UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

POLÍTICAS HACIA LAS MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO Y SU DESPERSONALIZACIÓN: UNA LECTURA DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

TESIS

Que como requisito parcial

para obtener el grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

Presenta:

KAREN GUADALUPE HERNÁNDEZ CORREA

Bajo la supervisión de: DR. JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO.

Chapingo, Estado de México, noviembre de 2020

POLÍTICAS HACIA LAS MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO Y SU DESPERSONALIZACIÓN: UNA LECTURA DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Tesis realizada por **KAREN GUADALUPE HERNÁNDEZ CORREA** bajo la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

DIRECTOR:

DR. JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO

ASESOR:

DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

ASESOR:

DR. CARLOS JIMÉNEZ SOLARES

ÍNDICE

DEDICATORIAS v
AGRADECIMIENTOS vi
DATOS BIOGRÁFICOS vii
RESUMEN GENERAL viii
GENERAL ABSTRACT ix
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN GENERAL 1
1.1 ANTECEDENTES 3
1.2 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 4
1.3 JUSTIFICACIÓN 6
1.4 OBJETIVOS 7
1.4.1 OBJETIVO GENERAL 7
1.4.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS 7
1.5 SUPUESTO 8
1.6 METODOLOGÍA 8
CAPÍTULO 2. REVISIÓN DE LITERATURA 13
PENSAMIENTO DECOLONIAL Y HEGEMONÍA OCCIDENTAL 13
2.1 EL PENSAMIENTO DECOLONIAL COMO ALTERNATIVA DE RESISTENCIA 13
2.1.1 LA COLONIALIDAD DEL PODER 16
2.1.2 EPISTEMICIDIO: LA ANIQUILACIÓN DE EPISTEMOLOGÍAS OTRAS 22
2.2 METARRELATO OCCIDENTAL, ENTRE EL DOMINIO Y LA EXCLUSIÓN 25
2.2.1 DOMINIO OCCIDENTAL. EL OTRO, EL EXCLUIDO 29
2.2.2 EPISTEMOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS: TRAS LA DEFENSA DE CONOCIMIENTOS OTROS 34
CAPÍTULO 3. DESPERSONALIZACIÓN Y CONDICIÓN HUMANA, MÁS ALLÁ DE LA *VITA ACTIVA* 39
3.1 LA CONDICIÓN HUMANA: DISQUISICIONES SOBRE LA VIDA PÚBLICA Y PRIVADA 39
3.1.1 EL ANIMAL LABORANS Y SU AUSENCIA DEL ESPACIO PÚBLICO 42

3.1.2 El trabajo: más allá del homo faber 45
3.1.3 Acción y vida pública 48
3.2 Despersonalización y olvido 52
3.2.1 Control e instrumentalización 56
3.2.2 Negación de la acción y construcción de subjetividades 58
3.2.3 La indiferencia como autoprotección 62
CAPÍTULO 4. INVISIBILIZACIÓN DE LA OTREDAD 67
4.1 La contemporaneidad de lo no contemporáneo 67
4.2 Matrices de dominación y subordinación: entre la ausencia y el olvido 74
4.3 Diálogo jerarquizado y anacrónico 81
4.3.1 Invisibilización y cosificación 87
4.3.2 Intertemporalidad, olvido y discontinuidad 91
CAPÍTULO 5. POLÍTICAS INDIGENISTAS Y MUJERES INDÍGENAS, ENTRE LO ANACRÓNICO Y LO DISCONTINUO 96
5.1 Hacia una genealogía de la Cuestión Indígena 96
5.1.1 Indigenismo y políticas indigenistas en México 99
5.1.2 El indígena: una narrativa sobre la negación del Otro 104
5.2 Políticas para mujeres indígenas 107
5.2.1 Manifestación y lucha: tras la búsqueda de personalismo 113
5.2.2 La construcción de la persona: más allá de las políticas públicas .. 116
5.3 Mujeres indígenas. Hacia una dialéctica de la libertad 119
5.3.1 El individualismo y la concepción del nosotros 122
5.3.2 Mujeres indígenas: una lucha contra el olvido y las ausencias 125
CONCLUSIONES 131
LISTA DE REFERENCIAS 135

DEDICATORIAS

A las personas que se quedan sin pedirlo.

A quienes están, aunque no lo parezca.

A las que siempre creen en mí, así las circunstancias se tiñan de gris.

A aquellos que no solo dan la mano, sino que impulsan a ir más allá, siempre horizonte.

A mis compañeros del colegio, niños y adultos, por la oportunidad, cariño y envión para construir un mundo distinto.

Carlos. Tu entereza ante la vida me empuja a dar más de mí.

Carmen, Alfredo. Sin ustedes no podría escribir.

Nath. Crees en mí incluso cuando el cielo se oscurece. El apoyo que me brindas sin siquiera darte cuenta me mantiene en el viaje. Ojalá siempre.

Andrés. Compañero de vida y aventuras. Con tus risas, debates y reflexiones, aligeras mi existencia.

Lari. En las lejanías o no. En la discrepancia o en la concordia. Aunque siempre no sea en serio.

Eduardo. Coincidir en esta travesía hizo el camino más llevadero. Valórame.

Jorge. Sensei y amigo. Tus enseñanzas, confianza y preocupación constante me llevan a la búsqueda y construcción de derroteros existenciales otros.

A ustedes, gracias por tanto tanto.

AGRADECIMIENTOS

Sin el apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, esto no sería posible. El compromiso para con los estudiantes constituye un punto de apoyo invaluable en la formación de investigadores y profesionales comprometidos con la ciencia y tecnología en México. Gracias.

Mi agradecimiento a la Universidad Autónoma Chapingo, por ser una institución preocupada por sus alumnos, que los acoge como una verdadera casa de estudios.

Dr. Jorge. El tiempo y conocimientos compartidos son invaluables para mí. Ir más allá, hacia horizontes promisorios es algo que me has enseñado desde siempre. Gracias por ser un maestro excepcional.

Dr. Sámano. Siempre tan amable y dispuesto a compartir sus saberes. Le agradezco la disposición y enseñanzas.

Dr. Carlos. Gracias por recordarnos que no solo existe una vía para el conocer. Por resaltar que son múltiples los métodos, los caminos para aprehender la realidad y conocerla.

Doy las gracias a mis profesores que, durante estos dos años, se mostraron abiertos y dispuestos a compartir sus conocimientos.

Agradezco el apoyo y las atenciones brindadas tanto por el personal del Departamento de Sociología Rural, como por la Coordinación General de Estudios de Posgrado de la Universidad Autónoma Chapingo.

DATOS BIOGRÁFICOS

Datos personales

Nombre	Karen Guadalupe Hernández Correa
Fecha de nacimiento	17 de noviembre de 1994
Lugar de nacimiento	Texcoco, Estado de México
CURP	HECK941117MMCRRR02
Profesión	Lic. en Ciencias Políticas y Administración Pública
Cedula profesional	11033300

Desarrollo académico

Bachillerato	Escuela Preparatoria Oficial No. 100
Licenciatura	Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN GENERAL

Políticas hacia las mujeres indígenas en México y su despersonalización: una lectura desde la perspectiva decolonial.*

La perspectiva decolonial constituye un proyecto epistemológico y político de crítica a la colonialidad del poder, del ser y del saber. Como tal, da cuenta de la existencia de una multiplicidad de sujetos de enunciación que son olvidados a causa del metarrelato occidental instaurado durante el colonialismo. Las relaciones asimétricas que de él derivaron dieron como resultado la construcción de subontologías por parte de la instancia revelante occidental que fueron, y son, invisibilizadas en la esfera pública y política. Las mujeres indígenas forman parte de las subalternidades construidas por el *ego conquiro* quien, al adjudicarles la categoría de indio, hizo de ellas individuos dispensables que pasaron a habitar la periferia, un Sur marcado por la marginalidad múltiple, la invisibilización y los olvidos inducidos.

Empero, en el marco de la modernidad efectiva las subontologías alzan la voz. Cuestionan las políticas indigenistas de corte paternalista y asistencialista que lo que hacen es perpetuar la situación de subordinación, exclusión, marginalidad, despersonalización y enajenación de los pueblos indios. Interpelar esos cursos de acción que son ciegos frente a la alteridad y sordos ante la pluralidad de voces, constituye una lucha contra la homogeneización y es muestra de personalismo y capacidad de acción y discurso.

Palabras clave: Colonialidad, indígena, olvido social, despersonalización, políticas.

---

* Tesis de Maestría en Ciencias en Sociología Rural, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.
Autor: Karen Guadalupe Hernández Correa.
Director de Tesis: Dr. José Cruz Jorge Cortés Carreño.

GENERAL ABSTRACT

Politics towards indigenous women in Mexico and their depersonalization: a reading from the decolonial perspective.†

The decolonial perspective constitutes an epistemological and political project of criticism of the coloniality of power, of being and of knowledge. As such, it accounts for the existence of a multiplicity of subjects of enunciation that are forgotten because of the Western meta-narrative established during colonialism. The asymmetrical relations that derived from it resulted in the construction of sub-ontologies by the western revealing instance that were, and are, invisible in the public and political sphere. Indigenous women are part of the subalternities built by the conquering ego which, by assigning them the category of indigenous, made them dispensable individuals who went on to inhabit the periphery, a South marked by multiple marginality, invisibility, and induced oblivion.

However, within the framework of effective modernity, sub-ontologies raise their voices. They question the indigenous policies of a paternalistic and welfare nature that perpetuate the situation of subordination, exclusion, marginalization, depersonalization and alienation of the indigenous people. To question those courses of action that are blind to otherness and deaf to the plurality of voices, constitutes a struggle against homogenization and is a sign of personalism and capacity for action and discourse.

Key words: Coloniality, indigenous, social oblivion, depersonalization, politics.

---

†Masters Thesis in Rural Sociology, Department of Rural Sociology, Universidad Autónoma Chapingo.
Author: Karen Guadalupe Hernández Correa.
Thesis director: PhD. José Cruz Jorge Cortés Carreño.

Es necesario decir que la visibilización de los conocimientos ‘otros’ propugnada por el grupo modernidad/colonialidad no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la ‘autenticidad cultural’ […] la ‘otredad epistémica’ de la que hablamos no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno.

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN GENERAL

La presente investigación tiene como punto de partida el pensamiento decolonial. Este, al tiempo que muestra la existencia de sujetos de conocimiento no reconocidos, invisibilizados e incluso negados, busca el establecimiento de diálogos que enriquezcan el examen de la realidad en su efectualidad para arribar a la crítica de posturas hegemónicas de corte occidental. Propone, además, la discusión a partir de una zona intersticial que decante en un análisis pluridimensional y no unívoco del mundo y de las relaciones sociales y de poder que lo conforman. La perspectiva decolonial deja claro que, si bien terminó el colonialismo formal, la colonialidad del poder, del saber y del ser son una constante en el siglo XXI.

Al contar con herramientas conceptuales para aproximarse, interpretar y comprender la realidad fáctica, la decolonialidad permite hacer visibles las condiciones de subalternidad en que han vivido, y viven, los grupos históricamente invisibilizados por las matrices de poder colonial. Las subontologías, entre ellas las mujeres indígenas, experimentan olvidos inducidos y marginalidad múltiple, de ahí la urgencia de visibilizar las historias olvidadas. De hacer frente a políticas miopes que niegan la variedad de existencias, invisibilizan las diferencias, olvidan sujetidades otras y rechazan el potencial de las subalternidades para devenir actores.

Las imágenes estereotípicas en torno a las subalternidades se encuentran arraigadas en la imaginación social y contribuyen al diseño y ejecución de políticas indigenistas que, en aras de la integración del indio y el desarrollo nacional, niegan diferencias y otredades. Esos cursos de acción tienen una carga histórica y un juego de intereses implícito. En ellos prevalece un escepticismo misantrópico que encuentra su origen en la modernidad realmente existente que, a partir de una nueva cartografía discriminatoria, clasificó a la población del mundo tomando como punto de partida la idea de raza. Misma que contribuyó a la imposición de un *ethos*: el de la *blanquitud*. A través de esta, se establecen jerarquías ontológicas que eluden el respeto por las diferencias y la condición

humana de la pluralidad. Se deja atrás, así, la elaboración de políticas que se ocupen del Otro, no de una forma instrumental, sino desde un plano ético.

Cursos de acción elaborados a partir de la unión de los diversos y no de la exclusión de la pluralidad de voces que hace posible el espacio público, son soslayados. Persisten políticas que llevan a la cosificación y reificación de la alteridad, que tienen como base la invisibilización de otredades y su consecuente despersonalización. La no responsabilidad para con los Otros y el dejar a un lado el hecho de que se cohabita en un mundo plural, lleva a pensar en la necesidad de resignificar la esfera política y en la urgencia de regresar al origen de la política misma, a saber, el bien común y la acción conjunta, tal y como lo plantea Arendt. La perspectiva decolonial, al ser un proyecto epistémico y político, apela por cursos de acción que no nieguen las diferencias ni invisibilicen personalidades y saberes. Permite hacer visibles las injusticias epistémicas y los olvidos inducidos. Además, denuncia la existencia de individuos anclados a la labor y al trabajo, sujetos a la mercantificación y enajenación de la vida.

De ahí la necesidad de irrupción de los grupos históricamente subalternizados. A través de su disidencia, se rompe con el *continuum* histórico de invisibilización. Reflexionar sobre la historia y cuestionar el tiempo presente es posible a través de los lentes de la decolonialidad. La condición pretérita de la historia hace posible su crítica en tanto que el tiempo ahora es aprehensible gracias a su inmediatez. La historia de los vencidos, de generaciones de dominados, excluidos del espacio público y desterrados del discurso, implica el reconocimiento de un pasado de servidumbre y un presente que perpetúa la dominación. Por ello, entre el vendaval del progreso y las fauces del mercado, hablar de los excluidos y humillados, de su sometimiento, dominio y explotación, constituye un avance en el reconocimiento de las injusticias epistémicas y desigualdades. Además, implica una ruptura con el universalismo, que no es posible sino a través del pensamiento y la acción, así como la resignificación del olvido, las ausencias y lo humanamente otro.

1.1 Antecedentes

En las últimas décadas las Ciencias Sociales han sido construidas y deconstruidas por distintas corrientes de pensamiento. Sin embargo, existen visiones hegemónicas y arrogantes que consideran sus planteamientos superiores no solo por cuestiones de raza sino también por las formas de conocer. De acuerdo con Fonseca y Jerrems (2012), imponen una forma particular de conocimiento como parte de un sistema de dominación que se basa en el rechazo de pensamientos y sujetos otros y está a favor de la universalidad de la modernidad europea.

Miranda (2015) hace referencia a este fenómeno con el término: matrices de dominación-subordinación, mismas que fueron implantadas desde la colonia y que cumplen con la tarea de clasificar a la población tomando como base la raza, el trabajo y el género. Sin embargo, para Fanon (2009), toda explotación se aplica al hombre. Por ello, es necesario tomar en cuenta la comprensión del conjunto de relaciones desiguales entre personas y no sólo una serie de características adjudicadas a grupos en particular ya que, al no hacerlo, se cae en una visión reduccionista del problema.

Por lo anterior, es menester reconocer que la colonialidad del poder no se centra en un ámbito. Refiere más bien a una dominación múltiple que abarca desde lo económico hasta la esfera epistémica de los grupos considerados subalternos. Mismos que habitan el Sur, ese imaginario alternativo que ha sufrido conmociones políticas y sociales, violencia, discriminación y olvidos inducidos (Miranda, 2015), busca ir más allá de eso. Sin embargo, en América Latina persisten rupturas que fijan su origen en la colonia. Constituyen escisiones que han hecho que el problema del eurocentrismo esté tan vigente hoy como en el periodo colonial. Así, el eurocentrismo, tal como señala Butler (2007) ha adoptado un carácter de universalidad bajo una “forma de exclusividad negativa y excluyente” (p. 21) que no tiene cabida para lo humanamente otro.

La idea de universalidad no considera la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Esta, a decir de De Sousa (2015), refiere a la copresencia de seres y modos de vida en el mismo escenario. Dicha universalidad trasladada a la formulación de políticas gubernamentales no toma en cuenta el horizonte de naciones otras. Se olvida de considerar que existen historias ocurriendo al mismo tiempo, lo que decanta en cursos de acción anacrónicos que no producen beneficios reales. Así, diversas interpretaciones y conocimientos otros son soslayados. Están sin estar. Se mantienen en potencia y conducen al epistemicidio. Este último, de acuerdo con Fonseca y Jerrems (2012), forma parte de una de las dos vertientes en las que se centra el pensamiento decolonial y se basa en la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo. La otra vertiente, es la colonialidad del poder, que busca explicar la estructura del sistema mundo y las relaciones de poder en la política internacional desde la colonialidad.

Por lo anterior, es necesario analizar las relaciones de poder y las políticas dirigidas a mujeres indígenas desde la postura que Marcos (2010a) tiene de la globalización. Ella no habla de una globalización, sino de globalizaciones. Por lo tanto, no es posible hablar de contextos iguales. La realidad tiene múltiples capas. Por esta razón, no es racional aplicar los mismos cursos de acción en espacios diferentes, alejados no solo geográfica, sino también económica, política, social y culturalmente. Según Marcos (2010a), “mujeres situadas en similares contextos sociopolíticos y económicos pueden compartir similitudes en sus prioridades de lucha […] que, quizás, en sus relaciones con mujeres feministas en su mismo país, pero situadas en contextos urbanos y/o de élite, serían imposibles de encontrar” (p. 26). Así, la semejanza o disimilitud de contextos es determinante tanto en la elaboración de políticas y estrategias como en la obtención de resultados y mejoras.

1.2 Planteamiento del problema

El eje de este trabajo es analizar las políticas dirigidas a las mujeres indígenas desde la perspectiva decolonial. Siguiendo esta línea, es posible establecer que

han existido, y existen, grupos marginados de la comunicación política en distintos espacios del globo terrestre. Indígenas, negros, homosexuales y mujeres, han sido relegados. Son colectivos excluidos que forman parte de una historia marcada por olvidos y marginalidad múltiple. Estos olvidos inducidos, con el transcurrir del tiempo, se han institucionalizado y provocan la extensión de la condición de subalternidad.

A través de matrices de poder, occidente establece una dominación epistémica o, lo que es lo mismo, una colonialidad del saber, en donde todos los saberes no europeos, es decir, no universales, son desacreditados. De acuerdo con De Sousa (2015), se produce una doble negación, tanto de valores como de formas de pensar diferentes, las cuales son el resultado de prácticas hegemónicas que continúan en pleno siglo XXI. Para él, el fin del colonialismo político no representa el fin del colonialismo social. Así, al hablar de política, es necesario remitirse a una serie de expresiones culturales cuyas fronteras están cada vez más difuminadas a raíz de los procesos de globalización. Desde esta óptica, la cultura es entendida como un espacio problemático de luchas y tensiones que permite comprender que no solo existe una visión del mundo, sino muchas.

Para Miranda (2015) la política puede estar presente en dos formas, sea como un cuerpo social estructurado o como un actor cuestionador, marginado o subordinado al cuerpo social estructurado dando origen a fuerzas en disputa por el poder y la legitimidad. Esto, en palabras de Schmitt (2009), es una relación amigo-enemigo, un nexo conflictivo que mantiene vigente lo político y hace posible la toma de decisiones y búsqueda de alternativas para la mejora del espacio público. A pesar de ello, la connotación de enemigo no supone la enemistad, sino la distinción del Otro, de agentes ausentes que irrumpen con reclamos y conocimientos otros.

Por otro lado, Bauman (1999) sostiene que la política va más allá del ejercicio del poder. Para él, tendría que encargarse de criticar y cuestionar las instituciones y significaciones humanas que pretenden una validez de facto. Dicha crítica es posible a través del pensamiento decolonial, el cual permite analizar la condición

de servidumbre adjudicada a los individuos no-blancos. Sin embargo, para Fanon (2009), la colonización implica tanto las condiciones históricas como la actitud del hombre ante ellas. Dicha actitud es diferente en cada espacio. Está determinada por el contexto. A pesar de esto, la colonialidad del poder busca la homogeneización.

La colonialidad del poder se ha encargado de colocar a unos como naturalmente superiores respecto de los Otros. Con base en ello, organizó el espacio y el tiempo en un metarrelato de corte eurocéntrico. Bajo este sistema de explicación de la realidad, a los grupos históricamente subalternizados, marcados por la ausencia y el olvido, se les ha adjudicado una identidad negativa. A través de esta, de acuerdo con Miranda (2015), se buscar eliminar particularidades y singularidades, situación que decanta en un proceso de despersonalización. Dado que uno de estos grupos son las mujeres indígenas, surge la pregunta: ¿Por qué las políticas indigenistas, que emanan del discurso hegemónico occidental y que son dirigidas a las mujeres indígenas en México, constituyen un elemento potencial que decanta en el proceso de despersonalización de estas?

1.3 Justificación

El siglo XXI está regido por organismos económicos de carácter internacional que establecen parámetros sobre las políticas dirigidas a las mujeres. Estipulan desde un principio los resultados deseados, sin importar la distancia ya no solo geográfica sino también económica, social, política y cultural que las separa. Así, la realidad de las mujeres indígenas está plagada de políticas cuadradas y anacrónicas que no encajan con su entorno inmediato y, por ende, crean vacíos que se olvida solucionar.

El proyecto colonial continua. Por ello, es pertinente analizar el sistema mundo actual desde epistemologías otras que sean capaces de abrirse hacia otras maneras de aprehender el mundo. Una de esas epistemologías se encuentra en el llamado pensamiento decolonial. A su vez, la epistemología del sur permite llevar a cabo la empresa de otorgar visibilidad a las prácticas cognitivas de los

grupos sociales históricamente victimizados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. La presente investigación se enfoca en los cursos de acción dirigidos a mujeres indígenas, no obstante, el hilo conductor no son las cuestiones de género, aunque éstas no se desdeñan, sino la epistemología de las ausencias, tanto de conocimientos como de agentes.

La epistemología de las ausencias apuesta por constelaciones de conocimientos que favorecen a sectores históricamente invisibilizados y excluidos. Por su parte, el proyecto decolonial, al ser una intervención política y epistemológica, apela por la visibilidad de las existencias múltiples que han experimentado rechazo y marginalidad. Ambas posturas están a favor del diálogo a partir de la diversidad y buscan el reconocimiento de lo humanamente otro. Solo a través de la consideración de la pluralidad de seres presentes en el espacio público, cada uno dotado de perspectivas diferentes, y muchas veces contradictorias, es que será posible robustecer la política.

1.4 Objetivos

1.4.1 Objetivo general

Analizar las políticas hacia las mujeres indígenas desde la perspectiva decolonial para comprender el proceso de despersonalización al que se enfrentan.

1.4.2 Objetivos específicos

- Conocer las implicaciones epistemológicas del pensamiento decolonial para tener un fundamento de resistencia contra la postura hegemónica occidental.
- Describir la categoría de despersonalización y olvido para comprender los procesos de imposición y dominio que viven las mujeres indígenas.
- Analizar los conceptos de matrices de dominación y ausencia para comprender la invisibilización de la otredad que experimentan las mujeres indígenas.

- Explicar la relación entre la despersonalización y las políticas indigenistas implantadas a mujeres indígenas para comprender su movilización y concepción del mundo.

1.5 Supuesto

De acuerdo con el pensamiento decolonial, el diseño de las políticas indigenistas en México responde a demandas de organismos internacionales ajenos al contexto social, político, económico y cultural de las mujeres indígenas, lo que decanta en el proceso de despersonalización de las mismas.

1.6 Metodología

La investigación titulada “Políticas hacia las mujeres indígenas en México y su despersonalización: una lectura desde la perspectiva decolonial”, busca analizar las políticas gubernamentales dirigidas a las mujeres indígenas a partir del pensamiento decolonial con el objetivo de comprender el proceso de despersonalización al que estas se ven orilladas.

El sustento teórico epistemológico es el pensamiento decolonial. Este, de acuerdo con Mignolo (2007), constituye una crítica a la retórica de la modernidad. La colonización y opresión iniciada en el siglo XV no ha terminado, se extiende ahora a través de distintos medios, propiciada por el sistema capitalista global. Por esa razón, es menester analizar las condiciones sociales de los contextos culturales ya que estas son distintas y están determinadas por los hechos históricos.

Dado que la presente investigación es de carácter teórico, los métodos a utilizar son el hermenéutico, analítico y deductivo. Para Gadamer (1993), la hermenéutica versa sobre al arte de comprender, habla de un estar ahí y refiere a la especificidad de seres y hechos sociales, al tiempo que remite a la importancia del contexto para el estudio de cualquier fenómeno. Por otra parte, a través de los métodos analítico y deductivo, se busca analizar el pensamiento decolonial y las políticas dirigidas a las mujeres indígenas bajo la consideración

de que existen cursos de acción no contemporáneos que son aplicables a grupos sociales con contextos económicos, sociales, culturales y políticos disimiles.

La deducción, siguiendo a Según Rojas (2007), parte de lo general y llega a planteamientos específicos. Por su parte, el método analítico, a decir de Sánchez y Ángeles (2004), refiere a la fragmentación de un conocimiento en partes. El uso de los método deductivo y analítico en este trabajo ayudará a comprender el pensamiento decolonial y las categorías de ausencia y olvido para con ello interpretar las políticas dirigidas a las mujeres indígenas y el proceso de despersonalización al que se ven orilladas.

El enfoque es cualitativo; a decir de Hernández (2010), este se caracteriza por ser holístico, flexible y brindar la capacidad de reconstruir la realidad. Siendo una investigación no experimental, se analizan situaciones existentes por sí mismas. Dado que en las ciencias históricas y sociales el verdadero interés es comprender los fines y motivos por los que acontece un hecho (Mardones y Ursúa, 2000, p. 33), el alcance del estudio es descriptivo y explicativo. Para Hernández (2010), el propósito de los estudios descriptivos consiste en especificar las características de un proceso. Por su parte, los estudios explicativos se centran en explicar el porqué de un fenómeno. En lo que refiere a la recopilación de información, esta se lleva a cabo a través de técnicas de investigación documental. Con la ayuda de portales electrónicos se consultan revistas científicas. Blogs y videos de contenido político son de interés.

En el capítulo dos se abordan las características del pensamiento decolonial. La hegemonía de occidente respecto del llamado Nuevo Mundo hace que este pase a ser visto como la periferia, un Sur que alberga epistemologías otras que son negadas e invisibilizadas. Así, bajo la colonialidad del poder fijada en el metarrelato universalista occidental, se cometen epistemicidios e invisibilizan subalternidades. Sin embargo, a través de la epistemología de las ausencias se reconoce la existencia de individuos y saberes que, de forma histórica, han sido

negados e invisibilizados a causa de la preeminencia del metarrelato occidental y de la colonialidad del poder, del ser y del saber que trajo consigo.

El capítulo tres versa sobre la condición humana y la despersonalización. Se establece que aquella es múltiple y, por ello, no refiere solo a un aspecto de la vida. Es posible gracias al desarrollo de tres actividades: labor, trabajo y acción, mismas que constituyen la *vita activa* y hacen posible la existencia humana sobre la tierra. No obstante, no generan el mismo impacto en la vida de mujeres y hombres. La acción, al ser el medio para añadir algo nuevo al mundo y transformar la esfera política, es obstruida por las matrices de dominación y subordinación. Estas, al momento de fijar un nuevo *ethos,* el de la *blanquitud*, niegan la capacidad de devenir actores y la incidencia en la toma de decisiones a las subontologías.

En el capítulo cuatro se discute sobre la invisibilización de las otredades. A partir de las matrices de poder se niega la contemporaneidad de las consideradas subalternidades. Se sabe que están presentes, pero se conciben propias de otro tiempo. El rechazo de su simultaneidad decanta en ausencias y olvidos inducidos. Además, propicia el ejercicio de diálogos jerarquizados que mantienen a unos como naturalmente superiores respecto a los Otros. Al considerar a las subalternidades como un anacronismo, a través de políticas paternalistas y asistencialistas se busca su integración al desarrollo nacional a costa de la anulación de sus particularidades.

El capítulo cinco hace alusión a la cuestión indígena. A la manera en que el indio ha sido construido y tratado. Al ser considerado como un obstáculo para el desarrollo nacional, se ha buscado, por medio de políticas indigenistas e instituciones meramente instrumentales, que no atienden el papel de las diferencias y el peso de las singularidades, su integración al mundo occidentalizado. Frente a cursos de acción paternalistas y asistencialistas que ven a los pueblos indios como incapaces de participar en la vida pública, las mujeres indígenas se manifiestan. Hacen de la categoría indígena un medio de lucha para buscar el personalismo y cuestionar las políticas de escritorio que, si

bien siguen las recomendaciones de organismos internacionales, buscan la homogeneización, invisibilizan a las subontologías, olvidan las diferencias y fomentan la despersonalización.

Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que *negarlas*, ni porque éstas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando.

Santiago Castro-Gómez, *DECOLONIZAR LA UNIVERSIDAD. La hybris del punto cero y el dialogo de saberes*

CAPÍTULO 2. REVISIÓN DE LITERATURA

PENSAMIENTO DECOLONIAL Y HEGEMONÍA OCCIDENTAL

> La desconexión se consuma y nos consume, se vuelve difícil cualquier emancipación de la rutina, el tiempo se acorta en tempestades cotidianas, la naturaleza se cosifica, la imaginación nos abandona. Héctor Sevilla.

> ¿Provincianismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Aimé Césaire.

2.1 El pensamiento decolonial como alternativa de resistencia

Realizar una revisión crítica de los conceptos, el ir tras las huellas de estos, es una tarea imprescindible para poder llegar a su comprensión. El tratamiento de conceptos político-sociales hace necesario el acercamiento a la Historia. No es posible soslayar la realidad histórica, esos diferentes hechos sociales que crearon las condiciones para la situación actual. Con el paso del tiempo, los conceptos son abordados desde perspectivas distintas y cada vez más amplias.

Rastrear las huellas de los conceptos y estudiar sus diferentes interpretaciones, son tareas que requieren el acercamiento a fuentes históricas de diferentes épocas. De acuerdo con Arendt (1997), teorizar tiene que ver con recuperar el sentido, y es a través de la recuperación de conceptos clave que las disciplinas pueden tener avances significativos e interpretar y comprender la realidad. Los conceptos científicos sirven para aprehender la realidad, además, permiten que la comunicación sea efectiva. Dado que cada palabra refiere a cosas específicas, es a través de su diferenciación y tratamiento que es posible trasmitir ideas, comprender hechos y analizar fenómenos, asignando a cada uno de ellos características propias con el objetivo de tener claridad y evitar ambigüedades.

Sin embargo, la cantidad de visiones y posturas frente a algo crece modificando y robusteciendo el contenido propio de las palabras. Ejemplo tácito de ello es el concepto de decolonialidad, que es amplio y polisémico. Se presta a más de una interpretación por el hecho de que ha sido abordado desde distintas esferas a través del tiempo. Debido a que la realidad no está definida, cada autor, al

concentrarse en un aspecto, concibe la decolonialidad desde su propia óptica. Pero eso no quiere decir que sea la única vía de acceso e interpretación.

Hablar sobre decolonialidad implica cuestionar la colonización y la colonialidad. La perspectiva decolonial es cuestionadora de la modernidad/colonialidad y del establecimiento de matrices de poder que, quinientos años después, continúan vigentes. Si bien muchos aspectos del periodo colonial han cambiado, su núcleo de separación y diferenciación a partir de las ideas de raza, sexo y trabajo se mantiene en operación. Las teorías decoloniales constituyen herramientas para cuestionar la historia. Buscan resignificar los saberes que de manera histórica han sido relegados y desvalorizados. Pugnan por un pensamiento de frontera[3], por la apertura y el respeto de las diferencias. Además, están a favor de la transdisciplinariedad de conocimientos y de la escucha y participación de las voces subalternas que habitan el Sur[4].

El pensamiento decolonial busca repensar la acción política (Fonseca y Jerrems, 2012). Pretende construir puentes y tejer fino para encontrar los elementos que unen al pensamiento occidental con los saberes otros, a la par que se señalan de manera crítica las diferencias. No pretende desdeñar una postura u otra, tampoco colocar alguna como superior o establecer cierto punto de vista como el único con pretensión de validez. Busca, más bien, apertura hacia perspectivas diversas y contribuir en la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos, tal y como propone el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional.

La perspectiva decolonial tiene como base un pensamiento abierto y plural. El diálogo necesario y la confrontación ineludible entre los saberes sin negar uno en aras de otro, es una de sus propuestas. Así como también lo son la apertura

---

[3] Ejercer un pensamiento fronterizo "'débil' en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de [aquéllos que] no siendo desheredados toman la *perspectiva* de estos […] la misma *perspectiva* puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémica)" (Mignolo, 2016, p. 23), es uno de los puntos de partida de la perspectiva decolonial.

[4] De acuerdo con Miranda (2015) "Norte y Sur son usados metafóricamente para dar la imagen de la carga que estas voces contienen, que no necesariamente coincide con su especificidad geográfica" (p. 19).

y la generación de una constelación de saberes que tenga cabida para lo que a través de la historia se ha establecido como atrasado y propio de otro tiempo. Al ser una intervención política y epistemológica, el proyecto decolonial está a favor de pensamientos otros, diferentes de la epistemología imperial. Por ello, busca el desprendimiento epistémico de la retórica de la modernidad, la apertura, el ir más allá de las dicotomías naturalizadas (Mignolo, 2016) que encuentran su origen en el periodo colonial.

El pensamiento decolonial, si bien se sirve de categorías europeas, se plantea como una tarea acuciante el reconocer la historia en su efectualidad, en lo que refiere a la realidad efectiva, a las cosas como son y no como debieron ser o de la manera en que la postura hegemónica las pinta. De esto surge la idea y necesidad de visibilizar a aquellos sectores que han sido excluidos del debate público y de la toma de decisiones desde tiempos inmemoriales. El desprendimiento y la apertura hacia la diferencia tiene implícito, a decir de Maldonado-Torres (2007), un giro decolonial, fundado en el grito del colonizado ante la normalización y banalización de la violencia, que se torna como un elemento cotidiano en el devenir de su existencia.

La perspectiva decolonial pugna porque los condenados de la tierra (Fanon, 2018), los subordinados, marginados y excluidos, pasen a convertirse en actores e irrumpan en la esfera pública, tomen la palabra y esbocen discursos. Se unan para ejercer el poder político que por tanto tiempo les ha sido negado y se conviertan, así, en fuerzas, en un contrapoder que demande el reconocimiento de las diferencias. Sin embargo, la realidad es muestra de que no dejan de ser vistos por los ojos occidentales como cuerpos marginados que es menester llevar al desarrollo e integración que plantea la modernidad.

Según Castro-Gómez (2007, p. 79), es posible dar cuenta en la época actual de una *mirada colonial sobre el mundo*, que es la encargada de reproducir la diferencia colonial. Esta última se desprende de la idea de raza, misma que está relacionada con la experiencia de desprecio y borramiento de ciertos sectores poblacionales en aras de otros históricamente considerados superiores. Al ser

producto de la subalternización, la diferencia colonial desprecia a los cuerpos racializados, mismos que son modificados por las normas de occidente para homogeneizar la pluralidad, así mismo, rechaza otros modos de ser por considerarlos anacrónicos.

Dado que la diferencia colonial clasifica a la gente y coloca a unos como inferiores respecto de quien lleva a cabo esa clasificación (Mignolo, 2016), es posible detectar el ejercicio de poder como algo asimétrico. Muestra de ello es la explotación de los nativos por parte de las potencias económicas, haciendo de ellos nada más que meros instrumentos de trabajo que pueden ser desechados en cuanto pierden su utilidad. Como consecuencia de la diferencia e inferioridad respecto de quien clasifica, en las periferias se da un proceso de colonización de la imaginación social que está legitimado por el proyecto de la modernidad. Es menester considerar que esta tiene un inherente carácter colonial pues, a partir del siglo XVI, con el llamado descubrimiento de América, Europa[5] pasó a ser el centro de poder, dando como resultado una nueva cartografía cognitiva y excluyente que dio forma al mundo y lo dividió en espacios geográficos coloniales, en un Sur marginado y en un Norte cuyo poder se basa en el saqueo y la explotación de las otrora colonias.

2.1.1 La colonialidad del poder

La clasificación de la gente a partir de la categoría raza, que fue aplicada por primera vez a los indios y no a los negros, tiene 500 años (Quijano, 2007). A partir de ese momento, las relaciones de dominación fueron aún más evidentes y dicha categoría pasó a ser la forma básica de clasificación social universal y un factor influyente para definir el control de los distintos ámbitos sociales. Es en los siglos XV y XVI que la idea de raza no solo se convirtió en un elemento clave para clasificar a la población mundial, sino que también contribuyó en la asignación del trabajo que definiría la posición de los individuos en el mundo. Bajo este

[5] Europa “es aquí el nombre de una metáfora, no de una zona geográfica ni de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella” (Quijano, 2007, p. 95).

sistema, Europa se otorga a sí misma el control y la producción de subjetividades, quedando ella a la cabeza. El establecimiento de jerarquías y la consecuente división de los terranos en razas, da cuenta de la matriz colonial de poder que se instauró en este periodo y que es parte medular del metarrelato occidental, misma que, si bien se instaló hace cinco siglos, se encuentra presente.

El eurocentrismo fue el encargado de desplazar a los Otros en el saber. Al convertirse Europa en el centro del mundo gracias a su llegada a nuevas y desconocidas tierras, impuso su visión al resto. Si bien esto encuentra su origen en los siglos XV y XVI, es menester no considerarlo como un hecho propio del pasado, sino como un proyecto político, económico y epistémico que aún no termina. En otras palabras, el colonialismo, en su sentido formal, terminó, no así la colonialidad. Para evitar ambigüedades, es preciso distinguir una de otra:

> Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro […] Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

La identificación social a través de la idea de raza como mecanismo para ubicar al Otro y diferenciarlo, es una práctica constante en la sociedad del siglo XXI. La naturalización de las diferencias entre los individuos decantó en la consolidación de un patrón de poder mundial que asoció las identidades a jerarquías, lugares y roles y que es conocido como colonialidad del poder (Quijano, 2007). Misma que tiene como trasfondo un proyecto civilizatorio que busca llevar el desarrollo y el

progreso a la periferia explotada por occidente mismo. No obstante, dicho proyecto no trae consigo beneficios para todos ni por igual. Representa, más bien, un alto costo para las poblaciones nativas, que son obligadas a adoptar los mandatos e imperativos eurocéntricos y a dejar a un lado su cosmovisión, llegando incluso a negarla.

Según Quijano (2007), la colonialidad del poder comprende tanto las relaciones internacionales de poder como las internas. Con ello, se entra en un juego de poderes en el que Europa se lleva la mejor parte. Dicho juego de poder, creado por sociedades modernas y arrogantes que se creen superiores, determina cómo necesita vivir el individuo, no solo qué debe pensar y desear. Además, se instituyen verdades incuestionables que someten y dominan, provocando que el mundo real se torne difuso y se desdibuje bajo intereses particulares que favorecen a las elites y no al individuo singular. De acuerdo con Stavenhagen (1996) la relación entre países colonizadores y colonizados es una relación de desigualdad y dependencia. La explotación económica de los segundos y el enriquecimiento de los primeros ha llevado a la destrucción de la comunidad y propiciado sociedades ancladas al individualismo.

Las relaciones de desigualdad, al igual que la colonialidad del poder, se mantienen en gran parte gracias a instituciones de carácter colonial y a políticas de integración y desarrollo, que constituyen el rostro visible de la modernidad y van más allá de una dependencia económica o política. Representan también una subordinación epistémica respecto del conocimiento europeo. La colonialidad del poder y la hegemonía del eurocentrismo se encargaron, y encargan, de establecer cursos de acción y de designar la manera en que ha de concebirse la política misma. El dominio político ejercido por Europa decantó en un universalismo, entendido este último como la universalización de un destino particular para hacer de él algo universal, no importando el contexto o las características específicas de una población.

No se considera que la modernidad europea puede no ser válida en otras geografías (Mignolo, 2016) y sus preceptos se aplican de igual modo. La

colonialidad del poder, con sus matrices de dominación y subordinación, ha hecho que en la sociedad capitalista actual se cuente con seres humanos que han dejado de serlo. Se tienen ahora individuos concebidos como meros instrumentos, como partes de una gran maquinaria de producción y destrucción. Entre ellos se encuentran grupos históricamente marginados como los indígenas, que son vistos como entidades intercambiables y superfluas. Además, se les considera como pertenecientes a un espacio diferente, a una sociedad aparte que no termina de encajar en los preceptos sociales que demanda el siglo XXI.

Así, con la colonialidad del poder no solo se vive la disputa por el control del espacio y de sus recursos materiales e inmateriales. Antes bien y como señala Rodríguez (s.f.), está en juego la mimetización del nativo, que es visto como un no-ser, cuya humanidad se pone en duda y al que se le considera incapaz de tomar decisiones e intervenir en la esfera pública, con la imagen de la *blanquitud*. Según Mignolo (2016):

> *Les damnés de la terre* (‘los condenados de la tierra’, que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar (p. 21-22).

Las dimensiones identitarias, raciales o de género, sirven para clasificar a la población. Han sido usadas para el establecimiento de jerarquías, colocando a unos como los que naturalmente mandan y a otros, los nativos o subalternidades, condición que les ha sido designada, como los que obedecen. Los dispositivos de poder puestos en marcha desde la modernidad/colonialidad han reforzado y legitimado la subordinación de ciertos sectores poblacionales. Por este motivo,

se antoja necesario analizar la exterioridad que los conquistadores designaron y atribuyeron a los nativos.

Dado que la exterioridad es construida, occidente es el encargado de reproducirla. Crea individuos sujetados a sus propios designios. Hace de ellos fantasmas que están sin estar. Con ello se da pie a la invisibilización de la condición que el mismo conquistador creó. Su presencia es olvidada gracias a las matrices de poder que fueron establecidas en el periodo colonial. La ceguera en torno a esa exterioridad creada decanta en su segregación, en la no participación en la toma de decisiones y en la negación de su voz.

Al no reconocer la diferencia colonial y la multiplicidad de existencias que hacen posible el mundo, los grupos de interés instituyen verdades que los favorecen. Esas verdades se tornan utilitarias. Así, los poderes que establecen saberes y verdades deciden qué cambia y qué no a razón de la utilidad que estos representen. Como constructo político, esas verdades dominan y controlan sociedades. La verdad monopoliza saberes y los legitima. De esta manera, los individuos son clasificados y etiquetados. El modo de producción capitalista desarrolla mejor que nada esto. En la época de los Imperios económicos, los discursos esgrimidos en torno a los indígenas son ambivalentes. Por un lado, son vistos y clasificados como una parte periférica, pero “importante” de las civilizaciones modernas y, por otro, como una masa atrasada incapaz de tomar decisiones por sí misma. Por este motivo:

> Los países subdesarrollados fueron así nombrados y descritos ocultando el hecho de que su subdesarrollo era la consecuencia de la acumulación de riquezas de los países que están en condiciones de crear planes de desarrollo y modernización para los países que fueron víctimas de la dependencia estructural de cinco siglos (Mignolo, 2016, p. 52-53).

Bajo este entendido, los países que crean planes de desarrollo y modernización para el Tercer Mundo son los mismos que, siglos atrás, dominaron de forma explícita al llamado Nuevo Mundo. De ahí que el indio sea visto como una subontología. Es construido desde fuera y no desde sí mismo. La mirada de occidente es la que establece quién es y quién no, es la que separa a los indios, mujeres, negros, homosexual o migrantes del resto de la población. Al mismo tiempo, legitima y refuerza su condición de subalternidad[6] en un entorno dominado por una sociedad racializada y masculinizada que establece modos de ser y actuar.

El poder normalizador que busca homogeneizar no ve la pluralidad, que es la condición, desde la perspectiva arendtiana, que hace posible la política. El reconocimiento de la existencia de la colonialidad del poder permite hablar de la necesidad de resignificación de las diferencias humanas. Más que animales racionales, los individuos son animales simbólicos con la capacidad de dotar de significado aquello que los rodea, por ello, la posibilidad de redimensionar la manera en que se conciben las relaciones sociales, es posible.

Al soslayar la colonialidad del poder, del saber y del ser[7] en el análisis de las sociedades, se dificultan el reconocimiento y respeto por la pluralidad, así como el establecimiento de puentes para propiciar diálogos entre los diversos y el trabajo conjunto. No considerar que los saberes y grupos humanos son heterogéneos, decanta en la invisibilidad de saberes otros considerados como

[6] De acuerdo con Modonesi (2012) "la noción de *subalternidad* adquiere por primera vez densidad teórica por iniciativa de Antonio Gramsci en relación con sus reflexiones sobre la hegemonía en sus *Cuadernos de la Cárcel*" (p. 2). Es a partir de ahí que es retomada para hablar de los grupos subalternos o subordinados, aquellos que están bajo los intereses de la clase dominante y mantienen una relación que se mueve entre la aceptación y la resistencia frente a la dominación.

[7] Castro-Gómez (2007) habla de "*la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber*" (p. 79-80). Si bien estos tres tipos de colonialidad han sido abordados de forma separada por W. Mignolo, A. Quijano y E. Lander respectivamente, es Castro-Gómez el que los une y establece un triángulo moderno-colonial que hace posible la existencia de visiones con el carácter de universalidad. La colonialidad del ser guarda una estrecha relación con la despersonalización y pérdida de sujetidad; el impacto de la colonialidad del poder se traduce en la elaboración de cursos de acción y, la colonialidad del saber, por su parte, se refleja en el rechazo de epistemologías otras.

anacrónicos e incluso barbaros. Lleva a la imposición de visiones únicas y al establecimiento de relaciones de dependencia que someten, controlan y aniquilan a lo que no encaja en sus estándares.

2.1.2 Epistemicidio: la aniquilación de epistemologías otras

La imposición de conocimientos y modelos del deber ser que estuvieron a cargo de la colonialidad del poder trajeron consigo la simplificación arbitraria de la realidad. Situación que propició la exclusión de saberes otros, así como su confinamiento a horizontes mínimos de posibilidad que a la postre tendrán la etiqueta de olvidos. Esto es conveniente para llevar a cabo cursos de acción que no benefician a la mayoría y que, más bien, están a favor de un reducido sector. El epistemicidio como práctica en contra de todo conocimiento alternativo, que se sale de los cánones de la ciencia moderna, tiene implícito el rechazo de los Otros, de lo diferente y no eurocéntrico. De acuerdo con De Sousa (2015), destruir conocimientos implica aniquilar prácticas y descalificar agentes sociales. Con ello se presenta la naturalización de la exclusión, la deshumanización y el establecimiento de jerarquías que separan a unos y otros.

La invisibilización de la lógica de poder, establecida por la modernidad efectiva que descalifica a los saberes otros, ha decantado en la negación de la colonialidad del poder o en la normalización de esta. Se ha dejado a un lado la idea de que las sociedades son dinámicas y que están sometidas a procesos de transformación en los que diversas concepciones de la realidad están en juego. Cada una de ellas busca influir en la percepción y acción de los individuos; a esto se le conoce como cosmovisión. Esta, al ser entendida como un hecho histórico en constante transformación, nunca se presenta como algo acabado.

De acuerdo con López (2012), existe una parte medular o núcleo en toda cosmovisión que se mantiene con el devenir del tiempo mientras que otra se modifica de forma paulatina. Para él, en el caso de lo que ahora es México, al menos una porción de ese núcleo resistió a la conquista y a la vida colonial. A razón de esto, los pueblos indios viven entre los usos mesoamericanos y las

prácticas instauradas por occidente. En medio de la tradición y lo moderno. En otras palabras, representan la contemporaneidad de lo no contemporáneo.

La llegada de los peninsulares a lo que hoy es América, trajo consigo el sometimiento y control de los nativos. Aquellos, construyeron un discurso para diferenciar, marcar y referirse al colonizado, a los Otros, a los no blancos, designándolos como indios. De acuerdo con Bonfil (s.f.), la categoría indio se aplicó por igual sin tomar en consideración las diferencias entre los pueblos. Aunado a ello, consolidaron una imagen de los originarios como seres sin razón, atrasados, barbaros e ignorantes, que necesitaban de la tutela de seres superiores; es decir, de la ayuda de los blancos. Esa idea de superioridad europea respecto de los pueblos de las tierras recién descubiertas contribuyó a que civilizar al Otro se erigiera como tarea moral.

El indígena es, entonces, resultado de una construcción discursiva occidental (Cortés, 2015) propia de la época colonial. La formulación e imposición de discursos de verdad, totalizadores y excluyentes respecto del originario, hizo de este algo y no alguien. Un ser intercambiable y superfluo que, se llegó a creer, no tenía alma. La construcción europea del indio difundió, así, la imagen del Otro como el subordinado y derrotado y, con ello, minimizó su capacidad existencial.

La institucionalización de este discurso estableció parámetros y diferenciaciones entre la población colonial. Para Bonfil (s.f.), la asimetría estaba presente en todo, desde el proceso de producción hasta las representaciones colectivas. Dado que las instituciones son creadas por la necesidad de tener límites, las surgidas en la época colonial fueron encabezadas por el sector dominante, a saber, los peninsulares. Con una política paternalista pero indiferente, este grupo dominó, controló y explotó al *grosso* de la población para defender sus propios intereses.

Siguiendo la consigna igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales, los indígenas fueron relegados a otros espacios. Al ser despojados de su propio territorio, se les arrebató la identidad. Bajo esta tesitura y siguiendo a Cortés (2015), es posible decir que el indígena pasó a ser un extranjero en su

propia tierra. La fragmentación de la estructura social fue consecuencia de este despojo. Al desaparecer la antigua organización política y social, se originaron una serie de turbulencias y desajustes en la vida de los pueblos originarios que pusieron en jaque su destino.

Huntington (2001) señala que los individuos están tentados a dividir a la gente en nosotros y ellos. Los peninsulares no fueron la excepción. Congregaron a los indígenas en asentamientos urbanos al estilo europeo para establecer una nueva organización política y con ello dar otra fisonomía social y cultural a la tierra descubierta (Florescano, 1997). Dicha congregación de los pueblos se traduce en la separación de los indios del conjunto social. Esta separación no solo fue territorial, sino también étnica, lingüística, jurídica, epistémica y económica, en suma, fueron, y son, objeto de segregación múltiple. En consecuencia, se produjo una serie de silenciamientos que dejaron en la periferia lo que occidente designó como desechable. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la historia no es lineal. Antes bien, es necesario recordar que la realidad social es heterogénea y presenta discontinuidades.

Pero eso no sucede así. En aras de una visión modernizante y que abraza el progreso como única vía, es que se naturalizó la segregación y el olvido de la pluralidad. Sociedades individualizadas que conciben el sí mismo no en relación con los Otros, sino como algo independiente del contexto sociocultural (Sierra-Siegert, 2008), se alejan de visiones éticas que hacen de la alteridad el eje de su proceder. Bajo esa idea, en la época actual, el sentimiento de pertenencia y fusión social, necesario en la política para actuar en pro del bien común, no está presente. En contraste, la naturalización de la colonialidad del poder ha llevado a la homogeneización de las diferencias. Por esto, el Estado ha instaurado, a través de sus distintos aparatos, una serie de discursos que, con los años, han sido asumidos y reproducidos como verdades, al tiempo que elimina aquellos que no considera oportunos para la ejecución de sus proyectos.

El proyecto occidental de civilización valora ciertos saberes y cuerpos al tiempo que rechaza otros. Recuerda algunos mientras que el resto forma parte de los

olvidos inducidos, que es necesario reproducir para mantener a ciertos sectores en la periferia y alejados de toda posibilidad de acción. Esto a través de discursos estratégicos que evocan relaciones de poder y se sirven de mecanismos, instituciones y reglas para reflejar un tipo de saber. Con ello, provocan epistemicidios pues imponen una forma particular de conocimiento como el único válido. Bajo esta perspectiva, las sociedades tradicionales, de las que forman parte los indígenas, son consideradas como un obstáculo para el desarrollo.

Ejemplo tácito de ello es el discurso de la modernidad. Esta, de acuerdo con Mignolo (2007), constituye el lado oscuro de la colonialidad. En ella, está presente una retórica salvacionista que encubre la lógica opresiva y condenatoria del colonialismo. Misma que genera seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. Europa, al adjudicarse la misión civilizadora y llevar su visión del mundo al resto de la humanidad, relegó al Sur, entendido aquí como metáfora y no como un lugar geográfico localizable en el mapa por cualquiera que tenga un conocimiento mínimo de geografía y de ubicación espacial, e instauró pautas que marginan, desplazan y excluyen.

Al excluir prácticas sociales, se excluyen también conocimientos y a los agentes portadores de los mismos. Al colocarse Europa en el centro, instauró un metarrelato totalizador que buscó eliminar las historias no occidentales. Con ello, se convirtió en la única portadora de discursos de verdad y en la matriz de dominación que se otorgó a sí misma la facultad para llevar el desarrollo al resto del mundo. Así, la visión dominante, se ha encargado de silenciar e invisibilizar ciertas cosmovisiones. Sin embargo, ver el mundo desde una sola óptica implica reducir la realidad. Es necesario recordar que los individuos son posibilidad abierta al infinito. Si bien podría pensarse que hablar de colonialidad en el siglo XXI no tiene razón de ser, esta se encuentra tan vigente como hace 500 años.

2.2 Metarrelato occidental, entre el dominio y la exclusión

La narrativa generada por la modernidad y la colonialidad jugó un papel importante en la construcción de discursos de poder excluyentes de la diferencia.

A la postre, dichos discursos se tornaron hegemónicos y establecieron modos de ser y actuar en el marco de una sociedad en la que la política fue relegada y la ganancia económica se volvió el eje rector. La imposición de discursos de verdad, que a través de la inclusión y homogeneización del Otro buscan rechazar las diferencias y olvidar la pluralidad, decantó en la consolidación del metarrelato occidental.

El metarrelato, entendido como una historia capaz de abarcar otros relatos (Imaginarios Sociales, 2011), llevó a la marginación, invisibilización, rechazo y olvido de otros modos de ser. Ese olvido es inducido. Al soslayar la diferencia y pretender homogeneizar a la sociedad a través de la imposición de verdades, se niega la otredad[8]. A partir de la conquista de lo que hoy es América y la consecuente instauración del metarrelato occidental, los indios, los pobres, los homosexuales, los discapacitados o los locos, esos anormales que están fuera de toda norma y lógica instaurada a partir de la visión occidental del ser, quedan al margen. En consecuencia, es posible decir que se han establecido escisiones como resultado del escepticismo misantrópico (Maldonado-Torres, 2007) esbozado por los conquistadores al momento de su llegada al nuevo continente.

A partir de la época colonial, según Florescano (1997), la población india fue vista como inferior. Estuvo bajo tutela permanente, se le asignó un protector y, como vasalla de la Corona, fue obligada a pagar tributo. En los 300 años que abarcó la colonia (1521-1821), los indios fueron objeto de sujeción política y de dominación económica, epistémica y racial. Al término de este periodo, la situación no fue tan distinta. Conseguida la independencia bajo el liderazgo criollo, la cuestión, o el problema indígena, adquirió un nuevo cariz. Ya no se trató de crear espacios especiales para ellos, sino de integrarlos a la incipiente nación.

[8] Se deja atrás la idea de que “un individuo es otro para otro individuo. Es ésta una alteridad formal: el uno no es el otro, sea cual sea su contenido. Cada uno es otro para todos los demás” (Levinas, 1993, p. 221). Al negar la presencia de otredades en el mundo, se veda también la posibilidad de ser y actuar diferente, desde la posición singular que se ocupa en el espacio público y a través de la cual se busca la transformación de las condiciones de existencia.

Es propio trasladar al caso mexicano la frase que en su momento esbozó el político italiano Massimo d´Azeglio “Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer a los italianos” (citado en Hobsbawm, 1998). La tarea en el periodo inmediato a la independencia fue, en efecto, hacer a los mexicanos. Los criollos, de acuerdo con Florescano (1997), crearon los primeros símbolos de identidad de la patria americana. Tomaron como base la prodigalidad de la naturaleza, exaltaron el pasado azteca, denigraron el proceso de conquista y difundieron la devoción a la Virgen de Guadalupe. Así, la idea de la patria criolla (Florescano, 1997), se extendió durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Se retomó el pasado indígena pero no su presente. Al tomar como bandera los mitos ancestrales de los pueblos mesoamericanos, la realidad de los ahora indígenas fue soslayada. Sometidos a condiciones de desigualdad, los pobladores originarios continuaron viviendo en planos de segregación múltiple. Esta situación, a la postre, decantó en su olvido intencionado, inducido.

Los pueblos originarios pasaron a ser un colectivo excluido, parte de un error histórico marcado por el olvido. Estos olvidos inducidos son propiciados por instituciones que establecen clasificaciones culturales y raciales. Mismas que, además, se encargan de la producción del conocimiento. A través de matrices de poder, dichas instituciones instauran una dominación epistémica o, lo que es lo mismo, una colonialidad del saber, en donde todos los saberes no europeos, es decir, no universales, son desacreditados. La base de esto se encuentra en la idea que los colonizadores tenían de los nativos. Estos, a decir de Ríos y Solís (2009):

> Veían en los pueblos dominados todo lo que ellos no eran, vaciaban en estos ‘otros’ todas estas imágenes perversas de lo malo, lo diferente, lo no católico, lo salvaje, bárbaro, veían en ellos el atraso tecnológico, económico, comercial y militar, pero sobre todo veían en ellos una amenaza que era necesario eliminar (p. 184).

No se aniquiló a los indígenas en su totalidad, pero sí se buscó su incorporación a la visión occidental. El mestizaje fue un elemento clave durante el México postrevolucionario para atender la cuestión indígena. La construcción e imposición de un proyecto de nación tuvo como reto integrar a este sector históricamente oprimido a la modernidad y al desarrollo nacional. En otras palabras, lo que se buscó fue occidentalizar al indio.

Se olvida que la población indígena no es homogénea. Por lo tanto, su estudio necesita ser desde distintos ámbitos como el social, político y cultural y no sólo desde el plano económico. En otras palabras, es preciso tener una visión hermenéutica y pluridimensional y no rígida y romántica sobre los indios. Sin embargo, la realidad es muestra de que no es así. Prima un punto de vista unidimensional, enfocado al mercado y al modo de producción capitalista. Este, al incidir en las relaciones sociales entre poseedores y desposeídos, establece barreras psicológicas, culturales y políticas para los nativos. A través de discursos de verdad impuestos por la elite gobernante, se da pie a la cuestión del Otro. El Otro, a decir de Bartra (2004), es una entidad elusiva pero omnipresente que es vista con indiferencia y extrañeza.

Existe una negación del indígena. No se ve su estar ni su estar siendo. Solo se subraya la condición de bárbaros que les ha sido impuesta. En otras palabras, es latente la descalificación de la humanidad de los nativos. Las clasificaciones geopolíticas del conocimiento que hablan de tercer mundo o, lo que es lo mismo, países en vías de desarrollo, subdesarrollados o emergentes, han colocado en la cabeza a occidente. Su representante predilecto es Europa, constituye el primer mundo. Este espacio, además, se erige como responsable de establecer qué voces se escuchan y cuáles no, dando paso con ello a la diferencia colonial.

Las matrices de dominación-subordinación implantadas durante el periodo colonial marginaron de la comunicación política a las subontologías construidas por el *ego conquiro* bajo la idea de que no eran seres de razón y que su forma de vida era atrasada. Esa naturalización y normalización del dominio de unos sobre otros no es cuestionada por la mayoría, por el contrario, se asume. Pero

eso no quiere decir que las cosas sean así. Sin embargo, la colonialidad del poder se ha encargado de dar continuidad a dichas matrices. Ya no bajo la cara del colonialismo y la esclavitud, sino a través de discursos sobre el desarrollo y la integración para sacar a las comunidades indígenas, que ellos mismos han contribuido a que estén ahí, de la pobreza.

Por lo anterior, la analítica de la narrativa de la modernidad/colonialidad, se torna necesaria. La eficacia de la modernidad y del metarrelato occidental radica en que ocultan, al tiempo que ponen en acción, mecanismos de clasificación de la vida en todos sus ámbitos. Dicho metarrelato eurocéntrico, a través del establecimiento de jerarquías y clasificaciones, fija un deber ser, hace de la modernización una necesidad y del desarrollo económico un punto de llegada. Además, fomenta y justifica la exclusión de cosmovisiones y sujetos no occidentales.

En suma, el metarrelato, al ser una narración que es usada como justificación (Imaginarios Sociales, 2011), fortaleció la inacción y la falta de asombro ante los acontecimientos de la época. Estos, más que trastocar el pensamiento, fueron asumidos como parte de la cotidianidad por parte de la población europea. Como algo normal que no merecía la pena cuestionar o siquiera un sentimiento de indignación.

2.2.1 Dominio occidental. El Otro, el excluido

Al abordar la perspectiva decolonial es necesario hablar de historias silenciadas. Son los grupos históricamente subalternizados (negros, indios, mujeres, homosexuales) los que han experimentado en carne propia estas narrativas de exclusión y de no reconocimiento de derechos. En la época contemporánea, países del centro, a través de políticas recomendadas por el Fondo Monetario Internacional o por el Banco Mundial, imponen medidas al Sur, a los individuos que habitan la periferia y cuya existencia es invisibilizada y negada, a tal grado que no se les considera en la toma de decisiones. Al encubrir la diferencia y pluralidad, se hace patente la exclusión. La negación de los Otros a través de

una identidad impuesta (Miranda, 2015, p. 5), es producto de la colonialidad del poder. Así, lo que no encaja con la visión lineal de la historia, es concebido como un no-ser. Pasa a ser relegado o construido y etiquetado como subalternidad[9], como subontología.

Así, ser indígena no es una cualidad esencial del sujeto sino un constructo exterior (Mignolo, 2016), producto de la mirada del conquistador. Esta es una designación que llevó a cabo el europeo colonizador en el siglo XV y que hoy, en el XXI, es vigente. El Yo está constituido desde la imagen del Otro, que lo forma a través de la designación de características que considera le son propias. No porque lo sean, sino porque él así lo ha interpretado. Con ello, establece una clasificación social que es característica de la modernidad/colonialidad. Al ser entidades construidas por un tercero, el colonizador se encarga de reproducir esas mismas características con el paso del tiempo.

La transformación de los Otros es, entonces, el punto de partida para hacer de ellos subalternidades y poner en duda su capacidad de pensamiento y de ser alguien. Los invasores, al construir formas de ser para los nativos, niegan la diversidad de los pueblos. El recién llegado no ve en los indios sino individuos atrasados, propios de otro tiempo y que requieren ser civilizados e integrados al mundo a través de la ayuda de los blancos, que son desarrollados y modernos. De acuerdo con Miranda (2015), es el no-indio el que incorpora al nativo, pero lo hace en condición de subordinado. Los indígenas, según posturas desarrollistas y modernizantes, son parte de un error histórico que, sin embargo, en pleno siglo XXI se reproduce y, por ello, es imperativo atacarlo.

Ese error histórico forma parte de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Misma que tiene que ver con la coexistencia del pasado y el presente, con la

[9] A decir de Modonesi (2012), “Gramsci conceptualizó la subalternidad como *experiencia de la subordinación*, expresada por la tensión entre la *aceptación/incorporación* y el *rechazo/autonomización* de las relaciones de dominación” (p. 11). Así, el indio juega un doble papel. Por un lado, se incorpora al sistema impuesto por el colonizador; por otro, lo repele e intenta ir en contra de él.

simultaneidad de grupos cuya visión histórica de la realidad alberga un trecho de distancia. Bajo la idea de un proyecto de civilización, se establecen ciertas características deseables que necesitan tener los individuos para ser considerados como parte del mundo. Así, es menester blanquearse en aras de integrarse al esquema trazado por la modernidad/colonialidad y pasar a formar parte de una sociedad que haga del desarrollo y progreso su eje rector. Al ser vistos como inferiores, la situación de los indios es denigrante. Por esta razón, los condenados de la tierra, a ojos del conquistador, precisan entrar en dicho un proceso civilizatorio para salir de la barbarie en la que están sumergidos. Sin embargo, el *ego conquiro* no considera las repercusiones de su empresa. No le importa la sangre que tenga que derramarse, los conocimientos olvidados, la deshumanización o los cuerpos vejados.

La marginación social de las consideradas subalternidades a causa de sus características fenotípicas, el trabajo que desempeñan o el lugar donde viven, dio pie a una cartografía de la exclusión que, aun hoy, persiste. Así, se fue formando una historia de los sin historia. Una historia de la indiferencia ante lo que occidente mismo designó como subontología, insignificante y dispensable. Al no considerar la simultaneidad de lo moderno y lo colonial, que es lo que Quijano (2007) denomina heterogeneidad estructural[10], se olvidan saberes y formas de devenir Otro. Con ello, el *grosso* de la población pasa a ser un mero espectador mientras que un reducido sector toma las riendas del mundo. Si bien existe un pasado que está presente, que persiste, las subontologías construidas por Europa y que forman parte de aquel, siguen siendo relegadas a la periferia. La institucionalización de un poder normalizador, excluyente y que mantiene al margen a las otredades que no encajan con la racionalidad dominante del proyecto de civilización impuesto en el periodo colonial, contribuye a soslayar dicha heterogeneidad.

[10] La heterogeneidad histórico-estructural tiene que ver con la idea del mundo como aquel que separa y une, así como con el concepto de pluralidad, ambos esbozados por Arendt (2014).

El impacto de la misión civilizadora encabezada por occidente es invisibilizado. En otras palabras, los silencios provocados por la colonialidad del poder, del saber y del ser, por el escepticismo misantrópico, los vacíos y las ausencias, no son considerados determinantes en la construcción de las múltiples existencias. Se olvida que tanto pasado como presente y futuro, son a razón de la presencia de singularidades, por ello, a lo largo de la historia se han pronunciado discursos en relación con el Otro. Las condiciones materiales de existencia de los indígenas en el marco de un mundo industrializado han hecho de él un nuevo Otro. Otro que, como señala Bartra (2004), es transgresor de la modernidad occidental y genera una sensación de extrañeza.

Los indígenas de hoy, propios del siglo XXI, y que no son iguales a los de hace quinientos años, son el nuevo Otro. Las condiciones económicas, políticas, sociales, ambientales y culturales han cambiado y, con ello, el estilo de vida de las personas. Ante un entorno en el que la fuerza del mercado moldea la existencia de los seres humanos y en el que los grandes Imperios dictaminan lo que se hace y lo que no, es menester concebir a los indígenas no como un sector propio del pasado que, no obstante, vive en un mundo capitalista y moderno, sino como actores con la capacidad de tomar decisiones y ser dueños de su destino. Como individuos que exigen reconocimiento y mejores condiciones.

Empero, la ambigüedad en torno a la condición del indio, así como la soberbia individualista de la mismidad (Kaminsky, 2014), generan el rechazo de su ser como existencia social. Los indígenas son vistos como seres anacrónicos para el sistema capitalista. Mismo que fomenta identidades que se pretenden autosuficientes y que no reconocen la otredad. Aunado a ello, las políticas de escritorio de tendencia neoliberal, si bien hablan de desarrollo, democracia e inclusión, no son sino paliativos que mantienen a los pueblos indios en situación de desigualdad a la par que rechazan la otredad que representan. Así, estrategias y cursos de acción gubernamentales hacen posible el creciente individualismo, la pérdida de identidad y la fragmentación de los individuos en la sociedad, hechos que son justificados por el Imperio en aras del desarrollo.

De acuerdo con Ramírez (2010), Imperio es un fenómeno de saqueo y pobreza que subordina y destruye la alteridad. En él, el rechazo de los Otros es una constante. Bajo esta tesitura, la condición indígena es contradictoria. Por un lado, la lucha por la autonomía; por otro, un contexto de dependencia y marginación. La imposición de discursos de poder marcados por la arrogancia y el desprecio del Otro decanta, entonces, en un intercambio desigual y en relaciones de explotación. Los indígenas, a través del caleidoscopio del desarrollo, son vistos como los Otros[11]. Si bien forman parte de la realidad, se les considera como los Otros que no alcanzan a ser comprendidos dentro del mar de alteridades.

La realidad muestra que la condición humana de la pluralidad ha dejado de tener sentido en una sociedad en la que hombres y mujeres son intercambiables. Parte de un mundo donde existe un choque constante de otredades y no su comprensión. Los mitos de la otredad (Bartra, 2004) construidos por occidente han hecho de los indígenas una figura atrasada. Las instituciones coloniales, a través de discursos de verdad, comunican solo una parte de sus acciones. Sin embargo, el problema no es definir o comunicar una idea sobre los indígenas. La cuestión radica en dar cuenta de sus condiciones materiales de existencia y analizar las relaciones de poder en que están envueltos. Sin embargo, se olvida esto y no se considera la idea de que la historia universal es, más bien, la historia de la indiferencia ante las vivencias de las subalternidades[12]. Una narración de la irresponsabilidad ante las otredades[13] que decanta en la pérdida de sentido

[11] De acuerdo con Levinas (2001), “el Otro [*Autrui*] está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto como un texto por su contexto” (p. 59). Es así como cada individuo es distinto. Su diferencia es producto de sus circunstancias múltiples.

[12] Para Gramsci (1981) “la historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica […] las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada” (p. 27). Es, pues, una historia de la que no se habla, que se mantiene en el olvido y de la que solo se rescatan fragmentos, aquellos que resultan convenientes para el metarrelato occidental.

[13] Se deja atrás la idea de que “la alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación” (Levinas, 2002, p. 60). Es decir, el Otro, al ser un misterio permanente, invita al acercamiento, al establecimiento de relaciones, a la cercanía.

respecto de lo colectivo. En el distanciamiento de la esfera pública y, por ende, en el olvido de la política como elemento que permite la convivencia de lo plural.

La exclusión, el exterminio y la explotación, van de la mano con el no reconocimiento de la condición humana y la capacidad de ser persona. La negación de lo no contemporáneo decanta en un proceso de despersonalización. En el alejamiento de la capacidad de discurso y acción. En olvidos inducidos que distancian de las alteridades y abrazan la homogeneización. Por lo anterior y bajo la idea de que no existe naturaleza humana sino condición humana (Arendt, 2014) y que esta es múltiple y depende de las condiciones materiales de existencia y de los hombres mismos, es necesaria la resignificación de ausencias y vacíos. Llegar al reconocimiento de la igualdad y la distinción como elementos constitutivos de los cuerpos políticos, es una tarea que busca el pensamiento decolonial y que contribuye a recordar que la contraposición de contrarios es necesaria para tener y vivir en una sociedad.

2.2.2 Epistemología de las ausencias: tras la defensa de conocimientos otros

Ha de considerarse que los conceptos son efímeros e históricos y tienen la capacidad de dar cuenta de la realidad que nombran (Cobo, 2005). Por ello, permiten reteorizar sobre el indigenismo a la luz del siglo XXI y no verlo de la misma manera que otrora. Existen diversos modos de entenderlo dentro de un mundo capitalista y globalizado. Reconocer la historia indígena y no negarla en la actualidad es dar un paso en la aceptación del Otro y la alteridad[14] que representa. La apertura a lo humanamente otro, representado en este caso por los indios, plantea como necesaria la comprensión de su dinámica relacional en la que se cruza la cuestión política, económica, cultural y ambiental.

[14] De acuerdo con Levinas (2002), “la alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos” (p. 140). De ahí que la cercanía con otros Otros se presente como necesaria para saberse como sí mismo y haga posible el establecimiento de relaciones en la diversidad.

Sin embargo, no sucede así. La idea de mantener un diálogo con el Otro, con el indio, y ser responsable de él en lugar de adoptar una actitud de indiferencia y aislamiento ante la otredad, no llega a materializarse. Dado que no existe una idea de él como semejante y respecto de su singularidad, se establecen estándares en los que se pretende encajen sus especificidades. El olvido de la diferencia produce sociedades homogeneizadas y aletargadas. Definir al Otro es minimizarlo. De acuerdo con Levinas (2002), conceptualizar al otro es ejercer sobre él la violencia de la conversión. Instaurar de forma categórica e inamovible características para un individuo es no tener en cuenta su capacidad de devenir Otro dependiendo de sus circunstancias.

La noción de Otro se ha definido desde el punto de vista del blanco. A través de la imposición de discursos, los Otros, los indígenas en este caso, son seres que no se alcanzan a comprender[15]. Como portadores de una otredad que no llega a asimilarse, los indígenas son vistos no como contemporáneos sino como seres propios de un pasado mítico y lejano del que solo quedan añoranzas. Sin embargo, las condiciones que se viven en el siglo XXI invitan a repensar la idea del Otro. No como una figura inquietante, sino como el prójimo que permite el reconocimiento de uno mismo y lo saca del letargo e incita a actuar.

De lo anterior se desprende la necesidad de indagar la dimensión del Otro, esa alteridad que se piensa como peligrosa y amenazante para llegar a su comprensión. Hacer un análisis con pretensión de validez sobre los indígenas y el indigenismo demanda tener en cuenta el contexto y la idea de heterogeneidad presente en los ámbitos cultural, político, económico y social como eje rector. Para Kapuscinski (2016), la percepción cultural nunca es rígida sino dinámica y mutable. Si esto es así, analizar los hechos y actores sociales de forma lineal

[15] El perfil del indio no es nítido. Su rostro aparece a doble faz. Por un lado, como entidad construida por un tercero; por otro, como un misterio. A decir de Villoro (2018) “no acierta el hombre, perplejo, a captar en un nítido perfil el ser indígena” (p. 98). La incapacidad de aprehender, definir y acotar al Otro tiene como trasfondo el peso que las diferencias juegan en la construcción del mundo, mismas que precisan ser consideradas para robustecer el tejido social y la vida política.

constituye un absurdo. Bajo esta idea, cabe desarrollar la empatía, pensar en plural y ser críticos ante posturas unidimensionales que rechazan las otras otredades que no encajan con su visión de ser en el mundo.

Si bien existe un metarrelato occidental que es hegemónico y excluyente, también, de acuerdo con Miranda (2015), es posible encontrar sujetos cuestionadores y desestabilizadores de la visión eurocentrada. Ejemplo de ello son el pensamiento decolonial y la epistemología de las ausencias. El primero, pretende la visibilización de lo no hegemónico a partir no de la negación del metarrelato occidental sino a través de un diálogo no jerarquizado que reconozca que ambas posturas, occidental y no occidental, tienen algo que aportar. La segunda, por su parte, busca el reconocimiento de las historias silenciadas para irrumpir en la esfera pública a través de las voces de las consideradas subontologías. De las subalternidades. De *les damnés de la terre* con el objeto de modificar sus condiciones de existencia y dejar de verlos como dispensables, constituyéndose en actores para dejar de ser solo espectadores.

A través del reconocimiento de la existencia de diversas formas de ver, actuar y ser en el mundo, se busca la comprensión y resignificación de los vacíos y las ausencias, del olvido y de los considerados como no-ser. Ver a los indígenas con otros ojos se torna como una tarea imperiosa. La necesidad y el deber ético de posturas abiertas (Kapuscinski, 2016) da paso a la reconceptualización del indigenismo y de las relaciones que este establece con otros Otros. La epistemología de los agentes ausentes, no solo pretende la resignificación de los conocimientos, busca también reivindicar a los sujetos de esos saberes, a los sectores que de manera histórica han sido relegados y olvidados.

Bajo la idea de que los Otros de hoy son distintos a los del pretérito, se infiere que la alteridad que representan no es la misma que otrora. Por ello, es necesario ver el mundo, aquello que separa y une, con otros ojos. Para un nuevo mundo, una nueva interpretación. Pugnar por una epistemología de las ausencias que resignifique tanto los conocimientos como los agentes que los generan, requiere apostar por la visibilización de los sectores históricamente marginados y

excluidos. Es abogar por el papel de las diferencias para arribar a la vindicación de ciertos grupos de individuos, sean indígenas, mujeres, negros, homosexuales, discapacitados o extranjeros, cuya existencia ha sido minimizada.

Una epistemología y sociología de las ausencias que derive en el reconocimiento de las alteridades. Una forma de conocimiento que tenga cabida para el Sur es necesaria para criticar lo que sucedió y sucede. Sirve para tender puentes entre planteamientos epistemológicos, posibilita el trabajo en conjunto, así como la construcción de horizontes que permitan ver a la sociedad como un conjunto de individuos diferentes y no como algo homogéneo. Al colocar al condenado de la tierra en el centro de sus estudios, el pensamiento decolonial y la epistemología de las ausencias buscan la visibilización de las alteridades que han sido negadas de forma histórica. Con ello, tratan de hacer visible el vacío, resignificarlo, y hacer de él un punto clave para el cuestionamiento de la cotidianidad y la desarticulación de discursos hegemónicos.

Visibilizar a los individuos históricamente invisibles, a aquellos cuyas voces diferentes fueron silenciadas, a quienes se redujo a subontologías porque se dudó de su capacidad en la toma de decisiones, es una tarea pendiente. Esto no solo con el objeto de propiciar la unión de los diversos como factor clave para el ejercicio del poder y la práctica de la política, sino como un componente imprescindible para robustecer el tejido social. En suma, se requiere romper los silencios históricos y hacer que las voces silenciadas se escuchen. Que formen parte de la vida pública y que sus peculiaridades sean reconocidas como elementos indispensables para ejercer el poder a partir de las diferencias.

También nosotros empuñamos con firmeza la palabra más convencida, atravesamos el umbral y salimos hacia el cielo abierto de la conversación americana. Que es nuestro destino lo sabemos. Llevamos siglos sin escuchar. Ahora las voces son atronadoras. Si no las escuchamos hasta las piedras gritarían.

José Luis Villacañas Berlanga, *Carta a los amigos americanos. Presentación de la colección*

CAPÍTULO 3. DESPERSONALIZACIÓN Y CONDICIÓN HUMANA, MÁS ALLÁ DE LA *VITA ACTIVA*

> La razón es sencilla: ese personaje déspota, enloquecido por su omnipotencia y por el miedo de perderla, ya no se acuerda de que ha sido un hombre: se considera un látigo o un fusil; ha llegado a creer que la domesticación de las "razas inferiores" se obtiene mediante el condicionamiento de sus reflejos. Jean-Paul Sartre.

> Dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único. Hannah Arendt.

3.1 La condición humana: disquisiciones sobre la vida pública y privada

Entre los atributos esenciales de la condición de persona, de ese devenir alguien, se encuentran la capacidad de palabra y acto. El esgrimir discursos sabiéndose un ser que será escuchado, forma parte, junto con la acción, de las actividades políticas por excelencia según Arendt (2006). Distanciar a los individuos de dichos atributos trae consigo un proceso de despersonalización, alienación y reificación. Existen mecanismos, como el aislamiento y la exclusión, que condicionan la vida humana a la par que contribuyen al silenciamiento de las mujeres. Dichos mecanismos, se encuentran tan intrincados en la cultura que hacen difícil la escucha pública de ciertas voces.

La existencia humana es una existencia condicionada. La vida de hombres y mujeres en el mundo compartido es posible gracias a la presencia de tres actividades: labor, trabajo y acción. Estas, según Arendt (2014), son constitutivas de lo que denomina como *vita activa*. Dicho de otro modo, la condición humana precisa de la labor, el trabajo y la acción para poder ser. Es preciso aclarar que dichas actividades no se ejercen en igual medida ni de la misma forma. En cada una de ellas se llevan a cabo tareas diferentes que hacen posible la existencia humana en la Tierra.

La condición humana, a decir de Arendt (2014), se debe tanto a la naturaleza como a las relaciones sociales. No solo los objetos condicionan su vida. Los individuos mismos son capaces de condicionar a sus congéneres. Bajo la idea

de que la existencia humana es pura existencia condicionada y de que el hombre mismo es capaz de generar sus propias condicionantes, es posible decir que el *ego conquiro* de hace quinientos años, condicionó vidas y cuerpos.

Al designar a los nativos como no-seres, como subontologías y no como personas, infringió un ataque directo a su condición de sujetos portadores de conocimiento[16]. Esa construcción desde fuera dio origen al surgimiento de cuerpos que no importan, de cuerpos precarios y vulnerables sin capacidad de decidir por sí mismos. Además, colonizó territorios y condicionó formas de ver y ser en el mundo. Así pues, el colonialismo fue múltiple. No solo se presentó en el ámbito político sino también cultural. Tal fue su fuerza que, cinco siglos después, es posible rastrear sus huellas.

Si bien el colonialismo político terminó de manera formal, la colonialidad persiste, así como el condicionamiento de la imaginación social. Los proyectos coloniales impuestos a la población nativa contribuyeron al establecimiento de un diálogo jerarquizado entre colonos y colonizados que continua con ciertos matices. La dominación y el sometimiento no son propios del pasado; por el contrario, gracias a parámetros impuestos por la *blanquitud* es posible presenciarlas en la cotidianidad. Dado que el poder llega a los cuerpos y comportamientos (Miranda, 2015), es que no se asumen las diferencias. Al ocultar e invisibilizar la otredad, se olvida que el mundo común se basa en la distinción.

El condicionamiento de cuerpos y la modificación de vidas a través de la imposición vertical de discursos, ha dividido a los individuos en blancos y no blancos. Les niega a unos la posibilidad de devenir ciudadanos mientras que a otros les otorga todos los derechos y facultades. La *blanquitud* se manifiesta tanto en rasgos físicos como en el lenguaje (Echeverría, 2011). La homogeneización buscada a través de la imposición de rasgos mediante los cuales sea manifiesta

[16] Con ello, según Fricker (2017), se comete una injusticia testimonial en la que se menoscaba al hablante en cuanto sujeto de conocimiento, situación que puede culminar en la pérdida de confianza intelectual en el hablante a razón de la poca o nula credibilidad otorgada por el oyente.

la *blanquitud* de un individuo, decanta en un proceso de despersonalización y de pérdida de sujetidad[17].

En la modernidad realmente existente[18], se permanece anclado a la labor y al trabajo, a la necesidad y a la repetición. En ella, no existen posibilidades de abundancia para todos ni una emancipación real respecto de la naturaleza, que mantiene atados a los individuos a la satisfacción de necesidades y persecución de deseos. En dicha modernidad, se despersonaliza a través de la imposición de discursos que buscan homogeneizar a la población, sin soslayar que existen cuerpos y voces que tiene más valor que otras. El relato y el gobierno están al cuidado de los varones, no de las mujeres. Las voces de estas son acalladas en la esfera pública y, desde la Grecia Antigua, se les relega al ámbito privado (Beard, 2018), mientras que ellos son quienes controlan el discurso público.

Ejemplo tácito de ello es México, donde prevalece, a decir de Fricker (2017), una cultura que aparta a ciertos sectores de la difusión de conocimiento. Entre estos grupos se encuentran los indígenas y las mujeres. Su rechazo como sujetos de conocimiento provoca impotencia y propicia la despersonalización, ese alejamiento de la capacidad de discurso y acción, que constituyen rasgos característicos del ser persona. Frente a esta situación de sustracción del espacio público y la sordera ante la voz de las mujeres indígenas, es que la Comandanta Esther, en la tribuna del Congreso de la Unión, expresa:

> Así que aquí estoy yo, una mujer indígena […] quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este

[17] La sujetidad, de acuerdo con Echeverría (2011), hace referencia al carácter de ser sujeto.

[18] Bolívar Echeverría (2011) hace una distinción entre la “modernidad potencial” y la “modernidad efectiva o realmente existente”, la primera como proyecto irrealizado y la segunda en su condición de efectualidad.

> momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora. Esta tribuna es un símbolo […] y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas (Enlace Zapatista, 2001).

Lo anterior hace visible que los condenados de la tierra son considerados como un no-ser cuyo grito y llanto es ignorado en aras de la preservación occidental de la máxima de desarrollo y progreso. Prevalecen historias hacia las que no existe empatía. Los olvidos inducidos frente a una época pretérita que no termina de pasar y de la que poco se sabe de los perdedores, pues estos no tienen derecho a la narración de hechos, son constantes. Las mujeres indígenas no son escuchadas. El pensar a partir de lo diverso es soslayado y deviene en la invisibilización de singularidades y cosmovisiones.

3.1.1 El animal laborans y su ausencia del espacio público

La labor, al ser una de las actividades de la *vita activa*, tiene como base la atención de las necesidades del cuerpo. Los individuos, en aras de mantenerse con vida, se comportan como siervos de la necesidad. Consumen su existencia en el ciclo de la labor que encuentra su fin solo con la muerte. Comer y dormir son actividades que no necesitan de la presencia de los otros para llevarse a cabo, de ahí que la vida laboriosa se lleve a cabo en soledad.

De acuerdo con Arendt (2014), la labor refiere al proceso biológico del cuerpo. A través de ella, el individuo se enfrenta a un bucle sin fin que lo mantiene con vida. Se adentra en la servidumbre de la necesidad, permanece en la esfera privada y muchas veces deja a un lado su capacidad de acción y, con ello, el aparecer en el espacio público. Por esta razón, es posible decir, en términos arendtianos, que los individuos del mundo moderno son siervos de la necesidad. Se distancian de lo público y viven su vida lejos de la acción. Así pues, en la época actual, sin personas que actúen y sí con individuos que laboran, persiste el conformismo. La

comodidad ante ese estilo de vida que no demanda la injerencia en los asuntos públicos es creciente.

Lo público se da ahí donde las voces son escuchadas y los actos son vistos. El espacio público, que abarca la esfera de lo común, es donde, a través de la palabra, es posible entenderse con los otros y gracias a la acción se logra la distinción de los demás. La esfera pública es tal gracias a la multiplicidad de perspectivas, se debe a la existencia de innumerables posturas que hacen que el espacio público sea, que cobre sentido. Sin embargo, en el mundo actual, en la modernidad realmente existente, los hombres están encerrados en su propia experiencia (Arendt, 2014). Ante este escenario, la destrucción de la pluralidad humana se vuelve una constante.

El proceso de la vida, entiéndase labor, ha establecido su dominio en la época actual. Se ha extendido al grado de ocupar más espacio del que le correspondía, situación que ha provocado la decadencia de la esfera pública, la mecanización de la vida y la ausencia de acción. De acuerdo con Arendt (2014), se ha perdido el interés por añadir algo nuevo al mundo[19]. Ya no interesa aparecer en el espacio público y diferenciarse del resto a través de la acción y el discurso. Por el contrario, se asume una actitud indiferente en la que es preferible pasar desapercibido y no cuestionar la realidad que hacerse notar.

La esclavitud moderna, esa dedicación exclusiva a la labor, propicia la falta de visibilidad y abraza la inacción, ese no dejar huella de la propia existencia en el mundo. Al permanecer alejados del mundo común, los individuos se enfrentan a una despotencialización política que los coloca fuera, al margen y en la periferia, sin capacidad real de acción e injerencia en la esfera pública. Para Arendt (2014), el fin del mundo se da cuando este se ve bajo un solo aspecto. Al ver desde una

[19] Para Arendt (2014) la inmortalidad refiere a la duración en el tiempo, a permanecer en el mundo a pesar de haber muerto. Situación que se logra al añadir algo al mundo común a través de la acción, de ahí que su filosofía sea una de la acción y la natalidad.

sola perspectiva, los individuos no se responsabilizan del mundo[20]. Se traslada la responsabilidad personal al colectivo, a un gobierno impersonal. Con ello se hace evidente que la cotidianidad de la sociedad contemporánea está permeada por un fuerte individualismo que lleva a que el mundo compartido deje de tener sentido.

Si bien la esfera pública al igual que el mundo separa y une a los hombres, esta se enriquece por el hecho de que, al reunir en ella posturas disímiles en torno a los asuntos humanos, propicia el diálogo entre diferentes. Es en ella que los actos y los discursos son susceptibles de ser vistos y escuchados, llegando a cobrar sentido al momento de encontrarse ante los ojos y oídos de los Otros. Esta se erosiona a través de la imposición de discursos, de la construcción de verdades incuestionables y de la ejecución de cursos de acción que no consideran la pluralidad de individuos. Al cerrarse al diálogo, el *animal laborans*, los individuos que permanecen sujetos a la labor, no escuchan la multiplicidad de voces y se niegan a ver las diferencias.

Los olvidos inducidos, esa invisibilización de cuerpos que va en aumento, se torna como una constante del mundo moderno. Situación que daña la esfera pública debido a que esta no puede ser sin la existencia y presencia de singularidades, de sujetos diferentes que conciben la realidad desde una muy particular posición. La creciente homogeneización decanta en la reificación. Dicha homogeneización de la vida erosiona el espacio público a la par que dificulta la emergencia y desarrollo de la acción y el discurso. Ambas actividades hacen de los hombres seres iguales en cuanto a capacidad para ejercerlas y diferentes en lo que respecta al modo de proceder y de ver la realidad desde su muy peculiar circunstancia, sin dejar a un lado su identidad.

[20] Distanciarse de los asuntos humanos es resultado del olvido de que “aquello <<por lo>> que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él” (Jonas, 1995, p. 163). Así, al soslayar que el Otro es ante quien se ejerce la responsabilidad, se deja atrás el respeto por la alteridad y las diferencias.

Empero, esto no sucede así. El adjetivo común, no indica la preminencia o existencia de un solo modo de percibir la realidad sino, por el contrario, es común porque se comparte desde distintas trincheras. Cada uno ve y escucha desde lugares distintos, a través de momentos experienciales que condicionan sus posturas. Al ser aquello que separa pero que también une, el mundo es aprehendido de innumerables maneras. No obstante, al pretender tener de él una sola perspectiva, una visión única, lo que se obtiene no es la unión de la esfera pública, del mundo, sino su aniquilación.

Concebir el mundo desde una sola perspectiva constituye un ataque directo a las singularidades. Es una amenaza para la capacidad de discurso y acción, que son las actividades que diferencian a los individuos. Al atacar las particularidades la narración del mundo pierde sentido. La construcción de un metarrelato a cargo de unos pocos y su consecuente imposición al resto de habitantes, es solo una muestra de que el espacio público, ese lugar común, es herido de muerte. La esfera pública, según Arendt (2014) es tal a razón de la multiplicidad de perspectivas. Esta se debe a la existencia de innumerables personas que ven y escuchan desde lugares distintos y es erosionada cuando se pretende su homogeneización y el daño a la pluralidad humana, negando toda posibilidad de acción, haciendo de los individuos seres laborantes y autómatas.

3.1.2 El trabajo: más allá del homo faber

Al vivir en el teatro del mundo, se desempeña un papel con el afán de perpetuar el modo de vida exigido por el sistema mundial moderno capitalista, uno en donde es menester ser pragmático y autómata para pretender arribar al progreso y al desarrollo. Sin embargo, eso no es garante de que se cumpla o se llegue a un escenario desarrollista. Se cae, más bien, en un bucle en el que el trabajo es la actividad que mantiene el mundo y a los individuos mismos. Bajo este panorama, la acción es dejada en segundo plano.

Los individuos están tan entregados al trabajo y a la acumulación de capital que no tienen tiempo y menos aún interés en llevar una vida política, en participar en

la gestión de los asuntos públicos. La indiferencia ante lo humanamente otro los sumerge en un proceso, en una repetición que permite fabricar objetos para hacer habitable el mundo. Según Arendt (2014), los seres humanos crean sus propias condicionantes. Con los objetos que fabrican, condicionan su propia existencia y crean cosas que posibilitan su vida en el mundo.

La sociedad moderna propugna por la utilidad y el pragmatismo. Soslaya la capacidad de acción y el ejercicio del discurso político, tan necesarios para construir la esfera pública como lo es el respeto de las diferencias. En un escenario así, a decir de Arendt (2014), la conducta se erige como forma predilecta de relación humana. Con ello, se deja atrás la capacidad, incita en la condición humana, de actuar y añadir algo nuevo al mundo. Al sustituir esa capacidad por la conducta, por un patrón, una forma repetitiva de reacción ante el mundo, se pierde toda personalidad e identidad. Con ello se tienen sociedades en las que la sujetidad de los sujetos se encuentra cosificada. Son poblaciones no de actores sino de seres enajenados, despersonalizados.

Bajo esta tesitura, los individuos son valores económicos que se autovalorizan (Echeverría, 2011). Se alejan del espacio público y su vida se consume en la reproducción de procesos y en la producción de objetos. Esto decanta en una despersonalización, en la pérdida de la capacidad de esgrimir discursos propios y de reconocerse como un ser diferente. Se convierten en no-seres a los ojos del blanco, quien experimenta olvidos inducidos pues no quiere reconocer a aquellos a quienes él mismo ha clasificado como subalternos[21].

La repetición y la interminabilidad de la producción acaparan la existencia. El mundo está habitado por hombres y mujeres cuya vida se va en la reproducción sin fin del proceso del trabajo y que no tienen tiempo para actuar en el espacio

[21] Es gracias a la construcción de “lo *subalterno* como expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación -en términos gramscianos, de hegemonía” (Modonesi, 2012, p. 3), que el metarrelato occidental se afianza en la imaginación social y continua con su empresa de apropiación tanto de recursos materiales como humanos en aras de su propio crecimiento.

público. El trabajo, al llevarse a cabo en privado, no requiere de la presencia de los otros. Esta actividad constitutiva de la condición humana requiere medios. A través de la transformación de esos medios, busca hacer duradero el mundo. Bajo la idea de que prevalecen civilizaciones mundanas, materiales, cuya meta es el crecimiento económico y no el establecimiento de relaciones múltiples con otros, es posible decir que el *modus convivendi* es distinto. Existe un juego en el que se degradan las diferencias y enaltece el ser pragmático y utilitario para dejar atrás la acción y la esfera pública.

El motor de la industria es la novedad. Algo similar ocurre con los individuos. Una vez que dejan de ser rentables, que ya no contribuyen al incremento de la tasa de ganancia por ser trabajadores lentos, son desechados. Se ve en ellos no un alguien sino algo que puede ser intercambiado en cuanto deja de ser útil. La racionalidad que guía el trabajo se antoja, entonces, como una racionalidad artificial. Lo que hace es atacar las singularidades y mantener a los individuos en la ejecución de un proceso más que fomentar su acción.

La modernidad realmente existente y el proceso de trabajo que prevalece en ella es cuna de individuos irreflexivos que hacen del consumir y producir el hilo conductor de su vida. Si bien la técnica permite la reproducción del mundo, su uso ha ido más allá. El incremento de la producción y el consumo ha sido proporcional a la reducción de la esfera pública y al papel del sujeto en ella. Este se aleja poco a poco del sentido de la política, a saber, el bien común. Aunado a ello, se ven dominados y sometidos por el mercado capitalista que los cosifica y mantiene en posición de subalternidad respecto de un reducido sector dueño de los medios de producción.

La dominación y reducción del Otro a un no-ser lleva al no reconocimiento de sí mismo desde sí mismo y a la despersonalización de individuos y grupos a quienes les es negado el derecho de incidir en lo público. El rechazo o la anulación de la capacidad de participación en la difusión del conocimiento constituye, de acuerdo con Fricker (2017), un ataque. Esta idea encuentra relación con lo planteado por Maldonado-Torres en lo referente a la creación de

subontologías[22]. Las matrices de poder implantadas en la colonia colocaron a unos sujetos como dispensables, superfluos e intercambiables, poniendo incluso en duda su humanidad y su facultad de aportar algo al mundo.

La negación como sujetos portadores de conocimiento se ve reforzada por la construcción de otredades que viven al margen, que son vistas como subalternidades y parias permanentes que experimentan en carne propia marginalidad múltiple. Bajo esta tesitura, no todos los individuos son considerados personas. Algunos solo ostentan el papel de objeto intercambiable cuya voz no es escuchada y su capacidad de acción se niega. Esta diferenciación de sujetos llegó a consolidarse como una diferencia política. Misma que decantó en la despotencialización de los individuos para actuar en la esfera pública. En suma, constituyó un golpe directo en la capacidad de discurso y acción, imposibilitó la exigencia de demandas, llevó a la anulación de singularidades y al silenciamiento de voces que pugnaban por respeto a otros modos de vida.

3.1.3 Acción y vida pública

Si bien dos de las actividades de la *vita activa* alejan a los individuos de la esfera pública, no así la acción. Por un lado, adentrarse en la labor da como resultado individuos que se alejan de sus congéneres; por el otro, el trabajo produce seres intercambiables. La acción, por su parte, representa una oportunidad de transformar el espacio público, el mundo compartido. Al ser lo común y la multiplicidad de perspectivas lo que mantienen la esfera pública, la persona busca notoriedad y libertad. Dejar su huella en el mundo bajo la idea de que es un ser tendiente al infinito, es posible gracias a la capacidad de acción.

La acción se caracteriza por añadir algo nuevo al mundo. Modifica el espacio común y establece una pauta para el inicio de nuevas acciones. Además, tiene la facultad de comenzar una reacción en cadena que se sabe cómo inicia, pero

[22] La despersonalización está relacionada con el escepticismo misantrópico de Maldonado-Torres (2007) y la idea arraigada de que las subjetividades construidas, las subontologías, esos sujetos racializados, no son dignos de derechos porque no son humanos sino objetos de servidumbre y explotación que viven en situaciones de precariedad en la periferia.

se desconoce su desenlace. El espacio público es el lugar por excelencia en el que se realizan las acciones. Estas cobran sentido en el momento en que son vistas por otros y se vuelven así susceptibles de ser narradas. Bajo esta tesitura, es posible decir que la presencia de los Otros se torna necesaria para dar cuenta de las acciones y los discursos. De acuerdo con Arendt (2014), acción, recuerdo e historia van de la mano, de ahí su relevancia en la narración de la vida humana que es tal gracias a la existencia de alteridades que ven y escuchan desde la diferencia.

La acción es muestra de la capacidad de ser libre. Para tener sentido, precisa de alguien que la vea, por esta razón, corresponde a la condición humana de la pluralidad. Según Arendt (2014), la pluralidad es la condición de toda vida política. Por tanto, la pluralidad, al hacer posible la vida política, es la condición de la acción. No obstante, a determinados individuos se les niega la capacidad de discurso en la esfera pública y, con ello, la posibilidad de devenir en sujetos de acción. Las mujeres han sido, y son, seres excluidos en gran medida de puestos políticos y, cuando los ocupan, es más por una cuestión instrumental y para cumplir con cuotas de paridad de género que por el hecho de creer en sus capacidades para desempeñar el cargo.

Si bien acción *(praxis)* y discurso (*lexis)* son elementos necesarios para establecer y mantener el mundo común (Arendt, 2014), en el reino de lo humano, no se considera que todos los individuos tengan la facultad para ello. A lo largo de la historia han existido seres excluidos de la esfera pública, se han invisibilizado sus luchas y negados sus voces. Entre estos grupos históricamente subalternizados se puede mencionar a mujeres, indígenas, negros, migrantes o individuos con preferencias sexuales distintas a la impuesta por la heteronorma.

La exclusión de las mujeres del discurso público data de la Grecia Antigua. Según Beard (2018) se consideraba como una hilarante fantasía el hecho de que las mujeres se hicieran cargo del gobierno del Estado. El discurso y la oratoria de manera histórica han definido la masculinidad, de ahí que el *mythos*, relato o discurso público, se piense debe estar al cuidado de los hombres. Muy diferente

es del parloteo o charla ociosa que se adjudica a las mujeres (Beard, 2018, p. 16). Así pues, desde tiempos inmemoriales, se les ha rechazado de la esfera pública al considerar que el habla no era una habilidad propia de ellas, que lo suyo era llevar una vida laboriosa, privada. En los albores del siglo XXI, las cosas no distan mucho de esto.

Existe, a decir de Beard (2018), una complicada relación entre la voz de las mujeres, el espacio público y la política. Dicha situación va más allá de la misoginia. Es preciso conocer lo que se encuentra detrás para comprender la situación actual. Como trasfondo se tiene la división económica, epistémica y racial que se estableció durante el periodo colonial, a la que le antecede una forma de dominación más antigua, a saber, el género[23]. Estos elementos han contribuido a la invisibilización de la presencia de las mujeres en la esfera pública, haciendo de ellas individuos que viven al margen y en el Sur.

Pero esto no quiere decir que no estén presentes. Sus heridas están ahí, son visibles y, no obstante, continúan en pie de lucha. Son heridas que datan de siglos atrás, esto no constituyen una novedad. Lo que sí es nuevo es la manera de hacer frente a ellas. A través de la exigencia, cada vez más puntual, de la escucha de sus voces que fueron, y aún son silenciadas, se hacen ver. Demandan reconocimiento de derechos y visibilización en la esfera pública.

Mediante el cuestionamiento de instituciones y gracias a la interpelación de representantes políticos la pluralidad de voces puede ser escuchada. En política siempre existen actores que desestabilizan y cuestionan el orden vigente, que alzan la voz e irrumpen en el espacio público para intentar transformarlo. La presencia de individuos a quienes se les ha considerado como subalternos en la esfera pública y cuya acción ha sido obstaculizada por siglos, es muestra de que

[23] Para Quijano (2007) “es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales” (p. 114). A la par, coloca a unos fuera de la esfera pública y hace de ellos seres de segunda, subontologías que no son consideradas como portadoras de conocimiento y cuya voz es apenas un susurro en el mundo.

en la política existe una relación tensa entre aquellos que encabezan las instituciones y la no-parte desestabilizadora (Miranda, 2015). Esa no-parte de la política que son las subalternidades, reconoce su diferencia y hacen de ella el punto de unión que permite trabajar en conjunto para ejercer el poder[24] en el sentido arendtiano del término.

El hecho de que a las mujeres se les infrinja un golpe en su singularidad al negarles la capacidad de ser sujetos portadores de conocimiento, es muestra de lo interiorizados que se encuentran los prejuicios en torno a su condición. Para Beard (2018), los prejuicios se encuentran arraigados en la cultura y el lenguaje. El papel que se le ha atribuido a las mujeres como sexo al interior de la esfera pública y política no es uno protagónico. Desde la Antigüedad su presencia en lo público fue negada y mal vista. El espacio que les correspondía era en el ámbito privado.

La voz pública de las mujeres no se percibe como eso sino como un musitar femenino que poco o nada tiene que aportar a la vida en común. Aquella mujer que se atrevía a aparecer en la esfera pública era, acaso es, vista como un ser disruptivo y desobediente de las normas establecidas. A lo largo de los siglos, se les ha negado la posibilidad de influir en su propio tiempo y espacio. Además, se invisibiliza continuamente su capacidad de acción para incidir en el mundo y transformarlo.

De acuerdo con Beard (2018), no escuchar la voz pública de las mujeres se debe a una sordera bien parodiada. Por otra parte, las mujeres cuya voz sí es escuchada, se enfrentan a constantes abusos y momentos en los que impera la hilaridad y no se toma con seriedad lo que dicen. Esto es muestra de la existencia de estereotipos que son adjudicados a los grupos históricamente desfavorecidos como los negros, las mujeres o los indígenas. Los oyentes, de acuerdo con Fricker (2017), categorizan a los hablantes. Con esto, construyen prejuicios que

[24] Para Arendt (2014) el poder no es vertical. Surge de la unión de los diversos y solo es realidad cuando permanecen juntos, por lo tanto, requiere de la voluntad de unión, así como de la acción y palabra para comunicarse con los Otros.

no son constatados con evidencias, pero que se interiorizan y asumen como propios de un tipo social a tal grado que son capaces de condicionar las percepciones sociales.

Para Fricker (2017), los prejuicios se encuentran relacionados con la credibilidad. Así, dependiendo de los prejuicios que se alberguen en derredor de cierto colectivo, la credibilidad que se le atribuya será mayor o menor. Las injusticias testimoniales cometidas a razón de prejuicios y plasmadas en el cuerpo de las subalternidades han reforzado su sometimiento y débil participación en la esfera pública. La invisibilización de sus acciones y la indiferencia ante sus demandas dentro del sistema patriarcal, se traduce como ceguera ante la pluralidad. Esto propicia la despersonalización, misma que se refuerza con la sordera ante la voz pública de mujeres, de indígenas, de mujeres indígenas que, bajo la idea de que el mundo está construido desde una mirada masculina, se cree que aquella tiene menos valor que la de un varón, un blanco o un varón blanco.

3.2 Despersonalización y olvido

En la despersonalización no existe cabida para la espontaneidad. En ella, se presenta una pérdida de identidad[25], de sujetidad, que no permite agregar algo nuevo al mundo. Los deseos de modificarlo e incidir en la esfera pública se diluyen. Se pasa a ser un hombre-masa cuya vida se mantiene en aislamiento y carece de interacción social. Así, la incapacidad para actuar se torna como una constante del mundo moderno en el que se asumen conductas de rechazo e indiferencia hacia lo humanamente otro.

En la modernidad efectiva no existe consideración hacia las otredades. Lo que lleva a la invisibilización de las diferencias, al no reconocimiento de las singularidades y a la negación de las voces. Situación que va acompañada del

[25] Dado que “ser sujeto es afirmarse en una identidad” (Echeverría, 2011, p. 49), la pérdida de esta mantiene al individuo enajenado de sí mismo y distanciado del mundo común, sin interés ni posibilidad de participar en la esfera pública. Ya que la identidad brota en relación con los Otros, esta se difumina cuando el individuo se aleja de la realidad y se mantiene al margen de la fragilidad de los asuntos humanos.

alejamiento de lo ético y de la política misma. A través de discursos que enmascaran la exclusión y la indiferencia ante los cuerpos vulnerables y precarios de indios y mujeres, se legitima el proceder de actores políticos que más que trabajar a su favor, los denigran y mantienen en condición de subalternidad.

Por medio de discursos de verdad y a través de la construcción de subjetividades, es posible arrebatar la personalidad de los Otros. Se les niega la participación pública y se ven relegados a espacios en los que su única función es desempeñarse como mano de obra, sin capacidad real de palabra ni acción. El silencio al que se ven forzados los grupos que experimentan marginación múltiple, es muestra de la indiferencia ante los Otros. La presencia de indios, negros, mujeres, homosexuales y anormales es negada, invisibilizada. El no reconocimiento de su simultaneidad, de su contemporaneidad, de su estar siendo en el mundo, es reforzado por el metarrelato europeo universalista que ha significado lo no europeo como un no-ser, como una subontología cuyo estilo de vida es considerado primitivo, atrasado y carente de racionalidad.

El poder ejercido de forma vertical trastoca cuerpos y modifica maneras de ser en el mundo. La imposición de estándares que tienen la etiqueta de universalidad devalúa en automático la diversidad. Con ello se desecha la idea de que los individuos habitan diferentes espacios y son a razón de múltiples historias, se olvida que son poseedores de cuerpos racialmente marcados y geohistóricamente ubicados. Además, al rechazar la cosmovisión de los pueblos indios para implantar el metarrelato que hace de Europa el eje rector del mundo de la vida, se implantan y refuerzan estereotipos limitativos de la capacidad existenciaria de gran parte de la población, lo que lleva a su invisibilización y olvido.

Bajo la premisa de que la invisibilización lleva al olvido, a pesar de que las subalternidades estén presentes en el espacio público, si estas son invisibilizadas, sus sujetidades serán relegadas y negadas, como si nunca hubiesen formado parte del entramado social. Al formar parte de una historia

subalterna[26] que no es constitutiva del metarrelato occidental, se excluye al local u originario, a ese Otro que fue construido desde fuera, quedando desterrado del discurso y condenado a permanecer en las sombras. Esto es una fracción innegable de la realidad que, lejos de ser una excepción, es parte constitutiva de la cotidianidad latinoamericana. La construcción de subalternidades, al apoyarse en una serie de imágenes estereotípicas difundidas por el metarrelato occidental, tiene implícita la invisibilización y el rechazo de ciertos cuerpos.

A través de discursos que legitiman a un sector y sumergen en el olvido al *grosso*, la condición de subalternidad se mantiene. No deja de ser parte del contexto nacional y latinoamericano de marginalidad múltiple y rechazo de las diferencias. Posturas excluyentes de singularidades y sordas ante la polivocidad, propician la reificación y perpetúan la situación de pobreza de los grupos subalternos, todo ello dentro del marco de un sistema capitalista y patriarcal que adolece de agnosia. En este sistema, con su cultura machista en la que hombres y mujeres son hacedores de ignominias que ponen en jaque las relaciones entre los diferentes, es preciso recordar que no solo las mujeres pueden sentirse privadas de voz (Beard, 2018). La sordera aplicada a las demandas de la periferia, del Sur, se extiende a las distintas subjetividades construidas que se considera representan un *handicap* para el desarrollo y la modernización. Así, los sujetos son desterrados del discurso, no se habla de ellos ni se escucha lo que tienen que decir.

La indiferencia, al ser productora de olvidos inducidos, coloca a las subalternidades en un *non-lieu*[27], en un no lugar que, a pesar de ser transitorio, se torna como permanente. En esos no lugares predomina la hostilidad y la

[26] De acuerdo con Modonesi (2012), “Gramsci sitúa jerárquicamente a las clases subalternas en la periferia de la sociedad civil, es decir como partes *integrantes* pero no totalmente *integradas*, de la relación de dominación que allí se gesta” (p. 6). Así, los grupos subalternos permanecen al margen y en el Sur, no asimilados del todo por el metarrelato occidental.

[27] Los no lugares, término introducido por el antropólogo Marc Augé, en teoría, “solo pueden producir relaciones efímeras y provisionales. Las personas que se encuentran en estos espacios se sienten ajenas, desvinculadas […] dan sensación de soledad, de individualismo, de no reconocimiento del otro” https://www.eneroarquitectura.com/la-importancia-del-no-lugar/

precariedad. La desmesura de la modernidad realmente existente lleva a la degradación de las singularidades y a la exclusión del espacio público de todo aquello que no encaje con los parámetros en boga. La sordera selectiva aplicada a la voz pública de ciertos grupos constituye un gesto de colonialidad que refuerza la idea de arrogada superioridad y delegada inferioridad de blancos hacia no blancos y de los varones respecto de las mujeres.

Los estereotipos prejuiciosos en torno a las mujeres prevalecen. Esta perspectiva de las cosas es tan antigua como el mundo mismo. Se encuentran tan arraigados en la cultura occidental que, incluso en la época actual, es posible ver la imposición de límites a las mujeres por el hecho de serlo. Ya no se diga de las mujeres indígenas. Bajo la idea de que los oyentes se sirven de estereotipos sociales para determinar cierto grado de credibilidad (Fricker, 2017), es que los estereotipos y prejuicios se han colocado como elementos que determinan si un discurso cuenta o no. La subjetividad de las mujeres indígenas fue construida de manera tal que su voz era, y continúa siendo, percibida como un susurro, carente de todo contenido e interés, portadora de una vaciedad que nada tiene que agregar al mundo.

A razón de que la pluralidad es la base de toda vida política y de que es la condición de la acción humana (Arendt, 2014), es posible afirmar que la voz de las mujeres en el espacio público es imprescindible. Con ella se construye y robustece la arena política. En la vida pública cada uno ocupa una posición diferente y es en eso que radica su riqueza. Las cosas son vistas desde una variedad de perspectivas a partir de la diversidad encarnada en las personas, de esto se infiere que la participación en la esfera pública de las mujeres dota de sentido la existencia misma.

Empero, la realidad histórica y el entorno actual son muestra del olvido y la indiferencia. El adjetivo de insignificante con el que muchas veces se tratan los reclamos y demandas de mujeres indígenas, busca restar importancia y significatividad a sus voces. Con ello, se lleva a cabo una injusticia epistémica (Fricker, 2017) debido a que se ataca la capacidad de expresión de la hablante.

Negar la voz pública constituye entonces una especie de violencia que invisibiliza a la par que infringe un golpe directo en la confianza intelectual del sujeto.

3.2.1 Control e instrumentalización

La colonialidad se mantiene vigente gracias a que en la sociedad se dio una sustitución de la acción por la burocracia (Arendt, 2014). Este gobierno impersonal que gestiona particularidades y construye subjetividades, negó las historias milenarias a favor de una historia universal que fue, y sigue siendo, la de Europa occidental, la de los conquistadores. La imposición de un *ethos* moderno a los indígenas, los perdedores de la historia que han vivido al margen desde hace más de quinientos años, los ha dejado desprotegidos y en el olvido.

El Estado, con sus políticas paternalistas y asistencialistas, lejos de acabar con la pobreza y la discriminación, las mantiene. A través de ellas se ejerce un control cultural en el que se ven las vidas de los dominantes, pero no de las minorías (Bauman y Leoncini, 2018). Situación que contribuye al establecimiento de cánones que designan lo que tiene valor y lo que no, que llevan a la anulación del Otro, al rechazo de las diferencias y a una ceguera ante la otredad que invisibiliza las subontologías construidas.

La exclusión del espacio público y de la toma de decisiones en materia política de los pueblos indios y mujeres indígenas reforzó su condición de subalternidad. A la par, afianzó su papel como mano de obra desechable e incapaz de producir y difundir conocimientos. Si bien las matrices de dominación y subordinación se establecieron en la época colonial, hoy día es posible ver la exclusión y el rechazo de pueblos indios y mujeres. Esto es muestra, según Beard (2018), de lo arraigados que se encuentran los mecanismos que silencian a las mujeres en la cultura. Estas, en la Antigüedad, no tenían que hacer pública su voz con extraños, debían relegarla a la esfera doméstica, pues se consideraba que no eran dignas del discurso público. Esta situación no es tan diferente hoy día. Lo mismo sucede con los pueblos indios, que son cosificados y vistos como individuos dispensables que nada tienen que aportar a la esfera pública y política.

El arraigo de prejuicios raciales en la imaginación social contribuye a que los discursos pronunciados por mujeres indígenas tengan menor grado de credibilidad que uno presentado por una mujer occidental. La primera no será digna de confianza epistémica (Fricker, 2017, p. 53) en comparación con la segunda. Esta disminución de credibilidad da como resultado una pérdida de confianza intelectual en el individuo, quien llega a considerar que lo que tiene que decir carece de valor. Al acumular experiencias en las que su voz es descalificada, la hablante interioriza los prejuicios y estereotipos que la colocan como un sujeto de conocimiento inferior y, con ello, su capacidad de acción se ve inhibida.

La relativa mudez de las mujeres en la esfera pública se ve reflejada en su privación general de poder. Esto no sólo forma parte de la ideología de una cultura distante en el tiempo, se trata, según Beard (2018), de una tradición de discurso de género que no deja de sucederse. Ante ello, se plantea la necesidad de reivindicar el derecho a hablar de las mujeres y, en general, de aquellos grupos que han sido excluidos de forma histórica del discurso público como seres portadores de voz y difusores de conocimiento.

Tener voz y que esta sea escuchada y tomada en cuenta permite reconstruir la política, posibilita el consenso y lleva a actuar juntos, a ejercer el poder. Para que esto sea una realidad, es preciso prestar atención a los discursos y tecnologías que, de acuerdo con Castro (2017), determinan lo que se es. Someterlas a un análisis hace evidente que han existido, y existen, grupos subalternos vejados mientras que una minoría dominante toma decisiones y domina la esfera pública. Las políticas coloniales, que también podrían ser consideradas como políticas de exterminio, al administrar las diferencias contribuyeron al establecimiento de un gobierno impersonal. El gobierno de nadie, esa burocracia sin rostro ha buscado llenar vacíos no a través de cursos de acción que produzcan beneficios reales a la población, sino mediante la ejecución de programas que producen cuerpos precarios y vulnerables.

La imposición de un orden que sobrepasa las voces silenciadas ensancha la brecha entre lo occidental y no occidental, entre lo moderno y colonial o, lo que es lo mismo, entre lo contemporáneo y lo no contemporáneo. Aunado a ello y de forma paradójica, anula y construye subjetividades. Esto, más que edificar la esfera social a partir de la alteridad, genera un vacío que abraza las ausencias de un sector significativo de la humanidad. El peligro de la construcción del Otro es definirlo. Al definir, se reduce el ser y la realidad misma. Se acotan las características y peculiaridades de los individuos, negándoles así la condición de personas. Con ello, se produce una reificación de sujetidades que permanecen doblemente ancladas, por un lado, a una vida laboriosa y, por otro, al proceso de producción.

Con la producción de subjetividades, parecidas entre ellas, lo que se tiene son cuerpos excluidos e individuos que viven en un precariato sin fin. Bajo la idea de progreso, desarrollo y modernización (Mignolo, 2016), se ha interpretado la historia y a los pueblos a lo largo de ella. Además, esta triada ha determinado el curso de las sociedades modernas que, si bien pretende mejorar las condiciones materiales de existencia del *grosso* de la población, lo que en realidad hace es favorecer solo a un reducido sector.

La tarea pendiente consiste, según Castro (2017), en hacer visible aquellas subjetividades y valores que el poder ha silenciado. Esto con el propósito de dar cuenta de la situación de desigualdad y marginalidad múltiple que se vive a nivel mundial, no solo en México. Misma que mantiene a miles en condición de subalternidad y bajo el imperio de fuerzas de mercado que propician una sociedad unidimensional y no la existencia de sujetidades que se reconozcan a sí mismas como únicas y capaces de hacerse aparecer en el espacio público.

3.2.2 Negación de la acción y construcción de subjetividades

El diseño de subontologías y la consecuente negación del ser de los así llamados indios, contribuyó a la disolución de identidades e, incluso, a que los mismos nativos rechazaran sus propias características en aras de la *blanquitud* impuesta

por occidente. La construcción del indio desde la península ibérica ha hecho de él no un sujeto de derechos sino un individuo al que, de forma sistemática y sistémica, se le ha negado la posibilidad de devenir ciudadano. La mirada occidental determinó y construyó nuevas subjetividades, no porque en la realidad fueran así, sino porque el *ego conquiro* así las designó, desde su muy particular lugar en el mundo.

La imposición de la *blanquitud* como *ethos*, como modo de vida que va más allá del fenotipo, fue la base para el ulterior desarrollo de la civilización occidentalizada en lo que hoy es América Latina. Ser blanco es sinónimo de ser moderno y civilizado. Si no se encaja en el modelo de *blanquitud*, entonces se permanece al margen. El proyecto de civilización así impuesto no tiene respeto[28] por las diferencias. Para Arendt (2014) "la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que solo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social" (p. 261). La ausencia de respeto hacia lo humanamente otro puede traducirse como negación de la alteridad que representa, lo que lleva al alejamiento del mundo común.

El distanciamiento del mundo provocado por la ausencia de respeto en la sociedad moderna erosiona el sentido de comunidad, trastoca la esfera pública y, por lo tanto, el espacio propiamente político. Es en la construcción de subjetividades que este alejamiento de la vida pública encuentra un punto de apoyo. Las imágenes estereotípicas a través de las cuales se clasifica a los individuos *qua* tipos sociales (Fricker, 2017) son la base de los prejuicios identitarios. En la época de la conquista se establecieron imágenes del indio. Los conquistadores adjudicaron ciertas características a los indígenas desde su muy

[28] El respeto, de acuerdo con Arendt (2014), "es una especie de <<amistad>> sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente" (p. 261). La lectura entre líneas de la anterior reflexión permite ver uno de los temas que le ocuparon a esta pensadora, a saber, la pluralidad. La consideración de los Otros sin importar su condición es necesaria por el simple hecho de que son humanos.

particular posición en el mundo, no porque fueran precisamente así. Los recién llegados a lo que hoy es América se arrogaron la facultad de señores y constructores de otredades, marcando así cuerpos y mentes de tal manera que siglos después es posible ver que la colonialidad va más allá de lo político.

Fue el estereotipo prejuicioso el que llevó a un sector de la población, al *ego conquiro*, a construir subontologías y a negar la capacidad de devenir humano de los habitantes del así nombrado Nuevo Mundo. Bajo la idea de que el Otro es un individuo de segunda, lo trataron como algo y no como alguien. Pasó a ser considerado como un ser superfluo e intercambiable, una subontología adecuada a medio para fines posteriores. Al ser vistos como seres sin razón, los indios experimentaron la degradación de su cualidad de personas y su credibilidad se puso en duda o, en el peor de los casos, les fue negada. Esta situación no dista mucho de la cotidianidad del siglo XXI.

Como hace quinientos años, aún se cometen injusticias testimoniales a razón de los prejuicios y estereotipos. La voz y opiniones de mujeres, indígenas y mujeres indígenas, no se toma con seriedad. La poca o nula credibilidad otorgada a ciertos hablantes a razón del tipo social al que pertenecen, provoca daños en su condición de sujetos portadores de conocimiento. Para Fricker (2017), la injusticia testimonial constituye una falta a la libertad discursiva. Se infiere entonces que no todos los individuos son considerados dignos de aparecer en el espacio público y de hacerse escuchar. Los prejuicios acotan la participación real en la esfera política de aquellos a los que se considera menos capaces y a quienes se les ha atribuido una menor credibilidad por el hecho de pertenecer a cierto grupo social.

Una injusticia testimonial puede desembocar en otro tipo de injusticia, sea esta económica, política o jurídica. Ejemplo tácito de ello es la situación a la que se enfrentaron, y se enfrentan, los grupos históricamente desfavorecidos y excluidos. Colectivos cuya dignidad ha sido trastocada no solo por las injusticias testimoniales de las que fueron objeto desde el siglo XV y XVI, sino que estas, a su vez, como una reacción en cadena, provocaron otros tipos de injusticias y

exclusiones. En suma, la injusticia se puede presentar en múltiples facetas de la vida de un individuo. Al ser persistente y sistemática, se torna como opresión (Fricker, 2017) que inhibe la acción y da paso a una potencial reificación.

La opresión, entendida como producto de los prejuicios (Fricker, 2017), se erige como moneda de cambio en una cultura como la mexicana en la que los indios siguen siendo vistos como invasores en su propia tierra y las mujeres aún son relegadas al ámbito privado. La negación de su participación en la esfera pública y en la toma de decisiones que esta demanda es constante. Relegarlos de los principales espacios económicos es una cuestión persistente. El silenciamiento de cosmovisiones otras y la ceguera creciente ante la pluralidad de formas de vida que se salen de los parámetros establecidos en la imaginación social gracias al *ethos* que representó la *blanquitud*, son solo una muestra de la exclusión múltiple y sistemática que, si bien inició hace quinientos años, continúa vigente.

Infligir en los subalternos un daño en cuanto sujetos portadores de conocimientos es una situación que representó, y representa, un ataque directo a su ser personas. Denigra a los individuos a la par que los mantiene como seres de segunda, sin capacidad real de expresión y a quienes se les niega la escucha de su voz en la esfera pública. El hecho de que los prejuicios vayan de la mano con imágenes estereotípicas y pasen las más de las veces desapercibidos (Fricker, 2017), se debe a lo arraigado que se encuentra. La normalidad con la que es percibida la exclusión y marginalidad ya no causa asombro. Los estereotipos, con los años, han reforzado la condición de subalternidad de mujeres e indios. Situación que se presenta como favorecedora para el pequeño sector que ostenta el gobierno y se encarga de la gestión impersonal de las diferencias y los asuntos públicos.

La intencionalidad o, dicho de otro modo, lo que está detrás de la negación de las diferencias, es la pretensión de homogeneizar el mundo. La homogeneización, a decir de Castro (2017), es vertical; es decir, se produce de arriba hacia abajo. Situación que propicia el debilitamiento de la política y la creación de desiertos que dejan de ofrecer oasis de pluralidad y diferencia. Las

injusticias testimoniales que se infringen en los cuerpos de los Otros, de los nativos, de las mujeres y aquellos a quienes se considera como inferiores desde el punto de vista humano, son muestra de lo erosionado y vacío que se encuentra el espacio público.

3.2.3 La indiferencia como autoprotección

En la cotidianidad se asumen posturas de distanciamiento e inacción respecto de los asuntos públicos. Esta postura ante el mundo común es muestra de que prevalece una sociología de la inacción, que se hace manifiesta en la falta de asombro ante las injusticias múltiples perpetradas en cuerpos vulnerables. La petrificación de los individuos al mantenerse como espectadores y no actores ante el malestar existencial que muchos viven es señal de indiferencia frente a la alteridad. La ausencia de responsabilidad ante el Otro[29] se evade, distribuye o delega de manera tal que se reduzca el impacto a nivel personal de la misma. Situación que permite ocultarse bajo la armadura del anonimato y ejercer una ceguera ante la realidad lacerante.

En la época actual prevalece la autocensura, por no decir una ausencia voluntaria o una despersonalización autoinducida al aceptar el sistema tal como es. Al formar parte de un contrato no escrito pero conocido por todos, se comparte la idea de que el trabajo es la actividad propia de sociedad moderna. Bajo esta tesitura, la acción es desplazada. Se opta por la inacción dentro de un entorno marcado por olvidos inducidos de aquellos elementos que constituyen una anomia para el orden vigente. Esta situación, más que ser excepcional, se presenta como constante.

Vistas como un obstáculo para el progreso inminente que acompaña a la modernidad americana[30], las subalternidades viven en situación de marginalidad

[29] En el marco de la modernidad efectiva se olvida que “el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre” (Jonas, 1995, p. 172). Con ello, se deja atrás el respeto hacia las otredades y se produce un distanciamiento respecto a la esfera de los asuntos humanos.

[30] De acuerdo con Echeverría (2011), existe un distanciamiento entre “la modernidad prevaleciente hace un siglo (la ‘europea’) y la que domina actualmente (la ‘americana’)” (p. 88).

creando a su vez nuevas condiciones para la desigualdad. Dicha modernidad, no busca otra cosa que individuos atomizados, pragmáticos e inactivos en la esfera pública. Seres que se limiten a las actividades de producción de objetos que hagan habitable el mundo; es decir, trabajadores y no sujetos de acción. Gente que, por otro lado, se ocupe de mantenerse con vida desempeñando la siempre repetitiva tarea que constituye el laborar, dejando así a un lado su potencialidad de devenir actores.

El voto por la apoliticidad, de acuerdo con Echeverría (2011), es muestra de enajenación. Es símbolo de una despersonalización latente. Constituye una muestra del distanciamiento de la realidad, un alejamiento de la esfera pública y el olvido de las relaciones con otros Otros. Además, decanta en la pérdida del sentido de comunidad y en la indiferencia ante la máxima arendtiana de que la política precisa de la pluralidad. Con ello, se deja a un lado la idea de que el poder requiere, para ser, del trabajo en conjunto, de la unión de los unos con los otros y los diversos.

La abstinencia para ejercer dos de los elementos constitutivos de la condición humana que hacen posible la existencia de la política, a saber, acción y discurso, propicia la erosión del espacio público, el sedentarismo y la despersonalización. Situaciones que llevan a la venida prematura del desierto y el vacío, donde las voces silenciadas son miles y los lugares periféricos se olvidan. De acuerdo con Echeverría (2011), la reflexión en torno a la vida pública es reprimida. Existe una negación de las voces, no se permite que estas sean escuchadas, no si lo que pretenden es interpelar al sistema dominante.

La primera permanece como proyecto que no se realizó por completo y, la segunda, se encuentra en la realidad efectiva. Si bien ambas comparten la idea de desarrollo y modernización a través de la técnica, la modernidad americana se caracteriza por el progresismo sin trabas y un practicismo descarnado. Como modernidad capitalista guiada por la idea de abundancia, es madre de seres enajenados que se mueven en la ambivalencia del mundo moderno que, por un lado, mejora las condiciones de vida de ciertos grupos y, por otro, mantiene en la pobreza a miles de individuos cuyas demandas no son escuchadas y su presencia en el espacio público es invisibilizada.

Lo anterior es muestra de la enajenación provocada por la primacía del sistema económico moderno capitalista por sobre las demás esferas de la vida social. La reificación que resulta del capitalismo subyuga a los individuos y estos inhiben su accionar al interior del espacio público. Si bien hoy día se está informado, se es indiferente ante la vida pública y política. Por esta razón, la inacción continúa. El *grosso* de la población permanece en el papel de mero espectador ante la opresión, invisibilización y negación de sujetidades.

Varados en el sendero de la inacción y la indiferencia ante la marginación, los individuos son espectadores. La indiferencia como mecanismo de autoprotección ante un sistema que invisibiliza a aquellas alteridades que lo interpelan, es una postura que adoptan cada vez más individuos. La tendencia a la inacción en el espacio público que caracteriza a la sociedad moderna se ve reforzada por la aplicación de prejuicios y estereotipos para clasificar individuos, atribuirles mayor o menor credibilidad y salir, o no, a la defensa de sus reivindicaciones.

La presencia de un gran número de individuos en un mismo espacio modifica el compromiso individual y lo hace más ligero (Bauman y Leoncini, 2018). Dicho de otro modo, la responsabilidad de actuar se reparte, o se evita, y se pasa a ser un espectador más en el teatro del mundo, cartografiado por la marginación, desigualdad y pobreza. La asunción de la indiferencia ante la marginalidad múltiple es un síntoma de despersonalización. Constituye un alejamiento de las facultades de discurso y acción. En suma, es muestra de la ausencia de respeto hacia lo humanamente otro.

Para Fricker (2017) la marginación es una idea político-moral. A través de ella, se niega la participación a los sujetos en la esfera pública. Pero no solo eso, de forma implícita, se ataca su capacidad de acción. Esta marginación hace de él un individuo que vive fuera y en la periferia. Lo coloca como un *outsider* que se encuentra al margen de la construcción de significados sociales colectivos. Mismos que pueden ser favorecedores para su condición o para reivindicar su posición en el tejido social del que, hasta ese momento, se ve excluido.

Dicha marginación, es experimentada de formas diversas y en distintas esferas. Se puede estar marginado en una parcela de la vida, no así en otra. El problema mayor se presenta cuando esta es sistemática y sistémica, cuando las parcelas de exclusión son cada vez mayores y los momentos en los que se experimenta la misma son constantes. Marginación y subordinación, a decir de Fricker (2017), van acompañadas de un *handicap* cognitivo y expresivo que coloca al hablante en posición de desventaja respecto a quien ha fijado las reglas. Esta situación, que es posible gracias a la aplicación de prejuicios, dificulta la acción y participación, en el peor de los casos, la imposibilita.

La frecuencia con la que son aplicados los prejuicios residuales se debe a la indiferencia que impera en el mundo ante lo público y a lo ajena que resulta la política. Se vive en un contexto cargado de prejuicios, en un entorno plagado de injusticias e invisibilización en el que resulta más cómoda la inacción que la participación real en la gestión de los asuntos públicos. Bajo este marco, se antoja necesaria la redefinición de las relaciones entre las administraciones gubernamentales, los grupos subalternizados y la ciudadanía en general. Tarea que requiere del trabajo conjunto y no de manejarse con ceguera y sordera ante aquellos que trasgreden la norma.

La sordera selectiva ante aquellos que alzan la voz provoca injusticias testimoniales. Según Fricker (2017), las injusticias testimoniales inhiben la formación de la identidad, lo que constituye un ataque a la personalidad. Esto, además, se ve reflejado en la disminución de su participación como miembro activo de una comunidad. Sin embargo, el golpe más fuerte hacia su sujetidad es hacer de él un individuo con una vida laboriosa, preocupado por la necesidad y que, a la par, está sometido a la reproducción sin fin del proceso de trabajo. Situación que inhibe la potencialidad de devenir actor y transformar la esfera pública al tiempo que invisibiliza la pluralidad humana.

Lo que llama “pensamiento”, es decir, el contenido de su mente, ¿no se ha desarrollado a través de otras personas? Lo que llama “pensamiento” ¿no incluye el lenguaje, y el lenguaje no es algo que se comparte por definición? Sé de buena fuente que no existe el lenguaje privado. ¿Cree acaso que habría adquirido la autoconciencia necesaria para describir esta famosa asimetría entre su propia mente y la de los demás si no fuera un ser social, si no hubiera tenido ningún contacto con los demás? ¿Realmente cree que existe “yo” sin un “tú”? ¿Cree que su mente puede existir sin su cuerpo o sin los cuerpos y las mentes de los demás?

Siri Hustvedt, *Recuerdos del futuro*

CAPÍTULO 4. INVISIBILIZACIÓN DE LA OTREDAD

> El significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración. Hannah Arendt.

> Respetar a otro no es controlarle en una categoría, definición u opinión inamovible sobre lo que es, sino, más bien, aceptar que se ignoran elementos fundamentales de su ser. Héctor Sevilla.

4.1 La contemporaneidad de lo no contemporáneo

La cuestión indígena se relaciona con la identificación y el reconocimiento del indio y de su presencia tanto en el pasado como en el presente. De ahí la urgencia de no concebirlo solo como un ser propio de otro tiempo. Esto implica hacer visible la existencia de interpretaciones múltiples que van más allá de lo occidental, a pesar de que no se consideren actuales y sean vistas como pretéritas. Bajo la idea de que existen épocas que se suceden unas a otras y, en ese sucederse no se diluyen, sino que se transforman entre sí, es posible hablar de una continuidad, de la contemporaneidad de lo no contemporáneo, de habitantes de un pasado que cohabitan en la actualidad. De acuerdo con los parámetros de la modernidad realmente existente[31], algunos viven en tiempos pretéritos en cuanto a tradiciones y modos de ser se refiere y; sin embargo, comparten un presente representado por el espacio en el que se encuentran.

El problema de la contemporaneidad de lo no contemporáneo reside en la negación de presencias, en su invisibilización, silenciamiento y olvido a causa de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Por ello, es necesario no perder de vista que, como señalan Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), las relaciones coloniales de poder van más allá de lo económico y político, llegan al plano epistémico. Dicho dominio sobre las formas de conocer requiere ser reinterpretado y resignificado para arribar al encuentro con el Otro y enfrentarse

[31] La modernidad realmente existente no es ni racional ni igualitaria. El mundo moderno es desigual. En él, el diálogo no constituye un eje rector. Es, más bien, una modernidad en la que el egoísmo y la no fraternidad son características. Una modernidad que pretende ser ilustrada pero no lo es, se aleja del principio kantiano de servirse de la propia razón para conducirse en la vida.

así a pensamientos diferentes, a modos de ser otros que enriquezcan y hagan posible el mundo común.

El escenario de la contemporaneidad precisa del reconocimiento de las relaciones de interdependencia. De vínculos entre generaciones marcadas por la continuidad y discontinuidad; esto es, por prácticas y conocimientos compartidos y otros más que son tan disímiles que, a la postre, causan escisiones. Así pues, la continuidad entre pasado y presente necesita de la identificación de los elementos pretéritos que persisten en la cotidianidad, en el día a día del siglo XXI y que no dejan de sucederse para, con ello, dejar en claro que el tiempo es poliédrico (Sevilla, 2016). Las distintas facetas que coexisten en el mundo compartido son las que enriquecen el tejido social. Negarlas implica borrar una parte de la realidad, así como a las personas que forman parte de ella.

Dado que el tiempo tiene múltiples caras, se habita lo que aún no sucede y lo que no deja de sucederse. La coexistencia del pasado y el presente, de la tradición y lo moderno, es una realidad ante la cual se asume una ceguera que no deja ver la pluralidad de modos de vida. Situación que decanta en la negación constante de la contemporaneidad de lo no contemporáneo y deja al margen a cuerpos precarios, los invisibiliza y condena al olvido. La copresencia de vencedores y derrotados se ve acompañada de modos de recordar distintos que dan como resultado interpretaciones diferentes tanto de la historia como de la realidad circundante.

Para Echeverría (2011), las formas tradicionales son necesarias en toda civilización. Empero, la práctica de olvidos inducidos las deja en segundo plano pues se ve en ellas modos de ser anacrónicos que no aportan nada al mundo moderno, que concibe al desarrollo como una línea recta, como el camino a seguir por todas las culturas[32]. La existencia de posturas unidimensionales y

[32] A decir de De Sousa (2015), “el dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía en cuanto concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo” (p. 117). En consecuencia, es posible decir que la modernidad realmente existente es la que fijó

excluyentes que llevan al vaciamiento de lo social y a la pérdida del sentido de comunidad en aras de la homogeneización de la población, decanta en la erosión de la pluralidad y en el rechazo de lo humanamente otro.

Bajo esa tesitura, se ejerce un escepticismo misantrópico (Maldonado-Torres, 2007) que fija la existencia de sujetos dispensables o, lo que es lo mismo, seres intercambiables y superfluos ante cuya humanidad se presenta una duda permanente. Dicha postura, además, concibe que el progreso no es para todos y los derechos humanos no se aplican por igual porque unos son naturalmente superiores que otros. Las subontologías o subalternidades que surgen de ello son condenadas a una marginalidad múltiple que, a la larga, termina en su negación e invisibilización a pesar de que su presencia se haga notar. Esto es muestra de que no todos los cuerpos tienen la misma importancia ni merecen igual reconocimiento.

Las imágenes construidas por la modernidad y arraigadas en la imaginación social tienen tal fuerza que son capaces de borrar la vergüenza de los individuos. Entendida esta última como un estímulo en el que se apoya la consideración hacia los otros y hacia sí mismo, al no tenerla, se es capaz de ejercer violencia extrema en el cuerpo de los Otros y de invalidar formas de ser en el mundo. Dichas imágenes han propiciado que ciertos cuerpos se encuentren más expuestos que otros. El cuerpo, como significante y no como significado, es un lugar de exposición que permite estar en relación con otros Otros. Así pues, es a través de él que se experimenta en un primero momento el rechazo y la opresión.

Al formar parte de una relación desestructurada respecto de los Otros, se es susceptible a ser visto siempre de distinta manera. Como individuos desnudos en el mundo y expuestos a las miradas de los diferentes, se vive entre la construcción y deconstrucción constante. La exigencia de ser visto se traduce como una necesidad antropológica de aspirar a la autoreferencialidad, a

---

la concepción del tiempo lineal y, a partir de ella, estableció un punto de llegada para todas las naciones que se precien de ser desarrolladas.

pretender consolidarse como el centro. Empero, no todos alcanzan esa posición. En la esfera pública aparecen cuerpos que importan y otros que se invisibilizan. Con ello, se da una distinción de rango y se afinca el deseo de anteponerse a los demás, de estar por encima de los que se considera son inferiores y que, por tanto, no tienen que ser mirados[33].

Invisibilizados y excluidos, fuera de los cánones de la *blanquitud*, es como viven miles de individuos. Esta tiene que ver con rasgos éticos, con el comportamiento y no tanto con las características físicas. En palabras de Echeverría (2011), "la *blanquitud* no es en principio una identidad de orden racial […] incluye sin duda […] otros rasgos más decisivos, que son de orden ético, que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de sobrevivencia" (p. 11). Lo que está detrás de esto es la asimilación de la nueva normalidad impuesta durante el colonialismo. Arropar conductas para ser parte de la modernidad realmente existente y del sistema capitalista, que exige seres que lleven una vida laboriosa y trabajadores anclados a la producción a tal punto que dejen a un lado su ser personas, capaces de incidir en la esfera pública y actuar, se tornó como un imperativo.

Siguiendo este orden de ideas, se infiere que la identidad ideal del ser humano moderno requiere de cierta apariencia blanca a pesar de no serlo en cuanto a físico se refiere. La asimilación y ejercicio de la *blanquitud* es lo que lleva a la invisibilización de modos de ser otros que no encajan con la idea de occidente y su visión desarrollista y moderna a la que tienen que aspirar todos los individuos, independientemente del lugar que ocupen en el mundo. El carácter fragmentario de la historia de los grupos invisibilizados exige el rescate de aquello que fue negado o no escrito, de lo que no se dijo o se olvidó. Es así como recuerdo,

[33] Uno de los problemas con la voz de los Otros es que muchas veces no quiere ser escuchada y llega, incluso, a negarse. Se olvida que ante el Otro "no sólo debo colocarme en pie de igualdad y con el cual debo mantener un diálogo, sino que tengo la obligación de <<ser responsable de él>>" (Kapuscinski, 2016, p. 19). Prevalece la arrogancia y la idea de superioridad que viene acompañada del desprecio por las alteridades que son denigradas y humilladas. La hostilidad frente a la otredad lleva a su segregación del espacio público y, en otros casos, a su invisibilización.

memoria y tradición cobran un papel protagónico en la comprensión de la marginalidad múltiple y el precariato sin fin de las subalternidades.

Observar la historia desde lo no relatado para iluminar el presente es una deuda frente a los condenados de la tierra. Aquellos Otros que no son vistos como alteridad sino como subalternidad a causa de la estructura de la colonialidad del poder basada en la clasificación por motivos de raza, género y trabajo[34]. Según Maldonado-Torres (2007), existe una "diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable" (p. 146). Por esta razón, no se reconoce el sentido ni la relevancia de la diferencia ontológica y, por lo tanto, tampoco se toma en cuenta la diversidad epistémica de las subalternidades, haciendo de ellos individuos invisibilizados cuyo grito es ignorado.

La negación de la contemporaneidad de ciertos individuos está ligada a la modernidad, al progreso y al desarrollo, elementos que originan una concepción lineal del tiempo. Bajo esta visión, se define siempre un punto de llegada dentro del cual la diferencia entre los seres es silenciada e incluso rechazada y negada. La conceptualización del tiempo y la designación de occidente como el espacio al que es menester emular para arribar al progreso representa, por un lado, la descalificación y exclusión de espacios alternos y, por el otro, la negación de la heterogeneidad de la vida. Se deja atrás la idea de que la copresencia social es el fundamento de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. De aquello que está presente pero no se considera propio del ahora. Es decir, de situaciones que se dan hoy, pero son decimonónicas y están cargadas de anacronismos que ya

[34] De acuerdo con Quijano (2007) "en el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación" (p. 117). A partir de ellas, los capitalistas acentúan las diferencias de la raza y el género en relación con el trabajo para mantener el control del poder y su posición privilegiada en la toma de decisiones.

no responden de forma cabal a las necesidades actuales y requieren ser repensadas y resignificadas.

Reconocer el vacío implica visibilizar la presencia de la tradición dentro del mundo moderno. La necesidad de reconocerse limitado y aceptar cierta ignorancia ante lo conocido y lo no conocido, lleva a tener presente que siempre se presentan amenazas en el mundo como existencia, por ello, es menester no inhibir la capacidad de acción y crítica ni delegar la facultad de decisión a otros. Caer en la inacción es alejarse de los diferentes y distanciarse de la realidad. Es olvidar que lo privado se ha llevado a lo social y que lo que otrora permanecía oculto ya no lo es hoy. De ello se infiere que la política no es ni puede ser estática y, menos aún, vertical. El cambio constante y la pluralidad dan sentido a las relaciones colectivas, mismas que precisan de la ética como elemento para poner en cuestión toda pretensión de verdad e interpelar las decisiones arbitrarias que no respeten derechos ni libertades.

La realidad es lo que es gracias a la sincronía de lo contemporáneo y lo no contemporáneo. Un examen de la historia da cuenta de que esta se debe a la presencia de otredades, singularidades que añaden algo nuevo al mundo desde su posición en él y hacen posible la construcción de interpretaciones múltiples de la misma. Rememorar el pasado pretérito para reflexionar sobre el presente y redireccionar el futuro, es una tarea que guarda relación con la acción política que busca modificar la manera de entender y hacer políticas. Develar el pasado, no encubrirlo y romper con la idea de linealidad[35], es abandonar la inacción y la insensibilidad ante el grito de los Otros. La reflexión sobre los asuntos públicos implica volver hacia atrás para comprender el presente, que guarda en sí mismo el germen de un pretérito que no deja de sucederse[36].

---

[35] De acuerdo con De Sousa (2015), “la lógica de la monocultura del tiempo lineal, es confrontada por la sociología de las ausencias con la idea de que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo” (p. 117). Así, se reconoce la existencia de temporalidades diferentes y no solo la impuesta por occidente.

[36] Para Dilthey (1986), “en realidad, aquello que en una situación actual se experimenta como el sí mismo, no se reduce a esto más que en mi abstracción. En realidad me es consciente como

Transformar la dinámica de lo político a través del reconocimiento de aspectos culturales diversos, implica aceptar que de manera histórica se ha rechazado y vilipendiado a seres a quienes no se les reconoce su cualidad de ser humano y, con ello, se ha negado su derecho a tener derechos. Es dar cuenta que la modernidad realmente existente[37] se preocupa más por el capital y el incremento de la tasa de ganancia que por el respeto de lo humanamente otro. En un entorno así, la despersonalización es el eje rector en la vida de los individuos. Un *damné* dentro de un mundo que está estructurado sobre el no reconocimiento del *grosso*, es un individuo que pierde su sujetidad.

La despersonalización, entendida como la ausencia de respeto hacia lo que se estima que carece de valor, implica ausencia de pensamiento en torno a la alteridad y es muestra del olvido de la vergüenza y la mesura. La minimización personal y la pérdida de sujetidad van de la mano. En una situación así no hay cabida para lo humanamente otro. Se permanece anclado a la labor y al trabajo, a la necesidad y a la repetición. Bajo este panorama, en el que no existen posibilidades de abundancia para todos ni una emancipación real respecto de la naturaleza y los Otros, la modernidad se mantiene en potencia, como una narrativa degradante de las subalternidades, hacia los invisibles, esos individuos históricamente excluidos y silenciados.

Un análisis de la realidad efectual permite decir que el espacio público se erosiona cada vez más a razón de la negación de sujetidades. Lo que prevalece hoy día es una sujetidad enajenada que se anula a sí misma en el marco de la modernidad efectiva. La enajenación, entendida según Sevilla (2016) como un

---

aquello mismo cuyas vivencias se extienden desde el presente hacia el pasado y que tiende al futuro a través de la voluntad y la fantasía" (p. 136). Si bien la historia se construye en el presente y gracias a las voluntades de los individuos, esta precisa de una revisión del pasado para construir al sí mismo que habitará el futuro.

[37] Dado que la modernidad como proyecto está inconclusa, es que "de esta inconsistencia de la modernidad realmente existente […] saldría precisamente la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales" (Echeverría, 2011, p. 26). La presencia simultanea de lo tradicional y lo moderno refuerza la idea de la contemporaneidad de lo no contemporánea. La modernidad ilustrada, al mantenerse en potencia, lleva a que en la realidad efectual coexista lo moderno y lo tradicional en un mismo tiempo y espacio.

proceso de sometimiento que condiciona el pensamiento, hace posible hablar de sociedades e individuos despersonalizados.

Tanto individuos como sociedades despersonalizadas necesitan repensar el mundo y no solo asumirlo. Resignificar la lógica de la política, pensar que lo diverso está implícito en el espacio político y público, implica no perder de vista que la relación con los Otros es necesaria para llegar a planos de organización. La multiplicidad de saberes como motivo para cambiar la existencia constituye un punto de partida en el largo camino de la visibilización y el reconocimiento de las subalternidades, aquellos individuos que viven entre la tradición y lo moderno. La contemporaneidad de lo no contemporáneo es el escenario en el que se desenvuelve la sociedad del siglo XXI.

4.2 Matrices de dominación y subordinación: entre la ausencia y el olvido

La colonialidad del poder, del saber y del ser son elementos constitutivos de las matrices coloniales que dominan y subordinan a aquellos individuos construidos como subalternidades durante el colonialismo. La lógica colonial niega el ser de los pobladores del llamado Nuevo Mundo. El escepticismo misantrópico es ciego ante la humanidad y capacidad de raciocinio de indios, negros y mujeres, individuos a los que se niega una existencia digna. Existen parámetros impuestos por matrices de poder que clasifican y dividen a la población en ontologías y subontologías. Con esta división se produce una geopolítica del conocimiento que relega saberes que no se apegan al método científico avalado por la modernidad, así como a los sujetos portadores de dichos conocimientos.

Las matrices coloniales de poder, dejan en claro que no todas las existencias tienen el mismo valor. La matriz moderna/colonial y la dominación que le es inherente genera sujetos sujetados, individuos subalternos que habitan la periferia y son marginalizados por políticas que se aplican en sus cuerpos y que se apropian de sus regiones. Son cursos de acción que despersonalizan porque

no respetan aquello que es diferente y que, se cree, representa un desequilibrio en el orden temporal y espacial establecido por occidente quinientos años atrás.

El metarrelato occidental que da pie a olvidos inducidos respecto de las voces portadoras de saberes excluidos y negados, se afianza en las matrices coloniales de poder que establecen jerarquías y subordinan a la población no blanca. Es así como Europa erigió un escepticismo misantrópico que adjudicó un no pensar a los nativos habitantes de la periferia, a la que se le habla, pero no se le escucha. El genocidio indígena, la esclavitud y el racismo, son muestra de la postura asumida por el *ego conquiro*: el colonizador se erige como dueño y señor del medio y del discurso público. Además, hace de las diferencias un elemento peyorativo que impide el trabajo en conjunto y no ve en la pluralidad la característica de la vida política.

A razón de lo anterior, se soslaya que la realidad incluye también experiencias sociales e históricas distintas a las de Europa. Se olvida que se vive rodeado de anacronismos, entre el otrora y el ahora. La coexistencia del pasado y el presente, de grupos cuya visión de la realidad histórica y circundante tiene un trecho de distancia, deja ver que el camino no es lineal. Por el contrario, se compone de una heterogeneidad histórico-estructural[38]. Concebir una única manera de interactuar y ver el mundo constituye una visión pobre e incompleta de la existencia social ya que los movimientos de los individuos no son unidimensionales, sus acciones son múltiples e infinitas. A través del proceso de homogeneización se busca la conversión del Otro. El sometimiento y dominación del indio, del Otro diferente, hace de él no un alguien con identidad propia sino un subalterno a quien han desterrado de su propia tierra. Como ejemplo de esto,

[38] Según Quijano (2007) “una totalidad histórico-social *es* un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social” (p. 104). Por ello, la ceguera y sordera ante el mundo y frente a los sujetos de enunciación que habitan el Sur y a los que se niega un rostro, es muestra de insensibilidad ante la cotidianidad. Misma que demanda ser resignificada a partir de las ausencias para crear alternativas y reconocer la otredad y la diferencia.

el discurso de la Comandanta Esther pronunciado en el Congreso de la Unión, en torno a la situación de las mujeres indígenas:

> Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión. Sufrimos el olvido porque nadie se acuerda de nosotras. Nos mandaron a vivir hasta en el rincón de las montañas del país para que ya no lleguen nadie a visitarnos o a ver como vivimos […] también sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacimos por que [sic] no nos cuidan bien. Como somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, como vivir nuestra vida. A nosotras las mujeres indígenas, nos burlan los ladinos y los ricos por nuestra forma de vestir, de hablar, nuestra lengua, nuestra forma de rezar y de curar y por nuestro color, que somos el color de la tierra que trabajamos (Enlace Zapatista, 2001).

Esto es muestra de que prevalecen cursos de acción en los que el reconocimiento de la alteridad no es el eje. Por el contrario, niegan, invisibilizan y mantienen en el olvido a las otredades. Esta situación constituye una constante en la manera de hacer política y gestionar los asuntos públicos en México. Se deja atrás la idea de que política y ética van de la mano. De ahí que no se alcance a comprender que el ejercicio del poder no se trata de la exclusión de las múltiples singularidades sino de tender puentes entre ellas. De construir esquemas de pensamiento que posibiliten la discusión y unión a partir de las diferencias en el marco de un mundo hospitalario con el indio y con el blanco.

Los olvidos inducidos contribuyeron a colocar al nativo como un *outsider*. Como si la tierra que habita no fuese suya e, *ipso facto*, pasara a ser propiedad del recién llegado. La ética seguida en el Nuevo Mundo si bien en un primero momento fue una excepcionalidad, a la postre se constituyó como normativa.

Basado en la negación ontológica y en una subalterización tal y como plantea Maldonado-Torres (2007), el colonialismo amenazó la otredad de los Otros, sus diferencias y las particularidades encarnadas en los cuerpos vulnerables con vidas precarias. Individuos que, a partir de ese momento, fueron designados como habitantes del Sur, vistos en condición de subalternidad dentro de un entorno de subdesarrollo permanente que los separa cada vez más del denominado Primer Mundo.

El diseño de una cartografía cognitiva excluyente que determina a unos como poderosos, en el centro, y a otros como los menos favorecidos, en la periferia, da lugar a espacios basados en relaciones de subordinación y resistencias constantes. Dicha cartografía descalifica las voces de los subalternos y sus historias, que han sido silenciadas y catalogadas como no saberes. Esta situación fue posible gracias al soporte de las matrices de dominación y subordinación. Al invisibilizar las diferencias y contribuir al distanciamiento de la visión arendtiana de la política, entendida como la unión de los diversos dentro de un mundo que separa y une, establecieron un diálogo jerarquizado en el que unos son más iguales que otros. A los grupos históricamente marginados y excluidos no se les otorga la posibilidad real de decisión y menos aún de participación en la esfera pública.

Superar la tensión creada por las matrices de dominación y subordinación, entre dominantes y subordinados, requiere la visibilización de la diversidad. Despertar de los olvidos inducidos y resignificar la acción como el elemento clave para transformar la realidad y crear nuevos horizontes en los que la convivencialidad entre seres plurales sea una constante y no una excepción, lleva a pesar en la necesidad de un acercamiento a las alteridades. La apertura respecto a los Otros, así como la no indiferencia frente a la condición de marginalidad múltiple en la que se encuentra el Sur, se antoja necesaria para resignificar la política y las relaciones sociales.

Las formas sociales implantadas por las matrices de poder como medio para la homogeneización de la población afectaron la construcción de sujetidades. En el

marco de la modernidad efectiva, de acuerdo con Echeverría (2011), los sujetos se encuentran enajenados. Es decir, como seres cuya capacidad de acción y discurso experimenta una merma. Un individuo a quien le es negada la injerencia en la esfera pública para tratar asuntos que le competen, pasa a ser una subontología sin posibilidad real de trascendencia. En un escenario como este, se asume lo dado, no se cuestiona el mundo en que se vive y, menos aún, la colonialidad que impera en él.

La sociedad en la que la sujetidad de los sujetos se encuentra comprometida y cosificada, es una sociedad no de actores sino de seres enajenados y despersonalizados que experimentan una neutralización de su pensamiento político. Un individuo enajenado es visto como algo y no como alguien. La enajenación, que lleva a la pérdida de voluntad y subordinación, decanta en la merma de la libertad prometida por los discursos modernos. Al ser la modernidad capitalista cómplice de la explotación, deja ver su incapacidad de responsabilizarse ante los múltiples casos de violencia, abuso, pobreza, discriminación, invisibilización y olvido de los que son objeto las subalternidades que ella misma ayudó a construir.

La abdicación a la dignidad en aras de la pertenencia al mercado encuentra su base en que en la época moderna la enajenación actúa en todos los ámbitos de la vida (Echeverría, 2011). Un mundo teatral, escenificado, con individuos que representan un papel elegido no por ellos mismos sino por el mercado, se presenta como abrumador e insoportable en cuanto es cuestionado; de otro modo, es ideal para la inacción. Así pues, se vive, en una paradoja. Por un lado, los individuos se encuentran enajenados y supeditados a los designios del sistema capitalista mundial y, el por otro, son personas en potencia, con la capacidad de transformar el espacio público a partir de sí mismas.

A pesar de esa ambivalencia, la modernidad se ha impuesto. Vista como el camino único para mejorar las condiciones materiales de existencia y dejar atrás la tradición, considerada como atrasada, propia del pasado y que no tiene nada que ofrecer en la actualidad, la modernidad efectiva contribuye a la cosificación

de la sujetidad de los individuos que tienen una cosmovisión diferente a la occidental. Al asimilar el *ethos* impuesto por la modernidad realmente existente, no hay cabida para la autoconservación de una identidad que permita afianzarse a la tradición y al sentido de comunidad, elementos que se dejan atrás para abrazar lo moderno y el individualismo. El mundo latinoamericano, al sacrificar valores y cosmovisiones a razón de la asimilación del modo de vida europeo, lo que hizo no fue sino someterse a sí mismo a los designios de ese lugar al que veían como inasequible, lejano y, al mismo tiempo, susceptible de ser emulado.

La imposición del *ethos* de la *blanquitud* lleva a una creciente despersonalización. El alejamiento del Yo para asimilar las características del Otro universal, contenidas en el metarrelato creado por occidente, implica la pérdida de sujetidad de los individuos racializados, a quienes se concibe como un no-ser a causa de su supuesta ausencia de racionalidad. Situación que lleva a la negación de su presencia en el espacio público, conduce a la invisibilización de su acción y decanta en el olvido de su existencia.

Si bien el olvido es ineludible, cuando este es inducido para dejar a un lado a ciertos grupos, se torna perjudicial para la convivencia con los Otros. Por ello, recordar y traer a la memoria aquello que se pretendía bloquear, se antoja necesario para resignificar la presencia de la alteridad en la cotidianidad. El olvido propiciado por las matrices de dominación y subordinación atrasa la tarea de plantar cara a la realidad de muerte, a la cotidianidad violenta que invisibiliza y niega la existencia de sujetidades otras, manteniéndolas, en el mejor de los casos, en potencia.

Sacar a la palestra que la instrumentación de la razón por parte de la colonialidad del poder trajo como consecuencia paradigmas distorsionados de conocimiento, es un deber ético. Es dar cuenta que la construcción de la idea de Latinoamérica resultó funcional a la autoridad colonial y desfavorecedora para las existencias múltiples que fueron consideradas como atrasadas e ignorantes. La modernidad efectiva, al negar la contemporaneidad de la tradición, invisibiliza la presencia de las subalternidades y niega la coexistencia de la alteridad encarnada en los

pueblos indios, en las mujeres y en todos aquellos individuos que han experimentado marginalidad múltiple a lo largo de la historia.

Occidente como sujeto universal que domina y reduce al Otro a un no-ser, se ha encargado de perpetuar, como señala Castro (2017), mecanismos epistemológicos y de poder que excluyen y someten a expensas de que el colonialismo formal haya terminado. La idea del progreso en línea y como meta se ha extendido a raíz de la modernidad. Aquellos que no se acoplen a esta lógica quedan fuera, al margen, sin posibilidad de ser parte del mundo moderno, occidental, blanco, desarrollado y civilizado.

Latinoamérica, como producto discursivo de occidente, permite ver la ambigüedad y ambivalencia de los fenómenos modernos. La modernidad, si bien representa una ruptura o discontinuidad frente a lo tradicional, no logró romper su relación con la colonialidad del poder. A través de ella es posible ver reminiscencias de las matrices de dominación y subordinación implantadas durante el colonialismo. Pese a que pretende ser abierta, en la práctica es cerrada frente aquello que no entra en sus estándares. Así pues, la anulación de singularidades y la construcción de subalternidades no es una empresa que haya finalizado ya.

La uniformación de la sociedad a cargo de las matrices de poder está ligada a la despersonalización. Esta, vista como una minimización personal, se acompaña de la inacción y la pasividad, con una marcada indiferencia ética ante lo otro. Al asumir y reproducir parámetros y conductas, se corre el riesgo de ser parte de organizaciones enajenantes que lo que hacen es ver a los individuos como dispensables y no como partes constitutivas de sí misma. De acuerdo con Sevilla (2016), la obediencia ciega es resultado de una ausencia de crítica y confrontación. Por ello, es oportuno rasgar el silencio con la palabra y hablar desde sí mismo para dar muestra de la existencia de posturas diferentes en torno al mundo.

Empero, la matriz de poder colonial, al tener sus raíces en la idea de raza como principio para clasificar a la población, es tan fuerte que continúa operando hoy día. Crea trabas que dificultan el no convertirse en un sujeto hablado a la par que establece jerarquías entre blancos y no blancos. Ante este panorama, es menester no sumergirse en un silencio dañino para la expresión del ser. Romper con los diálogos jerarquizadores y anacrónicos que se olvidan de las otredades, construyen subontologías dispensables entregadas al mercado y crean cuerpos precarios que devienen en ausencias, es una tarea pendiente.

4.3 Diálogo jerarquizado y anacrónico

Bajo la idea de que el sujeto moderno requiere narrar lo que acontece para dotar de sentido su existencia, es que cobra importancia el diálogo y la presencia de los Otros. La narración como medio para apropiarse de sí, requiere de personas, de seres capaces de hablar desde sí mismos con y ante los Otros desde una posición de igualdad respecto de sus congéneres. Un escenario dominado por las matrices de poder implantadas durante el colonialismo propicia la subordinación y da lugar a un diálogo jerarquizado. Situación que coloca a unos como los señores del discurso y al resto como meros vasallos del mismo al servicio de las necesidades y deseos de los primeros.

La colonización del espacio geográfico contribuyó al establecimiento de jerarquías entre el viejo continente (Europa) y el Nuevo Mundo (América). El primero, es desarrollado y está a la vanguardia. El segundo, atrasado y poblado de ignaros. De ahí que el metarrelato construido a partir de la colonización se erigió como excluyente de otros relatos y seres. En consecuencia, las realidades históricas invisibilizadas, producto de olvidos inducidos, no dejaron de existir. Por el contrario, se rechazaron las diferencias, se negó lo no occidental y se establecieron pautas de exclusión y segregación poblacional. Por esta razón, los individuos que habitan ese Sur metafórico, aquellos que viven en la periferia y experimentan marginalidad múltiple, están presentes en condición de subalternidad.

En el Nuevo Mundo, la exclusión y el rechazo de los originarios, de aquellos que pasarían a ser los sin voz, constituyó un eje. De acuerdo con Miranda (2015), el Sur es el lugar del salvaje. Cuna de individuos dominados. Su dominación se dio a través de la imposición de un nuevo *ethos*, a saber, el de la *blanquitud*. Esta refiere no a la blancura racial sino a un estilo de vida y a ciertos comportamientos. La modernidad/colonialidad[39] hizo de la *blanquitud la* condición del ser moderno. Así pues, para adquirir la identidad moderna, los individuos necesitan blanquearse.

La modernidad estableció pautas e identidades que los individuos debía asimilar para considerarlos modernos y no ser invisibilizados o relegados al olvido. La *blanquitud*, como identidad construida y adjudicada, creó un nuevo tipo de humanidad. Constituyó, además, un principio de estructuración de la vida y una nueva lógica de ver y ser en el mundo (Echeverría, 2011). Conservó la identidad de un grupo a costa de la anulación de alteridades múltiples. El que las subalternidades reconocieran autoridad[40] en los conquistadores se debió sin duda a la responsabilidad autoasumida por su parte de ser ellos quienes guiarían a los nativos hacia el progreso y la cristiandad.

En el marco de una economía de la verdad (Castro, 2017), se dio una distribución asimétrica de poder que decantó en relaciones mundiales inequitativas. Occidente construyó una idea de gran envergadura sobre el Nuevo Mundo que se arraigó en la imaginación social y que hoy día aún existe. Lo presentó como la periferia, un territorio poblado de subontologías, de individuos sin razón cuyo

---

[39] Es menester tener presente que, desde la perspectiva decolonial, “modernidad/colonialidad se revelan como las dos caras de una misma moneda” (Mignolo, 2016, p. 11). Se les vincula con el capitalismo y el desplazamiento del Mediterráneo al Atlántico, que hizo posible el establecimiento de colonias y el comercio de mercancías y esclavos. La modernidad constituye la cara visible y la colonialidad la invisible, aquel elemento del que no se habla pero que se encuentra detrás de las ideas de progreso y desarrollo.

[40] La autoridad, desde la perspectiva de Arendt (2006), es tal gracias al “indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer […] permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad” (p. 62). El éxito de la empresa colonial se debió a que los nativos, a fuerza de ser sometidos y subordinados, reconocieron en la figura del *ego conquiro* a alguien que se encargaría de la gestión de los asuntos públicos y de la vida en general.

destino pasaría a estar a cargo del *ego conquiro*. Así, la modernidad-colonialidad y el proceso de transformación que trajo consigo bajo la promesa de progreso, representó una catástrofe para ciertos pueblos, de quienes se buscó, y aún busca, extraer no solo recursos materiales, sino también humanos.

La condición de subalternidad permanente de los individuos que viven en una alienación constante encuentra un punto de apoyo en la imagen, arraigada en la imaginación social, en la que, a decir de Cajigas-Rotundo (2007), el norte es visto como el lugar de la razón y el sur como el espacio del atraso. El centro construyó y deconstruyó lo que él mismo denominó periférico. Desde el norte se crearon subjetividades e invisibilizaron cuerpos. Se vetó la posibilidad de mostrar la interioridad del nativo a partir de la negación de su exterioridad. Con ello, se desvaneció la potencialidad, incita en los individuos, de incidir en el espacio público, transformar el mundo y las relaciones sociales que lo hacen posible.

La exclusión de cuerpos del espacio público y la imposición del diálogo jerarquizado representa un daño para la política. Individuos vistos como marginales que pierden su sujetidad en aras de un proceso de homogeneización, son los que prefiere la modernidad capitalista o realmente existente. Es a partir de la desconexión de la realidad que la despersonalización se hace lugar. La erosión de la sujetidad genera vacíos, latentes o parciales, que se ven reflejados en la ausencia del espacio político. Aquellos, precisan ser resignificados si se pretenden llevar a la práctica otras maneras de hacer política que consideren a los cuerpos históricamente invisibilizados.

Empero, el ejercicio de diálogos jerarquizados en el marco de la modernidad efectiva tiene tal impacto que arrasa con todo, desde personas hasta recursos naturales. Acabar con aquello y aquellos a quienes se ve como subalternos y dispensables, implica gestionar las diferencias y lo que se consideran anomalías, hasta llegar a la invisibilización de presencias. El desvanecimiento de la pluralidad que esto trae consigo favorece la enajenación y la automatización de la vida.

La ordenación de los excluidos refuerza su condición de marginalidad y perpetua la visión del indio como subontología. Es desde una perspectiva eurocéntrica de observación y enunciación (Castro, 2017) que se establecen modos de ser y ver el mundo. Se concibe a los indios como mano de obra y no como individuos cognoscentes. En consecuencia, se ejerce un daño epistémico hacia esos potenciales sujetos de conocimiento, descalificando sus saberes y anulando sus singularidades como muestra del poder ejercido por la modernidad efectiva.

La homogeneización buscada por la modernidad capitalista y fomentada por la imposición de la *blanquitud* ha vaciado el tiempo de toda diferencia. Al establecer modos de ser, no existe cabida para el disentimiento. En un escenario así, como señala Fricker (2017), los poderosos son quienes influyen en las interpretaciones colectivas. Misma que se ve reflejada en el establecimiento de un diálogo jerarquizado que ha sido replicado por siglos. No encuentra su fin con el término del colonialismo. Por el contrario, persiste en el siglo XXI bajo otros rostros, disfrazado de instituciones de corte democrático e instancias que en apariencia velan por el reconocimiento y respeto de los derechos humanos.

El diálogo jerarquizado lleva a la desigualdad política y moral entre hombres y mujeres, entre blancos y no blancos. La modernidad efectiva es muestra del establecimiento de convenciones, modos de ser y saber que se han encargado de descalificar lo que no encaja en ellos, aquello que se considera anacrónico. La situación actual es resultado de lo que se ha olvidado, se debe a eso que se oculta e ignora pero que, no por ello, deja de estar ahí. La esfera política contemporánea es muestra de la ceguera ante la realidad en su efectualidad. Instituciones y funcionarios negligentes que no hacen frente a la exclusión estructural, fomentan la ignorancia anestésica que acompaña a la inacción y lleva a ser solo un espectador en el mundo. La apatía e irresponsabilidad ante la utilización económica de los individuos por parte del capital es muestra de que la colonialidad del poder sigue vigente. El ejercicio de un poder que disciplina cuerpos y conduce vidas, coloca a las subalternidades como dispensables dentro de la gran maquinaria capitalista que cosifica e invisibiliza.

Dado que el poder separa aquello que ha sido estigmatizado, los indios y las mujeres se han visto relegados a la periferia, a ocupar un plano secundario y un papel subalterno en el teatro del mundo. La exclusión del otro es múltiple, desde el plano económico y político hasta el cultural y epistémico. El olvido inducido de los condenados de la tierra es producto de la imaginación social que hace de la línea de color[41] y de la diferencia colonial y ontológica el eje de la colonialidad del ser y del poder. La lógica de exclusión y negación desarrollada por las matrices de poder, dominación y subordinación deja en claro que no todos los cuerpos tienen la misma valía.

La diferencia colonial, a decir de Mignolo (2016), se encuentra ligada a las ideas de desarrollo y subdesarrollo. Constituye, además, un punto de apoyo para el ejercicio de diálogos jerarquizados. Estos implican la expropiación de la palabra a las subalternidades, que son relegadas a espacios en los que se les invisibiliza y, a la postre, son olvidadas. La omnipotencia del discurso que es negada a ciertos grupos se acompaña de la anulación de la posibilidad de devenir actor y transformar el mundo. El poder, como elemento capaz de modificar comportamientos y trastocar cuerpos, propicia la invisibilización y cosificación de un gran sector de la población. Estos individuos permanecen al margen y viven en condiciones precarias marcadas por la exclusión y la condición de subalternidad que decanta en despotencialización política.

A través de la colonialidad del poder se establecen jerarquías entre naciones e individuos. Se silencian discursos no occidentales. Se invisibiliza la otredad y se ignora, de manera voluntaria, la violencia y represión que viven los condenados de la tierra. Individuos autómatas gracias a la labor, con cuerpos disciplinados aptos para el trabajo, son el motor del sistema capitalista y su cara más cruda. En consecuencia, las personas ya no lo son, pasan a ser objetos. La cosificación

[41] De acuerdo con Quijano (2007), es a partir de la conquista de América que se añadió el fenotipo, “el color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc.” (p. 118) como elementos de clasificación social. Dichas características físicas pasaron a estar ligadas a la distribución y ejercicio del poder, así como al control de los distintos ámbitos sociales.

se presenta como una cuestión estratégica, propia del capital y la modernidad efectiva, con su forma única de ver el mundo y la anulación de sujetidades que provoca.

Ante ese panorama, la responsabilidad por los Otros[42] y su reconocimiento son olvidados. Situación que se ve reforzada por la racialización y la diferencia sexual y de género, elementos que, desde tiempos inmemoriales, se han encargado de construir subalternidades. Es, según Quijano (2007), el proceso de la producción social del color, el que divide a la población en Nosotros y los Otros. El permanente rechazo y alejamiento de los condenados de la tierra, aquellos individuos considerados como un ser que no está ahí, se ve reflejado en políticas añejas y caducas que no responden al entorno social. Son cursos de acción anacrónicos, propios del pasado, que ven la política como una cuestión vertical y no plural y, en consecuencia, no llevan a la práctica el respeto hacia lo humanamente otro.

Se olvida que la historia de Europa no es la Historia Universal. Pensar eso es caer en la pretensión de que el viejo continente, que es un provincianismo más, ostenta el título de universalidad (Quijano, 2007). No obstante, esta es la perspectiva del mundo que aún se encuentra vigente. La universalización de particularidades fomenta la exclusión de aquello que se considera contrario a la supuesta universalidad de lo impuesto. Esta situación invisibiliza presencias del espacio público y niega su participación en el proceso de comunicación política. Las mantiene como simple decorado y las llega a considerar incluso un obstáculo para la modernización y el desarrollo. Sujetas a una eterna dependencia que la lógica de la colonialidad del poder se ha encargado de mantener en función, son cosificadas y vistas como dispensables.

[42] A decir de Jonas (1995), “en el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; su calidad de sujeto capaz de causas lleva consigo por sí misma una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa” (p. 173). De ahí que la responsabilidad por los Otros se presente no solo como un deber ético sino también como una cuestión de posibilidad y apertura ante la alteridad.

4.3.1 Invisibilización y cosificación

En la modernidad realmente existente el modo de producción capitalista es visto como el destino del mundo. Con sus valores, disvalores y prácticas, el capitalismo mantiene en el olvido a individuos que se rebelan ante sus preceptos, así como a quienes quieren evitar la degradación ambiental y hacen frente a las catástrofes múltiples que la idea de progreso sin fin y desarrollo como meta ha provocado. Desde el siglo XVII, según Mignolo (2007), el capitalismo daba muestras de desprecio hacia la alteridad de los indios y negros. Vidas sin valor vistas como dispensables, como mercancía intercambiable cuya dignidad no importa mientras su fuerza de trabajo proporcione ganancias.

La racionalización del mercado, que afecta a las esferas política y social, y no solo a la económica, es desmesurada frente al uso de recursos y consumo de bienes exacerbado. Esto se traduce en desigualdad, exclusión e invisibilización, que deja al margen a las subalternidades construidas por el colonialismo siglos atrás. Para Maldonado-Torres (2007) la invisibilidad constituye una expresión de la colonialidad del ser. Esta última, basada en el escepticismo misantrópico, hace de la idea de raza el hilo conductor de los proyectos civilizatorios. Así, la racionalidad burocrática moderna, más que ocuparse de elaborar cursos de acción que favorezcan a los grupos históricamente excluidos, lo que hace es mantenerlos en una situación de subordinación constante.

Lo anterior es muestra de que la colonialidad del poder no ha terminado. Burócratas que administran la cotidianidad y ven el mundo como un mercado, se ocupan de gestionar las diferencias y no de comprenderlas. Al conducirse con sordera ante la polivocidad y ceguerea frente a los cuerpos de las llamadas subalternidades, es que se consigue la invisibilización y cosificación de las otredades. El ataque a las sujetidades y la omisión de las particularidades lleva a la neutralización de la potencialidad política del pensamiento y constituye un ataque directo a la capacidad de discurso y acción. Situación que, más que presentarse como excepcional, forma parte de la cotidianidad.

Representantes políticos al frente de instituciones destinadas a la protección de los derechos de las llamadas minorías y encargados de la creación y ejecución de cursos de acción que pretenden el respeto a la diversidad, soslayan la pluralidad de voces. Se manejan con un discurso subalternizador (Castro, 2017) que constituye no menos que una injusticia que daña la pluralidad epistémica. Este proceder decanta en la cosificación e invisibilización de subjetividades que no encajan en la sociedad de la norma. Además, homogeneizar la arena pública y el espacio intelectual implica borrar la variedad de planteamientos y visiones de lo que es el mundo y, con ello, se empobrece la realidad.

Las matrices de dominación y subordinación implantadas durante el colonialismo dieron como resultado una masa excluida a la que le fue arrebatada la posibilidad de incidir en el espacio público dado que se le consideró como una subontología. El punto cero de enunciación ocupado por occidente, esa dimensión epistémica vista a sí misma como superior, provocó, de acuerdo con Castro-Gómez (2007), que los nativos fueran vistos como naturaleza susceptible de ser manipulada. Así, quedaron excluidos y sin capacidad de acción. El estatus que adquirieron fue de *outsiders*. Seres marginales que viven entre un pasado que glorifica y un presente que invisibiliza y olvida.

Representantes políticos y la sociedad en general conocen aquello que es invisibilizado. La presencia de los Otros, a pesar de que se niegue, es latente. Si bien no se manifiesta y si lo hace es invisibilizada, esto no quiere decir que no esté. Su existencia no deja de ser valiosa a pesar de que sea negada de forma reiterada. Está presente a pesar de que no se considere actual por la modernidad efectiva. Ante esto, es necesario hacer una radiografía del presente que implique visibilizar la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Someter a análisis la realidad para dar cuenta de que en ella cohabitan seres plurales que hacen posible la permanencia del mundo, se presenta como una tarea urgente.

Si bien toda unicidad es susceptible de influencias externas, son las diferencias las que hacen posible la existencia y desarrollo del espacio público y de la arena política. De esto se infiere que no es lo individual el eje rector de la condición

humana. Pensar en un nosotros es necesario para resignificar el entramado social, la cotidianidad, lo inmediato de la vida y construir escenarios diacrónicos que no nieguen historias. Sin embargo, el hecho de que, a decir de Echeverría (2011), la lógica del capital impere sobre la vida humana, dificulta la posibilidad de acción y, con ella, la de modificar la manera de hacer política.

En el marco de la modernidad efectiva, según Echeverría (2011), la capacidad de decisión desde sí es sustituida por un arsenal de mercancías. Así, el individuo, al no contar con otro asidero, se arroja a sí mismo a las fauces del mercado que lo devoran y hacen de él un algo dispensable. Este sistema condena de las poblaciones del Sur a la marginalidad en aras de la acumulación capitalista que solo favorece a unos pocos. En consecuencia, el precariato es la historia de los subalternos. De individuos a quienes se les ha encasillado en la incapacidad e inacción. Situación que ha dado como resultado la exclusión de mujeres e indígenas de la esfera política y del espacio público, provocando la erosión del mundo común y la pérdida del sentido de unidad y comunidad.

Entender al Otro en su tiempo y espacio, implica reconocer la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Empero, el proceso de automatización de la vida, que es característico de la modernidad efectiva, se erige como obstáculo para la autodeterminación al tiempo que fomenta la despersonalización y la alienación. La mecanización de la existencia implica desconectarse de sí mismo. Situación que trastoca la condición humana y, a la par, provoca la degradación de la política. El sentido de comunidad es dejado a un lado. El contacto con los Otros se evita y se abraza la idea de progreso y desarrollo como las únicas vías a seguir.

Desde la perspectiva de Echeverría (2011), los explotados y marginados son la condición de los logros del progreso. A expensas de que el *grosso* de la población viva en condiciones paupérrimas y sea cosificada, es que se da el enriquecimiento de un reducido sector. Distanciarse de los asuntos humanos da como resultado la ausencia de respeto hacia la otredad de los Otros, lo que se traduce en una marcada indolencia respecto a los asuntos políticos. La

indiferencia ante la marginalidad múltiple y las injusticias epistémicas es muestra de miopía e insensatez por parte de individuos que se mantienen como espectadores y no actúan para transformar el mundo.

Individuos indiferentes ante la realidad, guiados por el desconocimiento y la falta de interés ante el mundo en derredor, son potenciales creadores de subontologías y ausencias. El descredito ante lo que es diferente es muestra de la ausencia de responsabilidad para con los Otros y hacia sí mismo[43], ya que, ante los demás, se aparece siempre como alguien ajeno. A razón de estas condiciones los individuos permanecen en un letargo en el que la crítica no se ejerce y la ceguera es constante. En un mundo así, se deja de ser sujeto de la historia. No se encuentra tiempo para ser actor y el papel desempeñado se reduce a mero espectador.

En la época actual imperan estados de indiferencia marcados por la pereza mental, la evasión cómoda y las explicaciones triviales (Sevilla, 2016). La parsimonia y quietud, la inacción y no intervención en la esfera pública, son características de la realidad. Son parte de una vida monótona que se consume en la labor y en el trabajo. Una sociedad anclada a la producción y el consumo desecha lo que no aporta utilidad, aquello que no se considera óptimo o que se sale de la norma. En ella, prima el rechazo de lo diferente, de la pluralidad y, de manera implícita, se ataca la posibilidad de hacer política.

Los olvidos inducidos en torno a la pluralidad de voces llevan a relaciones sociales en las que la cosificación es el eje, provocando una escisión entre los individuos y el mundo común. Existe, pues, una visión nublada que provoca la

[43] Según Jonas (1995), “la distinción característica del hombre -el hecho de que sólo él *puede* tener responsabilidad- significa a la vez que *tiene que* tenerla también por otros *iguales a él* (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener *de facto* alguna responsabilidad por alguien alguna vez […] es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad” (p. 173). Bajo este orden de ideas, es posible decir que una característica integral de la condición humana es el ejercicio de la responsabilidad. Misma que no solo se ejerce ante sí, sino también respecto a la multiplicidad de existencias que habitan el mundo.

inmovilidad absoluta, la inacción y la falta de respuesta que el entorno demanda. Con ello, los individuos quedan impelidos para hacerse cargo de su propia vida. Soslayan la idea de que pensamiento y política se encuentran unidos. La visión fragmentada del teatro del mundo es muestra del alejamiento de los asuntos públicos. La falta de interés en la gestión de la vida pública se acompaña de un fuerte individualismo que relega al olvido el sentido de lo colectivo e invisibiliza el papel de las diferencias en la constitución del entramado político.

4.3.2 Intertemporalidad, olvido y discontinuidad

El vacío en la modalidad de olvido puede ser oportuno cuando ciertos acontecimientos han afectado la estructura psicológica del individuo. Sin embargo, en otras ocasiones, recordar y traer a la memoria el pasado permite reconsiderar el presente e incidir en él para que sea diferente. No ver hacia atrás, olvidar de manera voluntaria, de forma inducida, representa una desconexión ante la realidad histórica y circundante. Implica la pérdida de capacidad de asombro frente a lo acontecido y fomenta la indiferencia ante la violencia, precariedad e injusticia.

Los olvidos inducidos son inoportunos para unos y oportunos para otros en la medida en que no benefician a quien los provoca. En relación con el olvido, Sevilla (2016) señala que en los individuos está presente el miedo ante la información. Ante esto, el individuo permanece entre la inacción y la complicidad, la ceguera y el silencio. Bajo esta tesitura, existe una menor sensibilidad al presente, a esa realidad lacerante que se muestra hostil ante las diferencias y rechaza lo no moderno, aquellas prácticas y seres no occidentales que viven entre lo anacrónico y lo contemporáneo.

La modernidad efectiva relega al olvido saberes y modos de ser otros que no son compatibles con los parámetros impuestos por la *blanquitud*. El modelo civilizatorio representado por aquella se apoya en la idea de la división y jerarquización de individuos. Bajo la idea de superioridad, se establecen etiquetas categoriales que pretenden aprehender la existencia de aquellos de

quienes se habla. A través de estas se define a los individuos desde un afuera que no siempre es acorde con la realidad. Así pues, colocar etiquetas no implica el conocimiento de los sujetos a los que son adjudicadas. Las más de las veces, provienen de prejuicios y estereotipos que descalifican grupos sociales a razón de las características que se observan en ellos.

Las etiquetas categoriales se encuentran arraigadas en la imaginación social y es difícil desprenderse de ellas. Al pretender clasificar, reducen a los individuos y propician la pérdida de sujetidad. Sin embargo, es preciso soltar las categorizaciones y etiquetas para reconocer la unidad en la diversidad y resignificar la presencia de aquellos que están, pero no son vistos. La visualización de la alteridad, la aceptación de las diferencias, el análisis de la realidad en su efectualidad y la resignificación de las ausencias son necesarios para que estas lleguen a ser partícipes de la vida política y su voz sea escuchada.

La intertemporalidad[44] de las etiquetas categoriales tiene implícita la idea de que no se conoce a alguien del todo o que lo que se piensa de él es erróneo e incompleto. Reconocer esto es un paso hacia la reconsideración de las otredades. Por ello, es menester vivir un desengaño que lleve a responsabilizarse de sí mismo y ante los Otros. El cuestionamiento del orden establecido y la resignificación del vacío y las ausencias como elementos imprescindibles para un potencial cambio son necesarios. En suma, se requiere del reconocimiento de la fragilidad de los asuntos humanos y de lo efímero de la vida para recuperar la sensibilidad ante la realidad en su efectualidad y transformar el modo de entender y hacer política.

Se antoja necesario cuestionar el sistema patriarcal, mismo que constituye una característica de los cursos de acción implementados por los gobiernos mexicanos. Repensar y deconstruir las imágenes categoriales arraigadas en la imaginación social que dan origen a injusticias epistemológicas es una tarea

[44] La intertemporalidad, noción propuesta por De Sousa (2015), refiere a la existencia de múltiples duraciones, a temporalidades y espacialidades diferentes que hacen posible la copresencia de concepciones del tiempo distintas, así como la confluencia en el espacio de lo no contemporáneo.

urgente. Combatir los prejuicios, cegueras y olvidos inducidos que mantienen al margen a individuos que no encajan en los parámetros occidentales de desarrollo y modernización es forzoso para contrarrestar problemas sociales como el analfabetismo, la pobreza, la marginalidad o la exclusión, que tienen una significación y repercusión ética y no solo política, social o económica. Además, no son situaciones propias de pasado, si bien ocurrieron, aún ocurren y es posible que continúen, dando muestra de que la colonialidad no ha terminado.

El paso de la cristianización a la civilización y del desarrollo a la democratización, según Grosfoguel (2007), es producto de una transición impuesta, condicionada por parte del universalismo abstracto eurocéntrico. Las políticas que de ello surgen son muestra de nuevas formas de colonialismo, que requieren un nuevo tipo de ser humano para el mundo capitalista. Individuos que se autosacrifiquen en aras de ser considerados modernos, que pierdan su personalidad y sujetidad y se alejen de sí mismos y de los Otros.

La enajenación de la sujetidad para estar en sintonía con lo occidental y a la altura de lo moderno no es un hecho pretérito. Por el contrario, no deja de sucederse. La intertemporalidad, ligada a la contemporaneidad de lo no contemporáneo (De Sousa, 2015), deja al descubierto la presencia de sujetidades que han sido relegadas y que continúan siéndolo. La modernidad efectiva, como gran fábrica de identidades que no se diferencian entre sí, se caracteriza por el individualismo y el anonimato. Discrimina y elimina otredades que permanecen ancladas a la tradición. Es tan corta de miras que no se da cuenta que lo que se tiene no es un proyecto moderno en su totalidad sino la coexistencia de la tradición con la modernidad.

A decir de Echeverría (2011), prevalece una anonimización de la vida, misma que, a la postre, acaba con las singularidades e impide expresarse desde una posición diferente a la que favorece al sistema capitalista de producción. El olvido y la discontinuidad de cosmovisiones infringe injusticias epistémicas en los sujetos de conocimiento. A la par, invisibiliza la otredad de los Otros que no se acoplan al modelo de *blanquitud* de la modernidad efectiva. Empero, la

copresencia de individuos diversos en el teatro del mundo es una realidad que da muestra de la complejidad y riqueza del tejido social.

La intertemporalidad de la existencia de sujetos racializados e invisibilizados en torno a quienes existe una sospecha respecto de su humanidad, como si fueran individuos que no sintieran ni pensaran a razón de su color[45], se traduce en su negación constante. Modos de vida tradicionales, no modernos, han sido negados a lo largo de la historia en aras del progreso. A pesar de esto, la copresencia de la tradición y lo moderno no puede ocultarse[46]. De acuerdo con Quijano (2007), es posible que elementos históricamente distantes se articulen. Así, más que una ruptura respecto del pasado y la tradición, se asiste a la coexistencia de múltiples realidades que albergan características pretéritas y modernas.

La intertemporalidad y discontinuidad de la tradición dotan de color al mundo contemporáneo. Por ello, es menester dejar atrás el parroquialismo europeo (Miranda, 2015) y dar cuenta de la invisibilidad y mudez en que se ha mantenido a los habitantes del Sur. Cuestionar la pantomima de la existencia cotidiana, salir de la inacción y la apatía, implica resignificar los olvidos inducidos y sacar a la palestra la presencia de sistemas que dominan y acallan otredades. En suma, se requiere interpelar a los gobiernos que ven como indeseables a quienes detentan diferencias. Además, es preciso tener presente que, si no se ve y no se escucha, entonces se rechaza, ignora y olvida lo humanamente otro, aquello que hace posible la acción en el teatro del mundo.

---

[45] Es necesario recordar que a través de la línea de color se estableció una diferencia ontológica colonial que decantó en la invisibilización y despersonalización de los nativos. Este planteamiento, arraigado de la imaginación social, continúa segregando y excluyendo. Aunado a ello, la diferencia basada en el color y resaltada por occidente, provoca en los sujetos racializados la pérdida de sujetidad y su alejamiento de la esfera pública como consecuencia de su reiterada negación.

[46] La negación de las diferencias y de la existencia de una multiplicidad de modos de vida deja a un lado la idea de que “las sociedades están constituidas por diferentes tiempos y temporalidades” (De Sousa, 2015, p. 118) distintas, mismas que permiten la construcción y el desarrollo del mundo bajo la imagen de un mosaico colorido y único.

No deja de ser irónico que quienes la opinión pública ha considerado desde siempre como los miembros menos prácticos y políticos de la sociedad, hayan resultado ser los únicos que aún saben cómo actuar y cómo hacerlo de común acuerdo.

Hannah Arendt, *La condición humana*

CAPÍTULO 5. POLÍTICAS INDIGENISTAS Y MUJERES INDÍGENAS, ENTRE LO ANACRÓNICO Y LO DISCONTINUO

> Los dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses que, como poco, no son nuestros y que, en diferente grado, son nocivos para nuestro desarrollo e, incluso, nuestra existencia. Nancy Hartsock.

> La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Solo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia. Hannah Arendt.

5.1 Hacia una genealogía de la Cuestión Indígena

En pleno siglo XXI, si bien México ya no depende de una monarquía y de manera formal es una república[47], la población indígena es vista con los mismos lentes que otrora. Son seres históricamente excluidos a quienes se considera ignorantes y atrasados. Según Villoro (2018), el indio es visto como una posición, un bando que se elige. Así, vistos como si fueran parte de un anacronismo, como individuos situados en un tiempo y espacio que no les corresponde, propios de otra historia, los indígenas viven en una paradoja. Por un lado, experimentan discriminación a razón de su vestimenta, lengua o rasgos físicos y, por otro, se ensalza el pasado mítico de los pueblos mesoamericanos.

Hablar de la cuestión indígena es sacar a la palestra el tema de la separación del nativo y su consiguiente aislamiento. A decir de Villoro (2018), la condición social del indio es inferior. Así pues, la cuestión o el problema indígena tiene como base la apreciación social y económica del indio. Si bien no constituye un conflicto político en primera instancia, sí es un tópico que se ve acompañado de cierto

[47] Esto de acuerdo con el artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2016b), que estipula que “es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica y federal, compuesta por Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”.

https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-segundo/capitulo-i/

posicionamiento, a favor o en contra, de la condición india y del papel que se le ha atribuido al nativo en la historia.

El problema surge al momento mismo de definir qué es lo indio. Es a partir de la Conquista, entendida como empresa económica basada en la explotación del nativo por parte del *ego conquiro*, que se construye una visión de lo indígena. La mirada que enajenó y no solo construyó al indio fue, en un primer momento, la del conquistador europeo y, en ese construir, lo alejó de sí mismo. De acuerdo con Villoro (2018), Europa se erigió como la instancia revelante. Es bajo esta tesitura que se establecen, de manera implícita y explícita, jerarquías y matrices de dominación y subordinación que hacen de los indios meros personajes determinados por el Otro, por el invasor recién llegado.

Así pues, América es revelada por los ojos del europeo quien, al interpretar la realidad, la encubre con un aparato conceptual que él mismo diseña y que se queda corto frente a la complejidad del mundo indígena. Es a través de dicho aparato que se niega la peculiaridad de lo indio y pasa a ser un pueblo dominado y enajenado por otro. Europa, al verse a sí misma como la encargada de llevar la luz a América, se erige, entonces, como instancia revelante que condena, niega, rechaza e invisibiliza al nativo. Lo indígena, como objeto del *ego conquiro* que así lo determinó, pasa a ser una realidad revelada, nunca revelante. Esta situación, a la postre, hace del indio un ser hablado cuya voz no es escuchada y a quien, de forma reiterada, se le niega su personalidad. Como consecuencia, el indígena es alejado de la esfera pública y de la vida política. La ausencia del ejercicio de la libertad y participación deviene en enajenación, pérdida de sujetidad y mantiene al indio en un vasallaje que, si bien fija su origen cinco siglos atrás, no deja de sucederse.

La situación de eterna subordinación en que vive el indio se ve reforzada por políticas coloniales que tienen como base una lógica opresiva con retórica salvacionista, propia de la modernidad efectiva, que encubre la subordinación, exclusión y explotación. A través de ella y gracias a los olvidos inducidos de los

condenados de la tierra[48], que son considerados como subalternidades por motivos de raza y género, es que la colonialidad del poder es una realidad. De ahí que los indios permanezcan separados del resto de la población y sean personajes sujetos a un guion, sin posibilidad real de acción e intervención en la vida pública y política. Por esta razón, se presenta como necesidad el hacer frente a la pasividad e inacción, salir del letargo y dejar de ser espectadores para devenir actores.

Empero, las condiciones coloniales del presente mantienen al margen y despotencializados en el ámbito político a grupos que han experimentado la subalternización por siglos, entre ellos, mujeres, indígenas y mujeres indígenas, a quienes se ha negado un espacio dentro de la esfera pública y la toma de decisiones. Son vistas no más que como una insignia vetusta (Villoro, 2018) para elaborar historias a partir de la glorificación de un pasado que ya no es. No existe una comprensión de la alteridad y tampoco interés en ponerla en práctica. Por lo tanto, prevalecen políticas como universal abstracto[49] y no como universal concreto; es decir, como un modelo a seguir igual para todos y no como acciones diversas y adecuadas a cada espacio de aplicación. Bajo esta tesitura, los cursos de acción responden a exigencias internacionales más que a particularidades y especificidades de las poblaciones a las que van dirigidos.

No obstante, dichos cursos de acción están a la altura de lo que Segura (2018) denomina "*políticas trendy*", o sea, políticas a la moda. Acciones y decisiones que, a costa de transformar la alteridad, buscan la inclusión. Prometen desarrollo a expensas de la subalternización de mujeres, indígenas, migrantes, negros,

---

[48] Los "negros, indígenas, y otros sujetos 'de color', son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema" (Maldonado-Torres, 2007, p. 149). Son seres racialiazados que encarnan la idea del escepticismo misantrópico y experimentan violencias, exclusión y marginalidad múltiple, al mismo tiempo, dan muestra de la contemporaneidad de la colonialidad.

[49] A decir de Grosfoguel (2007) "el universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo" (p. 71). Universalismo que es, en realidad, un provincianismo más. Uno europeo, excluyente de alteridades y que, a la larga, se erige como eje para el diseño y ejecución de cursos de acción que obedecen a estándares en apariencia universales que, no obstante, se aplican en regiones disímiles que poco tienen en común.

homosexuales y otros grupos históricamente invisibilizados. Son políticas asistencialistas y paternalistas que, de forma implícita, predican la inferioridad de ciertos seres. Cursos de acción[50] que constituyen expresiones de la colonialidad del poder, que acentúan las diferencias naturalizadas entre blancos y no-blancos, entre indios y no-indios.

Gracias a la historia es posible ver las distintas áreas en que el ser hace manifiesto su lado colonial. Las políticas indigenistas son un ejemplo tácito de ello. Estas son elaboradas tomando como punto de partida la diferencia colonial que, siguiendo a Walsh (2007), es consecuencia de la subalternización de saberes. Así, la inclusión de unos y el deprecio de otros, acrecienta el abismo existente entre diferentes sectores de la población en México[51]. De ahí la necesidad de elaborar críticas para desvelar y visibilizar esos particularismos hegemónicos enmascarados de universalismo que pretenden asimilar todas las particularidades en una sola.

5.1.1 Indigenismo y políticas indigenistas en México

El proceso de conceptuación sobre lo que el indio es está marcado por las circunstancias de los sujetos que de él hablan y tiene influencia de la época en que es enunciado. Dichos postulados dan como resultado concepciones diferentes acerca del mundo indígena y de la historicidad del nativo. Sin embargo, una constante de estos discursos es la idea de que, de una manera u otra, Europa dota de sentido a América. En consecuencia, al Nuevo Mundo, al estar sometido al capricho ajeno, se le niega toda posibilidad de trascendencia, de ir más allá de

[50] En teoría, dichos cursos de acción tienen como base “las acciones, decisiones y omisiones por parte de los distintos actores involucrados en los asuntos públicos” (Aguilar y Lima, 2009, p. 3); sin embargo, la participación de los sectores a los que van dirigidos, las más de las veces, no es requerida. Son políticas de escritorio, elaboradas desde arriba y sin la participación real de la población objetivo.

[51] Se tiene, a decir de la Comandanta Esther, “un México que produce las riquezas, otro que se apropia de ellas, y otro que es el que debe tender la mano para recibir la limosna. En este país fragmentado vivimos los indígenas condenados a la vergüenza de ser el color que somos, la lengua que hablamos, el vestido que nos cubre, la música y la danza que hablan nuestras tristezas y alegrías, nuestra historia” (Enlace Zapatista, 2001). En suma, un México envuelto por capas de desigualdad y exclusión, un país asolado por la marginalidad múltiple y el olvido reiterado de los grupos subalternos.

lo impuesto por el viejo continente. Se considera al indio, en suma, como un eterno infante a quien es menester proteger y guiar por el camino del desarrollo y la modernidad.

Es así como la occidentalización pasó a ser la vía para alcanzar la modernidad y cumplir con las exigencias del creciente mercado. Las poblaciones se clasificaron y establecieron categorías: indios, negros, criollos y peninsulares. Etiquetas que, a su vez, permitieron dividir a la sociedad en poseedores y desposeídos, en blancos y no-blancos, desarrollados y subdesarrollados. A decir de Quijano (2007), la distribución de poder genera relaciones sociales diferentes. Así, fue que Europa, en el papel de instancia revelante y constructora de otredades, estableció la periferia, ese Sur marcado por la dependencia histórico estructural y el atraso, habitado por indios a quienes vio como un problema para la nación en ciernes y su desarrollo económico.

Por esta razón, desde el siglo XVI se planteó la incorporación del indígena a la vida citadina para trabajar bajo la tutela y por los intereses del mestizo y del blanco. En consecuencia, se diseñaron e implementaron políticas[52] paternalistas y asistencialistas dirigidas a la población india. Dichos cursos de acción, más que considerar a los nativos como personas capaces de incidir en la vida pública, hicieron de los pueblos indios seres excluidos de la toma de decisiones y de la participación política. El desprecio de la singularidad irrepetible en aras de una reactualizable, fugaz y efímera que ve a los sujetos como entes intercambiables e iguales, pasó a ser moneda de cambio en el marco de una sociedad en vías de modernizarse.

La política oficial del Estado mexicano en materia indígena pasó a ser, así, una de corte paternalista, asistencialista e integracionista. Su meta: la integración de

[52] Dado que “las políticas se entienden como una declaración de intenciones, una declaración de metas y objetivos” (Aguilar y Lima, 2009, p. 4), se infiere que no pueden ser iguales en todo tiempo y espacio. Sin embargo, en su construcción prevalece cierto colonialismo interno que, al ser capitalista y patriarcal, mantiene una lógica de dominación y explotación hacia los condenados de la tierra, aquellos seres invisibilizados y subalternizados que son vistos como un lastre para el crecimiento nacional.

los pueblos indios al desarrollo nacional. Lo no dicho: el blanco tiene la palabra y, frente a la voz del indio, impera una sordera. Así, se tiene una voluntad enajenada y una creciente despotencialización política que lleva a la pérdida de toda posibilidad de decisión del indio respecto de la vida pública. Más aun, se cae en la ceguera ante las diferencias y en la anulación de sujetidades que, a la larga, lleva a la invisibilización de cuerpos, a la sordera ante las voces y a una miopía exacerbada frente a la exclusión y marginalidad múltiple.

El indio asume las formas sociales y los parámetros impuestos por el conquistador como elementos necesarios para que sea considerado parte de la sociedad moderna capitalista. En el proceso, se niega a sí mismo y suprime su especificidad. El origen de esto es que el civilizado decide por el indio, que conservar y que desechar (Villoro, 2018). No deja cabida en la vida del indio para la acción desde sí mismo. En cambio, fomenta la existencia de un modelo cultural de carácter hegemónico que rechaza las particularidades de los pueblos indígenas. Si bien se pretende su integración, las políticas son muestra de olvidos inducidos frente a las diferencias y de negación de alteridades que no encajan con su visión del mundo.

Bajo esta tesitura, el indigenismo puede ser traducido como occidentalismo. Para Villoro (2018), el indigenismo es muestra de la mirada que dirige a su interior el mexicano. En ese contemplarse, el indio se percibe vacilante frente a la ambivalencia que inunda México: la disputa entre lo indígena y lo occidental que no deja de sucederse. Por un lado, la premisa de blanquear y occidentalizar al país como consecuencia del atraso visto en los nativos. Por otro, la exaltación de un memorable pasado que, se considera, es posible erigir como modelo. Empero, ambas posturas olvidan que, en lo fáctico, el mundo indígena ya no es lo que era y no podrá ser lo que se espera de él. Por ello, apelar y atenerse a la realidad en su efectualidad y abandonar la romantización de la historia, implica ver a un pueblo sometido por otro que señorea todos los ámbitos de la vida.

No obstante, las primeras décadas del siglo XX se caracterizaron, de acuerdo con Sámano (2004), por una pretensión de integración del indio a la sociedad.

Con ello, se dejó a un lado el hecho de que los indios, desde el momento de la conquista, fueron condenados a llevar una vida laboriosa y sujeta al proceso del trabajo. Un modo de vivir en el que la invisibilización de la otredad no constituye una novedad en el mundo. Así pues, la aculturación demandada por estos cursos de acción, más que contribuir al desarrollo de la personalidad del indio, representó su exclusión, sometimiento, invisibilización y olvido.

La eliminación del ser indígena a través de políticas que no consideran las particularidades de los pueblos ha sido una constante. A más de cinco siglos de la llegada de los peninsulares a lo que hoy es América, gran parte del discurso construido por estos respecto al nativo se encuentra vigente. Desde los años cuarenta del siglo XX, las políticas indigenistas se han caracterizado por ser paternalistas y asistencialistas[53]. Estos cursos de acción son elaborados a partir de la razón instrumental, misma que, de acuerdo con Mignolo (2016), regula desde las prácticas hasta la conceptualización de la vida económica y política. Al regir el ámbito económico y político, es capaz de construir y modelar subjetividades, de colonizar el ser, establecer pautas de conocimiento y perpetrar injusticias epistémicas en los condenados de la tierra.

Las discusiones sobre la cuestión indígena durante el siglo pasado fueron encabezadas por intelectuales como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, por mencionar algunos. Para ellos, el problema indígena se resolvería a través del mestizaje[54]. La fusión de razas y

[53] Se olvida que "el asistencialismo público o privado no va a acabar con la pobreza indígena. Por eso se deben buscar mecanismos que contemplen la participación activa de la población indígena en dichos programas. Es decir, se les debe tomar en cuenta tanto para su elaboración como para la puesta en marcha y operación […] dándole continuidad; y no sólo se cambie el nombre de los programas de Gobierno cada sexenio" (Sámano, 2017, p. 133-134). Sin embargo, la participación indígena en la esfera política no es efectiva, se queda en retórica. Por lo tanto, la posibilidad de devenir actores dentro de la escena nacional, se desvanece. En un escenario así, la pluralidad y el respeto a las diferencias no tienen cabida.

[54] Huelga decir que cada Estado establece los criterios para designar qué o quién es indígena y aquello que no lo es. Por ello, "mientras que rasgos como la vestimenta tradicional se fueron diluyendo, en gran parte por la empresa amestizadora del Estado mexicano, la lengua ha sido utilizada como un rasgo para contabilizar y registrar el número de indígenas en México" (A. Gil, 2018, p. 35).

culturas haría posible la occidentalización del indio. El medio principal para este cometido fue la educación. Gracias a ella, sería posible la desaparición del indígena en tanto indígena (Villoro, 2018). En otras palabras, la educación se erige como el elemento capaz de modificar el modo de ser del indio hasta que deje de serlo y quede, con ello, alejado de sí mismo, llegando incluso a negar lo que es para abrazar, a manera de supervivencia, lo que no es, pero pretende llegar a ser.

Si bien las distintas fuerzas políticas a partir de la construcción del Estado nación han mencionado a los pueblos indios en sus proyectos, su participación real ha sido negada. La toma de decisiones y la elaboración de cursos de acción para transformar la realidad inmediata se ha mantenido bajo la tutela de un reducido sector. El indio es plasmado por terceros en cursos de acción y su voz no es escuchada. Por tanto, no existe un reconocimiento real de los Otros, de la complejidad y diversidad de la sociedad. Se niega toda concesión a la otredad y la apertura hacia el mar de alteridades se desvanece. De ahí que las políticas indigenistas que conforman la agenda nacional se preocupen más por el desarrollo y crecimiento económico que por el respeto de las diferencias y lo humanamente otro.

A pesar de ello, las políticas indigenistas no son sino paliativos que mantienen la pobreza y desigualdad. Al estar basadas en recomendaciones de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, que buscan la expansión del mercado a toda costa y que no tienen sensibilidad ante los contextos sociales (Stiglitz, 2002), estos cursos de acción no toman en consideración las particularidades de los lugares en donde se aplicarán. Esto es, que el contexto político, económico, cultural e histórico, se soslaya. Los diseños globales[55] sugeridos e implementados por estas instancias no se adecuan a la

[55] De acuerdo con Mignolo (2016), “el tiempo y la historia hicieron posible el surgimiento de diseños globales […] que venían a dar respuesta a las necesidades de un determinado lugar que se suponía tenían un valor universal más allá del tiempo y del espacio. La experiencia en la que surgieron esos diseños globales se anula cuando un diseño global dado se exporta y se programa para que pueda encajar con la experiencia de un lugar distinto” (p. 65). Conviene subrayar que

especificidad de lo local, a las características particulares de cierto entorno y de determinada población. Lo que se tiene entonces es el ofuscamiento de las diferencias y un tratamiento superficial de las necesidades y problemas, de la realidad en su efectualidad. El mestizo o el blanco, nunca el indio, es quien determina las acciones. Este permanece al margen y en la periferia, sujeto a los imperativos occidentales que no hacen más que negarlo y mantenerlo como pieza dispensable.

5.1.2 El indígena: una narrativa sobre la negación del Otro

El establecimiento de un nuevo *ethos* con características deseables e indeseables decantó en la imposición de políticas paternalistas y asistencialistas. Cursos de acción que llevan a la otrificación de los seres y a la pérdida de identidad respecto al grupo del que se es parte. Políticas de la indiferencia impulsadas por gobiernos y actores políticos faltos de entendimiento y alejados de la realidad en su efectualidad, son una constante en un mundo marcado por la inacción y los olvidos inducidos. En suma, constituyen políticas cuadradas y añejas que no responden a lo que acontece en derredor pues niegan las diferencias existentes entre los seres que hacen posible el mundo en aras de la homogeneización[56].

Lo que no se comprende, como señala Lorde (2002), es que no son las diferencias las que separan. Se olvida que los indígenas mexicanos no son un cuerpo homogéneo. Si bien comparten relaciones de dominación, exclusión, marginalidad, invisibilización y olvido, la diversidad y pluralidad constituyen la base de los pueblos indios en el país. La no existencia de una cultura de respeto por los derechos de los Otros ha provocado que las corrientes neoliberales

---

aplicar similares cursos de acción en espacios diferentes, alejados no solo geográfica, sino también económica, política, social y culturalmente, constituye un proceder insensato.

[56] De acuerdo con Villoro (2018), “la exigencia de peculiaridad parece, pues, chocar irremisiblemente con la exigencia del progreso” (p. 213). De ahí la pretensión de homogeneizar a la población hasta la desaparición, negación y olvido de las especificidades.

conciban a los nativos como seres anacrónicos anclados al pasado y que, sin embargo, viven en un mundo moderno, capitalista y globalizado.

Así, se ve a los indígenas como un grupo homogéneo. Con ello, se da lugar a un indigenismo ligado no a la historia sino a la sociología y economía, haciendo de la cuestión indígena un problema económico y social[57]. De ahí la participación de organismos financieros en la toma de decisiones políticas y en el diseño de cursos de acción. Su intervención en la gestión de los asuntos públicos es en aras de su propio beneficio, no de los condenados de la tierra. El mito del progresismo y desarrollismo lleva al ejercicio de la violencia que invisibiliza, niega y relega al olvido a sectores poblacionales históricamente subalternizados. De esta manera, es posible decir que la idea de los pueblos indios como un obstáculo para el avance nacional no ha muerto sino, más bien, ha sido invisibilizada por discursos que forman parte del metarrelato occidental.

El respeto a la diversidad no es sino retórica para ganar elecciones. Constituye una perorata que candidatos y mandatarios repiten para conseguir y mantener el apoyo de la población y así poder consolidarse como un gobierno que cuenta, al menos en teoría, con mecanismos exigidos a nivel internacional para la protección de los derechos de los pueblos indios. En consecuencia, la relación del Estado con los indígenas está marcada por una contradicción. Por un lado, las políticas indigenistas pretenden la integración de los nativos al desarrollo nacional; por otro, estos son excluidos del proceso de formulación de aquellas. Si bien el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2016a), en la fracción IX del apartado B, establece la consulta a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes estatales y municipales con el objeto de incorporar sus recomendaciones y

[57] Para Villoro (2018) “el indigenismo es, pues, accidentalmente un movimiento indianista, esencialmente un movimiento liberador contra la opresión. Su problema será, por tanto, económico y social” (p. 218). Pero esto no quiere decir que no tenga una dimensión política. El reconocimiento de las especificidades culturales de los pueblos indios se presenta como demanda política ante un Estado que se piensa hegemónico y monoétnico. Bajo esta tesitura, los pueblos indígenas son vistos como objetos de campañas políticas y no como sujetos portadores de discursos y capaces de acción.

propuestas, la realidad es muestra de que esto no sucede así. No existe una participación real de la población indígena en esta materia.

De acuerdo con A. Gil (2018), el proceder del Estado repercute en el imaginario de los indígenas. Pero no solo en ellos, sino también en los que no lo son. Las imágenes estereotípicas arraigadas en la imaginación social son capaces de diseñar relaciones de desigualdad entre la población. La negación de los nativos, que son considerados como subalternidades, es una constante dentro de un Estado que, desde hace siglos y a través de sus políticas, se maneja con sordera ante la polivocidad encarnada en los pueblos indios. Además, invisibiliza cuerpos y modos de ser que no encajan con las demandas de la modernidad realmente existente y mantiene al margen toda posibilidad de acción.

De ahí la necesidad de una perspectiva curiosa (De Sousa, 2015) que, a través de un ángulo diferente, reinvente el modo de hacer y aplicar políticas. No imitar sino construir alternativas que se adecuen y respondan a las exigencias nacionales. Cursos de acción con una resolución cada vez más fina. Políticas robustas que consideren la pluralidad de seres presentes en el espacio público. En suma, individuos dotados de perspectivas diferentes y, muchas veces, contradictorias, que permitan formar constelaciones de conocimientos aplicables a la no unívoca realidad, son necesarios. No obstante, el rechazo de la diferencia, a decir de Lorde (2002), es parte esencial de un sistema que genera precariedad múltiple y cuerpos deshumanizados en los que se ejercen vejaciones varias.

Dado que cada Estado establece lo que se considera o no indígena (A. Gil, 2018), es a través de sus políticas que las imágenes estereotípicas construidas en derredor del nativo se reproducen. La imposición vertical de cursos de acción que no toman en consideración la pluralidad de los pueblos encuentra su origen en la construcción del indio desde la mirada del conquistador. Quien, al naturalizar las diferencias humanas y establecer jerarquías, fijó una narrativa de negación del Otro y erigió pautas para la segregación, exclusión y olvido de los diferentes. Seres enajenados y despersonalizados a quienes se les robó toda posibilidad de significación propia.

Vistos como piezas dispensables que favorecen el crecimiento de los ingresos de aquellos quienes planean y ejecutan los cursos de acción, los indios son negados en cuanto personas capaces de pensar y hablar desde sí mismas. La sordera sistémica y sistemática ante el grito de las subalternidades es producto de políticas basadas en matrices de poder. Estas pueden concebirse también como matrices de desvalorización que hacen latente la diferencia colonial y el racismo que le es inherente. A través de ellas se niega a las subontologías, entre estas las mujeres y las mujeres indígenas, la participación en la vida política y pública. Dichas matrices buscan, de acuerdo con Glantz (2018), la asunción de un papel pasivo en el que no exista resistencia. Por ello, se antoja necesario romper con esa negación ontológica que relega a segundo plano y a vivir en la periferia, en el Sur marginal y atrasado, a todos aquellos que considera como subontologías.

5.2 Políticas para mujeres indígenas

Si bien cuestionar y transformar las matrices de poder colonial es una tarea acuciante para reducir la brecha entre los individuos considerados como subalternidades y los que son parte del sector dominante, la idea del progreso, arraigada en la imaginación social, atrasa este cometido. Existe una marcada indiferencia ante los sectores que habitan el Sur y que son explotados en aras de la acumulación de capital de un reducido grupo. Gobiernos y administraciones se conducen bajo esta línea al dejar intactas las instituciones que reproducen las inequidades (Walsh, 2007) sociales, económicas y políticas, afectando a los sectores históricamente subalternizados. Así, los actores políticos profesionales, más que representar, anulan sujetidades y proponen cursos de acción alejados de la realidad.

Entre las instituciones encargadas de implementar políticas indigenistas en México es posible mencionar al Instituto Nacional Indigenista (INI)[58], a la

[58] A decir de González (1997), “por decreto presidencial del 4 de diciembre de 1948, entró en funciones el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México, con el objeto de coordinar las acciones indigenistas derivadas de cada una de las dependencias del Ejecutivo federal, así como proponer medidas de mejoramiento en sus zonas de influencia, investigar los problemas de los indios y

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI)[59] y al Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI)[60]. Dichas instancias, al presentar entre sus objetivos la necesidad de integrar a los indios a la modernidad y al trabajo en aras del progreso nacional, crearon y crean políticas para salir del paso (Lindblom, s.f.). Esto quiere decir que su toma de decisiones se basa en la inmediatez, en la atención a problemas estructurales a través de soluciones coyunturales. En otras palabras, al hacer de las contrariedades del momento el punto de partida, se soslayan cursos de acción pasados. Así, la ambivalencia es latente en la postura del Estado mexicano. Por un lado, se muestra en disposición al diálogo; por otra, y bajo la máscara de progresista, acepta las demandas de los pueblos indios, pero no lleva a cabo cursos de acción que modifiquen su condición histórica de subalternidad.

Un análisis limitado, que no presta atención a posibles consecuencias, a alternativas políticas ni a los valores afectados, es reflejo del papel principal que se le ha otorgado a la toma de decisiones por las ramas y del olvido que el método de ir a la raíz ha experimentado. En el primero, de acuerdo con Lindblom (s.f.), las exclusiones son deliberadas. A través de él se ha buscado integrar a los pueblos indígenas al proyecto nacional y a la modernidad efectiva en calidad de mano de obra barata y prescindible, viendo en ellos un artilugio propio de un

---

constituirse en 'cuerpo consultivo' en la materia ante instituciones privadas y oficiales" (p. 17). Dicho instituto trabajó hasta el 2003 y dejó ver que los indios aún viven al margen y experimentan discriminación. Son pueblos sujetos a un proceso de integración nacional, orquestado por instituciones indigenistas que llevan a cabo cursos de acción que devienen en estandarización de las formas de vida y en invisibilización de otros modos de ser.

[59] De acuerdo con Tapia *et al.* (2012), "el 5 de julio de 2003 entró en vigor el decreto por el que se expidió la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y se abrogó la Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista. Con ello se inició el proceso de construcción de una nueva institución, a partir de la personalidad jurídica, el patrimonio y el personal del INI" (p. 5). Al trabajar bajo la misma línea que el extinto INI, la CDI repitió la dinámica de aplicación de políticas asistencialistas y paternalistas que mantuvieron al indio en condición de subalternidad. Bajo este orden de ideas, es posible decir que cambió todo para que nada cambiara.

[60] El 4 de diciembre de 2018, "se expide la ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas". Con esto, se busca profundizar en la idea del reconocimiento de los pueblos indios y afroamexicanos como sujetos de derecho y actores con la capacidad de incidir en la esfera pública y en la vida política. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5545778&fecha=04/12/2018

pasado glorioso. Por otro lado, el proceso de ir a la raíz se construye tomando en cuenta el pasado. Mediante él se consideran tanto escenarios pasados como las circunstancias presentes. Remitirse a la realidad en su efectualidad posibilita la construcción de cursos de acción apegados a las circunstancias, al contexto y al reconocimiento de la multiplicidad de existencias y de condiciones de vida; empero, esto no sucede así.

Bajo la idea de Lindblom (s.f.) de que las democracias cambian de manera paulatina, es posible decir que la toma de decisiones en materia indígena continua por el mismo sendero. Se cambia de nombre a las instituciones encargadas de implementar políticas indigenistas, pero la situación del indio sigue siendo una de olvido y marginalidad múltiple. Se trata de instancias creadas para resolver el problema indígena que se mueven entre las ramas, permanecen en un plano de corte instrumental y no resuelven la invisibilización y negación de los pueblos indios. Con políticas para salir del paso, lo que se tiene son individuos considerados como eternas subalternidades y vistos como incapaces de ir más allá de la etiqueta asignada. A decir de Korsbaek y Sámano (2007):

> Ha cambiado las siglas de la institución indigenista, pensando que el cambio del nombre significa un cambio en la política, pero la verdad es que el Estado mexicano continúa con una política indigenista ahora llamada “desarrollo de los pueblos indígenas”, pero se ha quedado en las buenas intenciones sin lograr un cambio en la política paternalista y asistencialista que han caracterizado al indigenismo de Estado de viejo cuño. La CDI es igual que la vieja INI, como la llaman los indígenas, pues en esencia es una institución indigenista (p. 213).

Los pueblos indígenas no son reconocidos como actores políticos y sociales en la historia de México. Por el contrario, enfrentan racismo y discriminación, sometimiento y dominación. La apertura de un espacio de negociación en el que

el diálogo sea el eje queda en retórica. Persiste la idea de *blanquitud* y de homogeneización de las diferencias. Las voces de mujeres indígenas son silenciadas y negadas a razón del metarrelato occidental que abraza el desarrollo y es ciego ante la pluralidad humana. Políticas indigenistas que no consideran la multiplicidad de singularidades son sordas ante la polivocidad. De acuerdo con Korsbaek y Sámano (2007) el discurso indigenista ha seguido la misma vía discursiva desde la década de los ochenta del siglo pasado. Así pues, no existe voluntad de discusión, solo una promesa de que es posible establecer una para tratar los asuntos de interés. Bajo cursos de acción cuadrados y añejos, un discurso político abierto y plural se torna lejano.

Dichas políticas son elaboradas a partir de un criterio despersonalizado (Villoro, 2018), que no se preocupa por construir un asidero plural que tenga cabida para los sectores históricamente oprimidos y olvidados. La corriente neoliberal que ensalza la idea de progreso e implementa la paridad de género para cumplir con estándares internacionales y mostrarse como un gobierno abierto, lo que hace no es sino propiciar la ausencia de ciertos cuerpos, borrar sus diferencias y actuar en pro de la uniformidad social. El sistema capitalista, por el que sí se muestra interesada, acrecienta la brecha social y se erige como sinónimo de construcción de homogeneidades y de una inclusión de fantasía. Con ello, el rechazo de saberes otros, no occidentales, se mantiene vigente y el despojo de tierras, la violencia e indiferencia del Estado mexicano, pasan a ser una constante.

Al olvidar que México se compone por distintas manifestaciones culturales, se rechaza a los Otros y se deja atrás la pluralidad y el respeto por lo diferente. Por esta razón, la inclusión de los nativos, de las mujeres y de las mujeres indígenas en los cursos de acción se queda corta. Prevalece la idea de que el problema de los indígenas es, en efecto, que son indígenas. Seres que permanecen anclados a la tradición y a modos no occidentales de ver y ser. Se soslaya la idea de que lo indígena es parte de la época actual. Lo indio, en otras palabras, permanece ligado al presente, no deja de sucederse y es parte de la contemporaneidad.

A pesar de su continuidad en el mundo y consecuente contemporaneidad, los cuerpos de las mujeres indígenas siguen siendo invisibilizados en el espacio público. La negación de ciertos rostros, producto del rechazo de las diferencias, decanta en anonimato, neutralización del pensamiento político, adormecimiento de la capacidad crítica y mutismo. Los representantes políticos olvidan que la política es el resultado de un proceso social en el que interfieren múltiples actores (Fernández y Schjtman, 2012). Así, más que ser cursos de acción trabajados en conjunto, son políticas *trendy* y de escritorio que invisibilizan y niegan alteridades.

Las políticas dirigidas a mujeres indígenas, al implementar parámetros internacionales[61] sin tomar en cuenta la estructura económica, política, cultural y social de la población a la que van dirigidas, desembocan en la despersonalización y el olvido de este sector. Con este proceder, se deja atrás la idea de que la condición humana no es una, sino múltiple. No se considera que depende de las circunstancias en que cada individuo se desenvuelve. Si bien se comparten ciertos elementos, las condiciones de existencia de los individuos no son las mismas, de ahí la necesidad de hacer énfasis en las singularidades.

En la elaboración y ejecución de políticas, existen reglas implícitas. A través de ellas se establecen subjetividades que importan y otras que no. Se invisibiliza a aquellos cuerpos disidentes que pugnan por la construcción de políticas dialógicas. Que apelan por cursos de acción que cuestionen el poder colonial presente, la marginalidad múltiple, la invisibilización, negación y rechazo de las llamadas subalternidades. En suma, seres que están a favor del diálogo,

[61] El reconocimiento internacional de la mujeres indígenas se ve reflejado en el hecho de que "el Día Internacional de la Mujer Indígena se celebra cada 5 de septiembre para rendir tributo a todas las mujeres pertenecientes a los pueblos indígenas del mundo, y para visibilizar sus gestas heroicas […] desde 1983 indígenas de distintos países conmemoran esta fecha con la honra que merecen las mujeres portadoras de la herencia cultural y ancestral de estas comunidades; así como también de aquellas que murieron en la lucha contra la discriminación y los abusos cometidos a este género y etnia durante la historia". Lo anterior deja ver que, si bien se reconoce en el plano formal la existencia de las mujeres indígenas, las condiciones de invisibilización en que viven no son tan diferentes a las de hace siglos. Son consideradas parte de la historia, de un pasado, no así del tiempo presente. https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/751

herramienta imprescindible para el establecimiento de acuerdos y elemento sin el cual la política, desde la perspectiva de Arendt (2019), no puede ser.

Las mujeres indígenas, históricamente excluidas del espacio público y de la esfera política, constituyen un grupo disidente al que se le ha adjudicado una identidad negativa. Siguen siendo vistas como instancias reveladas a las que se les atribuyen características desde el exterior. Esa asignación de atributos ha provocado un doble proceso: uno de aislamiento e invisibilización, otro de resistencia y lucha. Por un lado, la negación, exclusión y olvido inducido de los pueblos indígenas; por otro, la necesidad de ser coparticipes en las decisiones políticas que les atañen.

En el marco del neoliberalismo y la globalización, la política ha sido sustituida por ejercicios de poder arbitrario que no toman en consideración la pluralidad humana[62]. Las políticas dirigidas a mujeres indígenas, ese conjunto de decisiones y acciones, son oportunismos mediáticos que actúan como placebo (Sevilla, 2016). Constituyen cursos de acción llevados a cabo para cubrir con un procedimiento y que poco aportan en la mejora de las condiciones materiales de existencia de la población objetivo. En consecuencia, es posible decir que no se hace política auténtica, que no existe un interés real de representación. Por tanto, cada vez más se busca, como señala Jauregui (2018b), pensar en la representación o en su ausencia para, desde ahí, resignificar el papel que se ejerce. A través de ello y de reparar en las ausencias, es que se puede luchar por la reconfiguración del espacio público y buscar un nuevo modo de hacer política en el que se asuman las responsabilidades que su ejercicio implica[63].

---

[62] Lo que se tiene son políticas que mantienen al indio como un ser anacrónico, retoman de él su pasado, no así su presente y menos aún hablan de su condición de subordinado. A decir de González (1997), “si bien la presencia indígena era (y es) evidente en los estados del sur y sureste, a nivel nacional pasó a constituir más bien una ‘muestra’, especie de ‘museo viviente’ de algo que el proyecto nacionalista y modernizador del Estado teóricamente había superado, y que tampoco era deseable que desapareciera del todo por la pérdida irremediable de una riqueza cultural y artística que a fin de cuentas era parte de la nación en su conjunto” (p. 21). Así, la cuestión indígena no solo es un problema cultural, sino también político y económico.

[63] De acuerdo con Jonas (1995), “la <<responsabilidad>> se refiere a actos hechos y que adquiere realidad en el *hacer* desde fuera responsable a alguien por lo que ha hecho” (p. 162). El ejercicio

5.2.1 Manifestación y lucha: tras la búsqueda de personalismo

La lucha por el reconocimiento de derechos y la demanda de participación en la vida política es creciente. De acuerdo con Marcos (2010b), las mujeres han recuperado historias que desde tiempos inmemoriales habían sido invisibilizadas. Por esta razón, la resistencia de las consideradas subalternidades es múltiple. Desde posturas en contra de la homogeneización de la población hasta la crítica de políticas que fungen como placebo que, más que combatir las desigualdades, fomentan la miseria y el olvido de los sectores vulnerables. Sin embargo, estos cursos de acción son asumidos, no por ciudadanos y actores, sino por espectadores, de ahí la necesidad de someterlos a una revisión crítica, con apego a valores, para pensar en plural y hacer de la diversidad y la interacción entre diferentes, elementos clave para lograr el reconocimiento de los Otros.

La movilización de las mujeres indígenas constituye, según Cajigas-Rotundo (2007), un contrapeso a la hegemonía y a las políticas globales. Mismas que buscan la creación de individuos iguales que desempeñen de manera automática su trabajo dentro del proceso de fabricación de mercancías. Y, con ello, acaparar todo el espacio para que el ejercicio de la acción no tenga cabida. Esta situación genera ausencias. No nombrar y negar las diferencias implica pensar el mundo no desde la pluralidad, sino a partir de una perspectiva unidimensional y homogeneizadora, encarnada en cursos de acción discontinuos que conciben a los pueblos indios como anacrónicos.

Lo anterior se basa en la idea de progreso en línea recta, que es el hilo conductor de la modernidad efectiva. Esta última hace de los individuos autómatas que buscan seguir el desarrollo sin preocuparse por llegar a ser actores e incidir en el mundo. Frente a esto se encuentra la lucha y resistencia a partir de la categoría política de indígena. De ahí la necesidad de no reducirla a un rasgo cultural. Dicha categoría, al ser política, hace referencia, por un lado, al colonialismo, a las

---

de la responsabilidad al interior de la esfera política se antoja necesario para no ser ciegos ante la alteridad, sordos frente a la polivocidad y menos aún insensibles en presencia de los cuerpos precarios que son invisibilizados y vejados por el metarrelato occidental.

matrices de dominación y subordinación, al establecimiento de un diálogo jerarquizado, a la invisibilización y a los olvidos inducidos y; por el otro, a las resistencias múltiples que buscan reivindicar derechos y resignificar ausencias.

A partir de una lucha con el sistema político y siendo atravesadas por categorías patriarcales (A. Gil, 2018), es que las mujeres indígenas pugnan por cursos de acción diferentes y alzan su voz en la esfera pública. Resistir a las fuerzas del olvido y la exclusión para ir tras la búsqueda del personalismo representa una ruptura con las políticas paternalistas y asistencialistas[64]. Mismas que generan ausencias, espacios vacíos, pero no por la falta de un alguien, sino por la invisibilización del mismo, por su negación dentro del espacio público y político a causa del silenciamiento de su voz y la ceguera ante su presencia.

Al cuestionar la categoría y la palabra indígena, así como el Estado, sus instituciones y cursos de acción, las mujeres indígenas defienden su identidad[65] y apelan por el personalismo que reivindica el ser. Alzar la voz y resignificar las ausencias hasta devenir en presencias, en personas que actúen y hablen, cuya voz sea escuchada y su existencia no se invisibilice, se antoja necesario para tejer redes sociales afianzadas en la pluralidad y polivocidad. Ver no solo el pasado de los pueblos indígenas sino también su presente es propiciar la construcción de una agenda común. Una en la que se fomente no una visión unidimensional del mundo, sino la confluencia de perspectivas diversas para

[64] A través de estas políticas "se aisló al indio para protegerlo; se le trató como menor de edad; se le mantuvo alejado de la vida propiamente nacional" (Villoro, 2018, p. 186). Con ello, la alteridad del indígena respecto del resto de los mexicanos permaneció oculta. Al ser considerado como inculto y un problema para el desarrollo nacional, el indio vivió en las sombras, discriminado, rechazado, excluido y en condiciones de marginalidad múltiple.

[65] Es preciso recordar que "la subjetividad o identidad de una persona o grupo social en un momento dado es un palimpsesto temporal del presente, está constituida por una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos lentos otros rápidos, los cuales son activados de modo diferente en distintos contextos o situaciones. Más que cualesquiera otros, los movimientos de los pueblos indígenas testimonian esas constelaciones de tiempos" (De Sousa, 2015, p. 117-118). Así, es posible decir que la construcción de la subjetividad se debe tanto al pasado como al presente e, incluso, a las expectativas de futuro que se alberguen.

llegar a la intersección de ideas en las que la convergencia posibilite el avance y la resignificación de los asuntos públicos.

Así como no existe forma de modificar las condiciones de existencia sin un vuelco en la percepción del mundo, tampoco la hay de cambiar el modo de conducir los asuntos públicos si la exclusión e invisibilización de las diferencias prevalece. De ahí la necesidad acuciante de concebir a la política como el medio para cuidar de sí mismo al tiempo que se es responsable de los Otros. Desde la perspectiva de Arendt (1997), la política solo es posible a través de la unión de los diversos. Por lo tanto, el reconocimiento de la pluralidad humana contribuye a la visibilización y conocimiento de las historias silenciadas, de aquellas realidades marcadas por la diferencia colonial.

La pluralidad y el reconocimiento de existencias múltiples son elementos *sine qua non* para el ejercicio de la política. Si bien la puesta en marcha de cursos de acción precisa de la consideración de las diferencias entre los grupos sociales que habitan el territorio nacional, esto no sucede así. Se aplican cual recetas las recomendaciones de organismos internacionales capitalistas que son insensibles ante las peculiaridades de los distintos contextos. So pretexto de la visión única del mundo, prevalecen políticas que otorgan a sectores minoritarios un estatus que les permite influir en los asuntos de interés general mientras que hace que el resto viva al margen.

Frente a estos cursos de acción que son producto de la planetarización de la economía capitalista, las subalternidades, en cuyos cuerpos se ejercen violencias, se levantan. Existen mujeres indígenas que, desde las diferencias, se rebelen contra las historias escritas y crean nuevas narrativas a partir de las cuales dotar de sentido su plano existenciario. A decir de Jauregui (2018a), existen seres que se respetan y escuchan desde la diversidad. Son personas que llevan a la práctica su capacidad de acción y discurso, que disienten y combaten conductas normalizadas de negación y exclusión de presencias que devienen en invisibilización de cuerpos. En el disentir, se reconocen a sí mismas desde sí

mismas. Se saben indígenas desde un plano político y no solo cultural[66]. Situación que hace posible su participación en la vida pública de la nación no solo como grupos anacrónicos con un pasado glorioso, sino desde el presente, dando muestra de su continuidad en el tiempo. Así, la exigencia de cursos de acción capaces de responder a la realidad circundante, al tiempo que es una crítica al mundo de hoy, constituye también una lucha por el personalismo.

Para Caso (2017), no respetar las diferencias es ir tras la búsqueda de la unificación y la negación del ser. Con ello, se deja atrás la idea de que la personalidad permite reflexionar sobre la condición propia y hablar desde ella. Además, hace posible la vida pública y el desarrollo de la política en tanto en cuanto no solo se sabe única y reconoce a sí misma, sino también en la medida en que no es miope ante la realidad. Gracias a ello, no muestra estrechez ni cerrazón ante la alteridad y es capaz de asimilar la diversidad como parte de la cotidianidad.

5.2.2 La construcción de la persona: más allá de las políticas públicas

Para ser persona es preciso romper con la condición asignada de subalternidad. Implica dejar de estar atado y resignificar las ausencias haciendo del vacío un punto de partida que permita edificar horizontes y sentar las bases para nuevas relaciones y modos otros de hacer política. Ser persona es establecer puentes. Es no perder de vista que el mundo no es unívoco y que la diversidad representa un punto de apoyo y no un paso hacia atrás en el camino hacia mejores condiciones de vida.

Lo anterior requiere de un desaprendizaje en la sociedad contemporánea. Este, a decir de Sevilla (2016), implica otorgar sentidos distintos a lo que se

[66] En palabras de A. Gil (2018), mujer indígena mixe, “el colonialismo, actualizado y ejercido por los Estados nacionales, también nos coloca bajo la categoría indígena, categoría política, insisto, y desde ahí se ejercen las resistencias, pero también se corre el riesgo de articular nuestra narrativa esencializando esa categoría como si se tratara de un rasgo cultural” (p. 32). Con esto, se está expuesta a experimentar discriminación y marginalidad sistémica y sistemática, pues el reconocimiento del ser indígena permanece como una cuestión ligada a lo cultural, libre de todo cariz político.

consideraba definido, por ejemplo, al diseño y ejecución de políticas. Arribar a una resignificación, descodificar lo que antecede para reconducir los pasos y hacer política de otra manera, demanda la incorporación a la sociedad de personas, de seres con la capacidad de esgrimir discursos que, si bien se saben únicos, reconocen que están rodeados de otras unicidades. En suma, sujetos capaces de irrumpir en un mundo en el que la colonialidad del poder, del saber y del ser, son una constante.

Se requieren políticas capaces de generar encuentros en la diferencia. Esto implica dejar atrás cursos de acción paternalistas que inhiben la capacidad de acción y discurso. Situación que deriva en pasividades que mantienen a los individuos en *stand by*, en la inacción, enajenados de sí mismos y sujetos a la valorización de terceros. Bajo esta tesitura, la mercantificación de la vida se presenta como parte de la realidad efectual, que pocas posibilidades ofrece para mejorar las condiciones materiales de existencia de los sectores marginados.

Por lo anterior, es preciso diseñar cursos de acción que tomen en consideración el contexto mexicano. Políticas desde el Sur y para el Sur. En otras palabras, es necesario rescatar el sentido aristotélico y la base arendtiana de la política, a saber, el bien común y la pluralidad. No olvidar que el espacio público se debe a la multiplicidad de existencias, incluidas aquellas que históricamente han experimentado exclusión e invisibilización. Es menester, por tanto, reconocerse como parte del mundo. De ahí la necesidad de resignificar la condición de subalternidad y actuar a partir de ella, creando nuevos motivos para la existencia a partir de la lucha y la resistencia.

Resignificar las ausencias a partir de ellas mismas es necesario para dotar de sentido la vida y constituirse como alguien y no algo. Vindicar la presencia de las subalternidades dentro del espacio público requiere de políticas que respondan a la realidad del siglo XXI y propicien el diálogo no jerarquizado entre los diversos. Además, es preciso romper con la idea de que los cursos de acción están para ser asumidos sin cuestionarlos o ponerlos en entredicho. En suma, es

imprescindible dejar atrás la lógica del colonialismo, que implica la negación y el rechazo del Otro, para pensar en otra forma de hacer política.

Empero, en el marco de la modernidad efectiva, el disentimiento es llevado al terreno de lo absurdo. Se ridiculiza y menosprecia cualquier crítica al sistema capitalista y los problemas que de él derivan. Cuestionar el destino desarrollista y la idea de progreso como elementos rectores del mundo implica tener presente que es necesario generar espacios para el diálogo. Esto lleva a romper con el automatismo y la enajenación; además, hace posible la construcción del personalismo y la asunción de la vida. Ser disidente permite interpelar la realidad y hacer de la responsabilidad hacia sí mismo y ante los Otros una vía para confrontar la visión occidental homogeneizadora.

Si bien la lucha y resistencia de las subalternidades ha estado presente desde la época colonial, aun hoy se hace caso omiso a los gritos, cada vez más potentes, de los sectores históricamente excluidos del espacio público. Manejarse con ceguera ante el entorno hostil y lacerante, que degrada y mantiene al margen lo que no encaja en los patrones occidentales, representa una constante más que una excepción. Por ello, asumir la agencia o sujetidad, el ser persona dentro de una cartografía discriminatoria que da cuenta de las subalternidades y las divide en un norte desarrollado y una periferia anclada al subdesarrollo, condenada a la orfandad y al precariato, es contraer un compromiso ético y político ante los Otros y para consigo mismo que deviene en la visibilización de historias no contadas.

La contemporaneidad requiere de rebeldía para cambiar las condiciones imperantes. Precisa de la narración y el reconocimiento de la diversidad de las manifestaciones de vida, de la voz de los sin voz[67], de trastocar la cotidianidad

[67] No porque no tengan la capacidad de habla sino porque, desde tiempos inmemoriales, se les ha negado la posibilidad de participación en la vida pública y política. De acuerdo con Solnit (2016) “la batalla de las mujeres por ser tratadas como seres humanos con derecho a la vida, a la libertad y en su búsqueda de participación en la arena política y cultural continúa […] tener derecho a mostrarse es básico para la supervivencia, la dignidad y la libertad”. De ahí la necesidad de alzar la voz, mostrarse en el espacio público y resignificar ausencias.

https://smoda.elpais.com/moda/los-hombres-me-explican-cosas-lee-ensayo-invento-mansplaining/

para desaprenderla y apelar por una nueva cartografía económica, política, social y cultural. Implica cambiar de acto en el gran teatro del mundo para nombrar la alteridad y las diferencias. Estas últimas constituyen el medio a través del cual es posible sacar a la luz las historias ocultas y negadas de exclusión y dominación.

Nombrar las diferencias es hacer patente que el Otro ha cambiado. Ya no es el mismo que en la época colonial. Es heterogéneo y portador de una voz que reclama participación política. Exige reconocimiento y visibilidad. Demanda dejar de ser considerado como subalternidad. Es persona, no cosa. No forma parte del decorado de administraciones en apariencia abiertas. No es pieza intercambiable sino sujeto con cuerpo y voz.

5.3 Mujeres indígenas. Hacia una dialéctica de la libertad

En un entorno en el que las manifestaciones en contra de la modernidad efectiva son reprimidas y los sujetos de acción invisibilizados de manera metafórica y real, es posible decir que existen quienes se atreven a cuestionar las posturas axiológicas imperantes. La responsabilidad ante los Otros tiene como antesala el reconocimiento de las alteridades[68]. Acercarse para conocer su rostro es abrirse a visiones otras y trabajar por un mundo en el que las diferencias sean un vértice de apoyo y no un punto de quiebre. Sin embargo, en la modernidad realmente existente, el acercamiento al rostro del Otro (Levinas, 2002) permanece en *stand by*. Occidente prevalece como arquetipo. De ahí que cursos de acción símiles sean aplicados en latitudes diferentes, aun contradictorias, y que la homogeneización de los individuos esté a la orden del día. Para romper con esta dinámica se requiere dar un salto. Ir de la imagen estereotipada, y arraigada en la imaginación social, del indio como un no-ser, a la de un Otro diferente, pero no por ello, inferior.

[68] La apertura ante la multiplicidad de existencias exige reconocimiento de la diversidad y demanda respeto por lo humanamente otro. Situación que implica tanto el ejercicio de la responsabilidad como el ser receptor de la misma. De acuerdo con Jonas (1995), “la reciprocidad está siempre ahí, por cuanto yo, el que tengo responsabilidad por alguien, al vivir entre hombres soy siempre también responsabilidad de alguien” (p. 172). Así, el individuo desempeña dos papeles frente a la responsabilidad: destinatario y emisor.

Los Otros ya no son los mismos. Así como cambia el mundo, los seres que lo habitan también. Las relaciones entre los individuos experimentan modificaciones en el marco de un entorno cada vez más complejo. No obstante, existen elementos que se extienden como las jerarquizaciones raciales y la división entre centros y periferias (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Por esta razón, prevalece una actitud ambivalente respecto a los Otros. Por un lado, credibilidad reducida en tanto en cuanto sujetos portadores de conocimiento; por otro, el arraigo a prejuicios y estereotipos en torno a su condición que lo mantienen al margen.

Bajo esta tesitura, se niega la trascendencia del indio y, en cambio, se considera solo su factividad[69]. En la medida en que es construido y determinado por la instancia revelante, el indígena se ve envuelto en relaciones cargadas de asimetría y desigualdad. A través de ellas, se ha dominado su cuerpo y vejado su ser. Por ello, es preciso romper con la estructura triangular de la colonialidad de la que habla Castro-Gómez (2007). La colonialidad del ser, del poder y del saber deviene en erosión del tejido social, en ausencia de duda y confrontación, así como en la que la disminución de sensibilidad y sentido crítico, elementos que dan muestra de indiferencia y adaptación pasiva al entorno.

Ante esto, existen espacios hackeados (Jauregui, 2018a), que se abren y crean nuevos horizontes de posibilidad. Esferas de actuación como respuesta de mujeres indígenas ante la visión romántica del indio y su exclusión de la toma de decisiones. A través de estas se interpelan las posturas hostiles y excluyentes que devienen en invisibilización de las diferencias. Lugares como estos, precisan de la unión de los diversos para establecer hilos de comunicación con la

[69] Villoro (2018) habla de “dos aspectos de la realidad social del indio: su ‘trascendencia’ y su ‘factividad’. La primera es su capacidad de libertad, siempre presente, como sujeto determinante de su propia historia, la segunda es su realidad social en cuanto determinada por las clases y los grupos que lo dominan” (p. 10). De forma histórica se ha rechazado su trascendencia en aras de la factividad. Esto deja al descubierto un colonialismo perpetuo que, a pesar de estar en los albores del siglo XXI y habiendo acabado el control explícito de un pueblo sobre otro, no deja de sucederse.

multiplicidad de existencias y actuar en pro de cursos de acción distintos que tengan como base la ética y la preocupación por la alteridad.

Esto es señal de resistencia. Es hacer frente a políticas indigenistas efímeras e impersonales que no tienen continuidad real en el tiempo y, paradójicamente que también son duraderas a razón de que cada gobierno las aplica de igual manera: siguen la misma estructura, pero pretenden obtener otros resultados. Por ello, cuestionar el proceder de las instituciones políticas es apelar a favor de la diversidad infinita del mundo y constituye una muestra de la capacidad para reconocer los elementos que son comunes y aquellos que permiten la diferenciación y llevan a la acción conjunta.

Sin embargo, se imponen los designios del capital frente al tratamiento de los problemas de la sociedad. Situación que es muestra del ocaso del discurso y la acción. No existe un ejercicio de reflexión política sobre las condiciones de existencia y en torno a las diferencias. Ejemplo de esto es el no cuestionamiento de la palabra indígena. De acuerdo con A. Gil (2018) no cuestionar la categoría implica asumir lo que se pretende imponer a través de ella. De ahí la necesidad de interpelar la designación que de lo indio se hizo desde la mirada del *ego conquiro* en tiempos del colonialismo y que, aun hoy, en el marco de la colonialidad del poder, prevalece.

Someter a análisis aquello que se ha designado como indígena implica una lucha por la búsqueda de la libertad y la construcción de personalidad. Si bien los Estados tratan de modo diferente esa categoría (A. Gil, 2018), existen resistencias desde los pueblos indios que son guiadas por la necesidad de resignificar ausencias a partir de los vacíos creados por el propio cuerpo político. Las heridas presentes en la población se acompañan de un sentimiento de agravio producto del vacío auditivo de las elites al momento de no escuchar la voz de las subalternidades. Estas, sin embargo, rompen poco a poco el silencio que de manera histórica se les ha impuesto. Es así que la diversificación de las relaciones sociales dentro de un mundo cambiante que alberga a nuevos Otros

es tomada en cuenta por mujeres indígenas, que tienden puentes entre sujetos diferentes para reconstruir el tejido social y entablar diálogos desde la diversidad.

La condición *sine qua non* para alcanzar cambios políticos es la presencia de la alteridad en el espacio público. Entablar un diálogo con el Otro para no ser indiferente ante el papel de las diferencias en la constitución del mundo es imprescindible. Partir de la imposición colonial del Estado para iniciar una cadena de acciones implica no perder de vista que la política va de la mano con la alteridad, el respeto y la libre determinación. Por ello, aun cuando el ser humano se encuentra condicionado por el medio, es un ente abierto al infinito del que cabe esperar lo inesperado. Al contar con la capacidad de elegir entre diversas opciones, incluso incompatibles, su libertad no está comprometida solo consigo mismo, sino con los Otros, con la vida y con el mundo común. Resignificar el espacio público y la actividad política requiere, por tanto, de la resignificación de la libertad, de otorgarle otro sentido. Uno en el que la multiplicidad de existencias tenga cabida y en el que las ausencias y presencias de los hasta ahora olvidados se haga notar y su grito y llanto sea latente y motor de críticas y desaprendizajes.

5.3.1 El individualismo y la concepción del nosotros

La construcción de vínculos con otros Otros es una necesidad. Reflexionar en torno al papel de la otredad en la constitución de la esfera pública es imprescindible para construir puentes en los que las peculiaridades de los individuos permitan enriquecer el tejido social. Por tanto, se requiere de una visión ética del mundo que lleve a pensar en colectivo y a dejar en segundo plano el individualismo. En el marco de un escenario atravesado por cursos de acción que no toman en cuenta la diversidad lingüística, cultural y social de los pueblos indios, se antoja necesario un proyecto que tenga cabida para lo humanamente otro. Uno que no olvide la relación cara a cara y se ocupe de la elaboración de políticas que favorezcan al *grosso* de la población y no solo a la elite gobernante con visión eurocéntrica y que invisibiliza a la periferia.

Empero, en la época actual prima un resentimiento con lo político (Echeverría, 2011) y no un acercamiento a la esfera pública. Esto es muestra del marcado individualismo propio de la modernidad efectiva que lleva al olvido de la dimensión trans-ontológica[70], lo que implica una pérdida de interés entre el Yo y los Otros. La despersonalización creciente en la sociedad contemporánea es producto de la falta de respeto hacia sujetos racializados cuya existencia ha sido, y es, corroída por la dominación simbólica que hace de ellos sujetos dispensables. Individuos que representan modos de ser distintos a los occidentales y que, por eso mismo, son discriminados e invisibilizados.

Ante esto y de acuerdo con Maldonado-Torres (2007), es necesario cuestionar la diferencia sub-ontológica e ir más allá del Yo y del Tú. En otras palabras, apuntar hacia el nosotros para combatir el individualismo como fenómeno característicamente moderno que propicia, en primer lugar, la ausencia de respeto hacia lo humanamente otro y, en segundo, el olvido de la máxima arendtiana de la unión de los diversos como base de toda vida política, es necesario. Pensar en un nosotros precisa de sentido de comunidad y unidad[71]. Implica reconocer y nombrar las diferencias. En ese proceso y gracias a la unión de singularidades, se forma un cuerpo político capaz de ejercer poder, mismo que demanda ser escuchado y respetado en la cotidianidad y no solo su reconocimiento en el plano formal.

---

[70] A decir de Castro-Gómez (2007), "la palabra 'trans' tiene la misma raíz etimológica que la palabra 'tres', y significa, por ello, la trasgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie" (p. 89-90). El olvido de lo trans-ontológico implica, entonces, el desvanecimiento de lo que está entre, aquello que hace posible no solo hablar de un Yo o de un Tú: el nosotros.

[71] De acuerdo con Dilthey (1986), "construimos igualmente todos los procesos históricos partiendo de una *pluralidad de unidades de voluntad*. Todas las acciones corporales externas de estos seres psicofísicos son para nosotros expresión de procesos volitivos que en ellos tienen lugar. Unidad volitiva, lucha, afinidad y solidaridad de voluntades, dominio, dependencia, asociación: todos son hechos volitivos. Sobre ellos descansa la historia" (p. 177). En consecuencia, los procesos históricos no son sino a través de la suma de voluntades. Gracias a la unión de singularidades es que el mundo adquiere su cariz y el desarrollo de los asuntos públicos es posible.

Redefinir la relación del Estado para con los pueblos indios es una tarea que implica el reconocimiento del yo individual y el yo colectivo. Saberse a sí mismo y como parte de una comunidad lleva a aceptar que se vive entre y con otros. De ahí la exigencia de un Estado ético que propicie el respeto por las diferencias y que tome en consideración la existencia de contextos disímiles y modos de ser y concebir el mundo que son diferentes. Si bien pensar y reconocerse desde el espacio peculiar que es Latinoamérica, tal como lo plantea el pensamiento decolonial, es una tarea titánica, no es inasequible.

En consecuencia, desde distintas trincheras, se busca establecer la realidad del Otro como medio para reconocerse a sí mismo dentro del mar de alteridades que componen el mundo. Con ello, se hace frente a la invisibilización de los grupos históricamente subalternizados y se cuestiona la ceguera respecto de la violencia y deshumanización ejercida en el cuerpo de las consideradas subontologías. Asimismo, la resistencia ante cursos de acción asistencialistas y paternalistas que no combaten la marginación y sí mantienen en el olvido a la periferia, constituye una lucha a favor de ese Sur metafórico, cargado de desigualdades y marginalidad, de voces silenciadas y olvidos inducidos. El rechazo a las políticas homogeneizadoras se debe, así, a múltiples sujetos, desde negros e indios, hasta mujeres y homosexuales.

La palabra como arma para establecer el diálogo hace posible hablar desde un nosotros. A manera de ejemplo, “las mujeres indígenas han jugado un papel fundamental en la transmisión de las lenguas indígenas y de incontables conocimientos tradicionales, la resistencia lingüística se ha articulado desde las mujeres en muchos casos” (A. Gil, 2018, p. 36). A través de este tipo de luchas se trabaja en pro del colectivo sin olvidarse por ello de la propia personalidad. Además, con ellas se busca resignificar las relaciones sociales y dotar de sentido la esfera política. Misma que es erosionada por la institucionalización de la diferencia colonial plasmada en las imágenes estereotípicas creadas en derredor de las subalternidades.

Someter a análisis la realidad, el medio en que se vive, es indispensable para mejorar las condiciones de vida imperantes. La falta de crítica ante regímenes que olvidan que la política consiste en la unión de los diversos es muestra de sociedades ancladas al individualismo. Un entorno hostil en el que el rechazo a la alteridad y el desprecio por los vínculos entre la multiplicidad de existencias es el eje, es uno en el que las posturas éticas son relegadas. Se deja atrás la idea de que ser en el mundo significa estar con otros Otros.

El Yo se reconoce como sí mismo gracias a la presencia de los otros. De ahí la necesidad de tomar en cuenta la multiculturalidad presente para construir espacios que tengan cabida para la variedad de existencias. Al mismo tiempo, llevar a la práctica las actividades políticas por excelencia, que son la acción y el discurso, representa un paso en la reformulación del modo de hacer política, así como en el reconocimiento de alteridades. En suma, reorientar la gestión de los asuntos públicos implica repensar el propio espacio y reflexionar sobre el tiempo presente sin olvidar el papel de las diferencias en la construcción del mundo.

Para Jauregui (2018a), en lo común, que no es lo universal, es posible encontrar ejemplos de resistencia. Esto es muestra de un cambio en la relación con los Otros que deviene en formas distintas de hacer y entender la política. Vivir en comunidad no implica la disolución del Yo. Por el contrario, es ella la que permite el autorreconocimiento y la referencialidad a un modo de ser concreto y diferente. Dado que todo individuo en algún momento constituye una otredad, es menester no olvidar que el Yo y el Tú, es decir, el Otro, constituyen la base de las relaciones humanas y hacen posible la esfera pública.

5.3.2 Mujeres indígenas: una lucha contra el olvido y las ausencias

El reconocimiento del rostro del Otro y la alteridad que representa es una tarea que busca el pensamiento decolonial. Este, al mismo tiempo, critica las violencias ejercidas por ese sujeto universal y dictatorial que se arrogó a sí mismo la facultad de establecer lo que merece la pena ser conocido y lo que no. El hecho de que un sector sea el encargado de definir los temas de interés en la agenda pública

decanta en la despotencialización política de las subalternidades. Con ello, los grupos históricamente excluidos no gozan de participación real en la toma de decisiones y experimentan invisibilización y olvido.

Modernizarse a costa de la pérdida de sujetidades es ser indiferente ante el epistemicidio o las injusticias epistémicas cometidas. Estas prácticas en contra de sujetos históricamente subalternizados guardan relación con el arraigo en la imaginación social de imágenes estereotípicas sobre el Sur. La construcción consciente de ausencias que de ellas derivan es muestra de la atrofia existente en las relaciones interpersonales (Kapuscinski, 2016). Los cursos de acción resultantes de esto no son sino pronunciamientos y tentativas que quedan en retórica y destierran del discurso a las subontologías, a los pueblos indígenas, a las mujeres de esos pueblos. Así, al margen y consideradas sin voz, sus gritos y demandas no son escuchadas, persiste, tal como señaló Beard (2018), una sordera bien parodiada en torno a sus exigencias.

A. Gil (2018) señala que los Estados establecen imaginarios respecto a quien es o no indígena. Hacer frente a los mandatos estatales implica combatir los olvidos inducidos, resignificar las ausencias y visibilizar la multiplicidad de existencias que han sido negadas de forma sistémica y sistemática. Para ello se requiere, además, de la creación de una red dinámica y cambiante a través de la cual trabajar en pro de la modificación de la cotidianidad y en provecho del colectivo. Comprender que existe más de una forma de actuar y ver el mundo constituye un paso hacia delante en la construcción de cursos de acción acordes con la realidad imperante.

Sin embargo, es preciso recordar que las herramientas del amo no desmontan la casa del amo (Lorde, 2002). Las políticas añejas marcadas por la discontinuidad son madre de vacíos. Mismos que son negados por los actores políticos al frente de las administraciones y que no permiten el avance o la obtención de resultados favorables para el *grosso* de la población. De ahí la necesidad de despertar del estado de apaciguamiento y responsabilizarse de sí. Ser consiente de los propios

vacíos y de la vacuidad imperante en la vida pública decanta en mejores condiciones de vida, tanto para sí mismo como para el colectivo.

Por esta razón, los pueblos indios demandan reconocimiento y buscan un lugar dentro de un mundo cada vez más cambiante. Reclaman la escucha de sus voces en el marco de la modernidad efectiva, que precisa de sujetos que no lo sean, que se desprendan de su sujetidad en aras del mercado. Personas que dejen de serlo por no ejercer su capacidad de acción y discurso. En suma, espectadores y no actores anclados al trabajo y a una vida laboriosa. Bajo esta tesitura, los cursos de acción aplicados son de grado grosero (De Sousa, 2015) debido a que no distinguen contextos. Con ello, cualquier particularidad queda soslayada y se pierde el sentido de la diferencia. No se consideran las especificidades territoriales y demográficas. Ni que decir de las sociales y culturales que son invisibilizadas.

Se deja atrás la idea de que la elaboración y gestión de cursos de acción requiere tener presente que se trata de un Otro diferente. No es el mismo de antes. De ahí la urgencia de ir más allá de lo que las imágenes estereotípicas muestran de él. Es imprescindible resignificar el olvido y el vacío en los que se le ha colocado para emprender el camino de la acción. Para establecer diálogos y procesos de deliberación a partir de las diferencias. En suma, articular relaciones distintas, basadas en un poder vinculante que es tal solo cuando los individuos permanecen unidos, se antoja necesario para transformar la política.

No obstante, las imágenes categoriales continúan arraigadas en la imaginación social. Como producto de las matrices de dominación y subordinación, del diálogo jerarquizado y de la colonialidad del poder, tienen la fuerza para disciplinar la vida y propiciar la pérdida de agencia, de sujetidad. La despersonalización resultante deviene en incapacidad de discurso y acción. Pero no solo eso, la invisibilización de subalternidades, entre ellas las mujeres indígenas, constituye una ofensa contra el género humano que es encabezada por occidente en aras de suprimir las singularidades. Mismas que, a la postre,

intentan maquillarse por medio de discursos desde una idea de superioridad occidental que mantiene vigente los estereotipos en torno a los Otros.

Por esta razón, es menester que se escuchen las voces para incidir en los sistemas políticos (Jauregui, 2018a). La corresponsabilidad por el destino del mundo a pesar de las diferencias de cada uno de sus habitantes, de sus distintas pasiones e intereses, gustos e inclinaciones, es necesaria para resignificar las relaciones interpersonales y la vida política. Como seres compuestos por el Yo y por un Tú, es preciso concebir que existen posturas diferentes, pero no necesariamente excluyentes, sino complementarias, que fungen como soporte en el proceso de autoafirmación e identificación

Tomar como referencia a los Otros para construir un nosotros, precisa tener presente que la libertad gira en torno a la multiplicidad de existencias en el mundo. Asumir esto es emprender una lucha contra los procesos de explotación en nombre de la civilización occidental. Es emprender un ataque a la idea de desarrollo que excluye la pluralidad humana y que, en el proceso de acumulación de capital, enajena individuos que permanecen anclados a la labor y al trabajo. Implica, además, no olvidar que las mujeres, como grupo subalternizado a través de la historia y que ha vivido bajo el yugo normativo del género, son parte imprescindible de la vida pública y del escenario político.

Tejer nuevas historias para no perder la sujetidad, luchar por la libertad y en contra de las ausencias y olvidos inducidos, demanda el ejercicio de la capacidad de esgrimir discursos desde sí mismo tomando en consideración la multiplicidad de existencias. Implica, además, la generación de instrumentos que permitan mejorar las condiciones de vida al tiempo que hagan visible a las subalternidades. Es decir, cursos de acción que se interesen por el rostro de los Otros y que no estén a favor de su invisibilización intencionada.

Sacar a la luz las historias negadas, reconocer la presencia de olvidos inducidos y de cuerpos invisibilizados involucra no perder de vista que indígena es una categoría política racializada (A. Gil, 2018). A partir de ella es posible resignificar

la existencia y reconocerse a sí mismo y a los Otros. Pero no en el sentido designado por el *ego conquiro*, no como una subontología, sino como un ser más dentro de la multiplicidad de alteridades que hacen posible el mundo. Como personas que habitan espacios diversos y contribuyen al desarrollo de la vida pública. Seres con la capacidad de participar en la toma de decisiones y en la resignificación de la política.

De acuerdo con Fricker (2017), la acción política grupal es necesaria para el cambio social. Esta idea da cuenta del papel que el trabajo conjunto desempeña en las reformas sociales y políticas. Sin embargo, estas, para ser una realidad, precisan del reconocimiento previo de otredades. De ahí la importancia de resignificar el vacío, los olvidos inducidos, las ausencias y silencios de las consideradas subontologías. Desprenderse de lo dado y construir alternativas, horizontes que vayan más allá de la cotidianidad y hacer de la liberación un ejercicio de resignificación que implique vaciarse de las significaciones previas, implica entablar una relación con el Otro que no soy. La unión de los diversos, por tanto, deviene en enriquecimiento de la esfera pública y política, robustece el sentido de comunidad, apela por el respeto de la alteridad y hace frente a la indiferencia ante la vida de los Otros.

No son las diferencias las que nos inmovilizan sino el silencio. Y hay multitud de silencios que deben romperse.

Audre Lorde, *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*

CONCLUSIONES

A pesar de que el colonialismo formal terminó, la realidad en su efectualidad deja ver que la dominación sobre ciertos grupos no cesa. Persiste bajo otra cara, una que abarca todos los ámbitos de la vida, desde el ser personal hasta las cuestiones públicas: la colonialidad del poder. Esta implica, a su vez, la colonialidad del ser y del saber. A través de esta triada, los individuos permanecen enajenados, alejados de sí y sujetos a procesos de despersonalización que inhiben el ejercicio de la capacidad crítica, así como de la facultad para esgrimir discursos e incidir en la esfera política a través de la acción. Por medio de las matrices de poder, el *ego conquiro* construye subjetividades y se muestra indiferente ante la multiplicidad de existencias. Aunado a ello, fomenta la presencia de imágenes estereotípicas respecto de las subontologías que él mismo creó.

El dominio del *ego conquiro* ejercido gracias al arraigo en la imaginación social del metarrelato occidental, propicia la exclusión del Otro, del indio, de las mujeres indígenas. La condición de subalternidad que las envuelve, de no-ser al que se le niega toda posibilidad de acción y de incidencia en la toma de decisiones, provoca que sean relegadas del espacio público. Es a través de las matrices de dominación y subordinación que el invasor hace de la *blanquitud* la línea a seguir para formar parte de occidente, no importando que con ello se deje atrás la personalidad y el respeto por la otredad. En consecuencia, se niegan las particularidades y se da pie al proceso de despersonalización de los individuos históricamente subalternizados.

Dado que la colonialidad del poder sobrepasó el colonialismo, aquella no deja de sucederse. El Otro, el indio, es aún considerado como un elemento anacrónico que, si bien habita la contemporaneidad, no pertenece a ella. Al ser visto como un *outsider* que vive entre la tradición y la modernidad efectiva, la imagen de él como una subontología a la que se mantiene al margen, en huecos de nostalgia y olvido, continua. A pesar de ese rechazo histórico, la cuestión indígena no deja

de representar un problema a la luz del metarrelato occidental. Este, destierra del discurso a aquellos que considera como subalternidades y las sumerge en una despotencialización política que obstaculiza la acción dentro de la esfera pública.

Seres anclados a la labor y al trabajo, sumergidos en un proceso de autoexplotación que los deja fuera del espacio público, se niegan a sí mismos. Esta situación, encuentra un punto de apoyo en la lógica de la colonización y en el *ethos* de la *blanquitud* que, más que tomar como base el fenotipo, fija su centro en el comportamiento y la forma de ver el mundo. Así, la negación del indígena en cuanto indígena por parte de occidente da como resultado cursos de acción que no consideran las particularidades de los pueblos indios. Son políticas indigenistas que soslayan las diferencias, inhiben la posibilidad de trascendencia del indio al tiempo que propician ausencias y olvidos inducidos.

La minimización de la capacidad existenciaria de las subalternidades a razón de la invisibilización de sus historias, tiene que ver con el silenciamiento de sus voces y la ceguera ante la diversidad. Existe un vacío hermenéutico intrínseco en la cotidianidad que lleva a la no escucha de la voz de los Otros. A su vez, el no reconocimiento de su ser deriva en sordera ante las demandas de los grupos históricamente excluidos por las matrices de poder, así como en la homogeneización de los distintos ámbitos de la vida. Situación que es posible gracias a la imposición de discursos de verdad que juegan en contra de los oprimidos y que decantan en el olvido de sujetidades que se salen de la norma impuesta por occidente.

Dicho vacío hermenéutico, se encuentra ligado a la diferenciación sexual y de género, así como a la racialización de los individuos. En consecuencia, la voz pública de las mujeres no es escuchada, su rechazo se encuentra arraigado a los supuestos culturales que hacen de ellas subontologías a las que no se les considera parte de las estructuras de poder. Por esta razón, es necesario reconstruir el espacio político, resignificar categorías, analizar y visibilizar las historias negadas y olvidadas en aras de dar cuenta de la condición de

subalternidad en la que se encuentran aún los grupos oprimidos por el metarrelato occidental.

Empero, se opta por un voto de abstinencia ante la realidad. Se asume la inacción y la indiferencia, la ceguera y el silencio como nuevos modos de ser para no poner en jaque al sistema capitalista y permanecer dentro de él, con una vida predeterminada y autómata. La continencia e inacción, entendidas como autodisminución de capacidades, devienen en negación de facultades para intervenir en el espacio público. Además, propician la invisibilización y cosificación de subontologías, así como su alejamiento de la vida política y su condición permanente de marginalidad.

Bajo esta tesitura, es posible decir que la política ya no es. No se basa en la reflexión, discurso y debate de ideas sobre la gestión de los asuntos públicos ni en la elaboración de políticas sustanciales. Constituye, más bien, un juego de negociación que mantiene al margen a las subalternidades. Con ello, lo indio se piensa como reducido al pasado. Se olvida que lo indígena no es solo un haber sido, sino un seguir siendo. En consecuencia, la necesidad de reconocer la reconfiguración del ejercicio de la política es apremiante. La visión arendtiana a este respecto y en torno al poder permite plantear una nueva manera de llevarlos a la práctica. Pensar el espacio político como aquel que precisa de la unión de los diversos, de seres que actúan de forma colaborativa y en miras del interés general, hace posible la congregación en la diversidad.

Un vértice de apoyo para este cometido es el pensamiento decolonial. Este permite verbalizar aquello de lo que no se habla. Hacer visibles las historias olvidadas. A través de herramientas conceptuales, propone resignificar la condición de las subontologías. Invita a reconocer el vacío como medio para ser conscientes del presente y la realidad histórica. Instiga a cuestionar los olvidos inducidos y las ausencias para dudar y desaprender. La deconstrucción como plano de significación del individuo que lo impulsa a hablar desde sí mismo propicia la resignificación de su plano existenciario dentro del espacio compartido. No negar las condiciones múltiples de existencia ni la precariedad

que acompaña a muchas de ellas, así como dar cuenta de la vulnerabilidad de los Otros y de sí mismo, permite la agencialidad del sujeto y posibilita la acción. A través de esta, se lleva a la práctica la capacidad de agregar algo nuevo al mundo desde la singularidad que representa cada uno.

Otorgar un nuevo lugar y significado a la hospitalidad. Hacer acogedor el mundo que es cada vez más hostil e inhospitalario, constituye una labor titánica en el marco de un proceso de subdesarrollo permanente que es muestra de la deficiencia de los cursos de acción aplicados que, más que ayudar a salir de la pobreza, mantienen en ella. Son paliativos que no mejoran las condiciones materiales de existencia de manera efectiva. El establecimiento de políticas *trendy,* a la moda, alineadas con estándares internacionales y de perspectiva de género pero que poco toman en cuenta las singularidades de los pueblos indios, lleva a la invisibilización y al no reconocimiento de la presencia de sujetidades otras en el espacio público.

Por ello, implementar políticas para mujeres indígenas que no evadan la realidad en su efectualidad y que no sean instrumentales sino concluyentes y atentas a la diversidad y pluralidad, es imprescindible. Cursos de acción acordes al contexto y no diseñados bajo la idea de un universalismo que lleva a su aplicación como si los territorios y las poblaciones fuesen iguales. Reconocer la existencia de vacíos e invisibilizaciones propicia la apertura hacia nuevas significaciones derivadas de soltar apreciaciones previas en torno a las subalternidades. Así, romper con las imágenes estereotípicas arraigadas en la imaginación social es luchar contra el olvido y las ausencias. Es, en suma, un ejercicio de reivindicación del sentido de comunidad y de revaloración del papel de la otredad en la construcción del mundo, así como en el robustecimiento del espacio público y de la vida política.

LISTA DE REFERENCIAS

A. Gil, Y. (2018). La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales. En G. Jauregui (Ed.), *Tsunami* (pp. 25-39). Editorial Sexto Piso.

Aguilar, C.R. & Lima, M.A. (2009). ¿Qué son y para qué sirven las políticas públicas? *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, 1-29. https://www.researchgate.net/publication/46562252_QUE_SON_Y_PARA_QUE_SIRVEN_LAS_POLITICAS_PUBLICAS

Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Editorial Paidós.

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.

Arendt, H. (2014). *La condición humana*. Editorial Paidós.

Arendt, H. (2019). *La promesa de la política*. Booket.

Bartra, R. (2004). El Otro y la amenaza de transgresión. *Desacatos*, 117-122. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900908

Bauman, Z. & Leoncini, T. (2018). *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*. Editorial Paidós.

Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica.

Beard, M. (2018). *Mujeres y poder. Un manifiesto*. Editorial Crítica.

Bonfil, G. (s.f.). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de antropología*, 105-124. http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.

Cajigas-Rotundo, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 169-193). Siglo del Hombre Editores.

Caso, A. (2017). *La persona humana y el Estado totalitario*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Castro, R. (2017). Crítica de la razón latinoamericana. Veinte años después. En A. Salinas (Ed.), *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 21-46). CENALTES Ediciones.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.

Cobo, R. (2005). El género en las ciencias sociales. *Cuadernos de Trabajo social, 18*, 249-258. https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/8441

Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos. (2018, 04 de diciembre). Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. *Por la cual se expide la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. Diario Oficial de la Federación. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5545778&fecha=04/12/2018

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicano. (2016a). *Diario Oficial de la Federación*. https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-primero/capitulo-i/#articulo-2o

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicano. (2016b). *Diario Oficial de la Federación*. https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-segundo/capitulo-i/

Cortés, J.C.J. (2015). Hacia una crítica de la razón del sujeto indígena. Una lectura desde el contexto mexicano. *Perspectivas simbólicas y de*

sociedad, 23-38. http://www.unicomfacauca.edu.co/revista/sites/default/files/7.2.pdf

De Sousa, B. (2015). *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores.

Dilthey, W. (1986). *CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA*. Ediciones península. http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/195-Dilthey%20 %20Critica%20de%2la%20razon%20historica%20%28cap%20III%29_0.pdf

Echeverría, B. (2011). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.

Enero Arquitectura. (2017, 6 de diciembre). *La importancia del no lugar*. https://www.eneroarquitectura.com/la-importancia-del-no-lugar/

Enlace Zapatista. (2001, 28 de marzo*). Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.

Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Fernández, N. & Schejtman, L. (2012). *Planificación de políticas, programas y proyectos sociales*. CIPPEC y UNICEF.

Florescano, E. (1997). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Aguilar.

Fonseca, M. y Jerrems, A. (2012). Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las relaciones internacionales? *Relaciones Internacionales*, (19), 103-121. http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/330.html

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Herder.

Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme Salamanca. http://files.bereniceblanco1.webnode.es/200000089-633d56437f/-Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-Metodo-I.pdf

García, N. (2018). Bienalsur: ensayar otra geopolítica. *Código, arte-arquitectura-diseño, 101*, 56-63.

Glantz, M. (2018). Apuntes para una posible genealogía (arqueológica) de los *metoos*. En G. Jauregui (Ed.), *Tsunami* (pp. 57-78). Editorial Sexto Piso.

González, J.R. (1997). *Contenidos sociológicos y política indigenista en México (1920-1980)*. Editorial Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/iih-s-uv/20170608043118/pdf_472.pdf

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel.* Ediciones Era.

Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Siglo del Hombre Editores.

Hernández, R. (2010). *Metodología de la investigación*. Mc Graw Hill.

Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Editorial Crítica. https://dedona.files.wordpress.com/2012/02/hobsbawm-eric-1990-naciones-y-nacionalismo-desde-1780.pdf

Huntington, S. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Editorial Paidós. https://mercaba.org/SANLUIS/Historia/Universal/Huntington,%20Samuel%20-%20El%20choque%20de%20civilizaciones.pdf

Imaginarios Sociales. (2011, 11 de agosto). ¿Qué es un metarrelato? *Imaginarios Sociales Blog*. http://natytesis.blogspot.com/2011/08/que-es-un-metarrelato.html

Instituto Nacional de Lenguas indígenas. (2019, 05 de septiembre). *Día internacional de la mujer indígena, 5 de septiembre*. https://www.inali.gob .mx/es/comunicados/751

Jauregui, G. (2018a). Herramientas desobedientes. En *Tsunami* (pp. 87-99). Editorial Sexto Piso.

Jauregui, G. (2018b). Prólogo: Desde Nepantla hablamos. En *Tsunami* (pp. 9-11). Editorial Sexto Piso.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Editorial Herder.

Kaminsky, G. (2014). Entre la mismidad y la otredad. La representación del prójimo y el anonadamiento del semejante. *Revista Debate Público, reflexión de trabajo social*, 31-37. http://trabajosocial.so ciales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/13/20 16/ 03/05_Kaminsky.pdf

Kapuscinski, R. (2016). *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama.

Korsbaek, L. & Sámano, M.A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Revista Ra Ximhai, 3*(1), 195-224. https://www.redalyc.org/pdf/ 461/46130109.pdf

Levinas, E. (1993). *ENTRE NOSOTROS. Ensayos para pensar en otro*. PRE-TEXTOS.

Levinas, E. (2001). *La huella del otro.* Taurus.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme Salamanca.

Lindblom, C. (s.f.). La ciencia de “salir del paso”, 201-225. https://negociacionytomadedecisiones.files.wordpress.com/2018/04/01_li ndblom_la-ciencia-de-salir-del-paso.pdf

López, A. (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM*, 1-14. http://conceptos.sociales

.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf?PHPSESSID=ffc42510e755335c76404a255913b8ab

Lorde, A. (2002). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Editorial Horas y Horas.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.

Marcos, S. (2010a). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. SCLC.

Marcos, S. (2010b). Feminismos ayer y hoy. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM*, 1-20. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/429trabajo.pdf

Mardones, J.M. & Ursúa, N. (2000). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, W. (2016). *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. Ediciones Navarra.

Miranda, R.G. (2015). Lo político de la cultura. La de/colonialidad y la interculturalidad de lo nacional en la América Andina. *Revista humanidades, 5*(2), 1-23. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/21214/21445

Modonesi, M. (2012). Subalternidad. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM*, 1-12. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.

Ramírez, A. (2010). Nuevos campesinos. Campesinos e Imperios alimentarios. *Sociología histórica*, 343-351. https://www.researchgate.net/publication/279180721_Resena_Nuevos_campesinos_campesinos_e_imperios_alimentariosJVan_der_Ploeg

Ríos, M. & Solís, J.L. (2009). Etnodesarrollo: reivindicación del “indio mexicano” entre el discurso del Estado y el discurso desarrollista. *Cuadernos interculturales, 7*(13), 180-205. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55212234012

Rodríguez, R. (s.f.). Precisiones ontológicas en torno a la colonialidad del poder. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 119-141. https://www.academia.edu/35515847/Precisiones_ontol%C3%B3gicas_en_torno_a_la_colonialidad_del_poder

Rojas, R. (2007). *Investigación social, teoría y praxis*. Plaza y Valdés Editores.

Sámano, M.A. (2004). El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 141-158. https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1333/10.pdf

Sámano, M.A. (2017). *La cuestión indígena en México y América Latina*. Universidad Autónoma Chapingo.

Sánchez, G. & Ángeles, M. (2004). *Tesis profesional: ¡un problema! ¡una hipótesis! ¡una solución!* UNAM.

Schmitt, C. (2009). El concepto de lo político. Alianza Editorial. https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/schmitt-carl-el-concepto-de-lo-policc81tico-completo.pdf

Segura, Y. (2018). Otro modo que no se llame. En G. Jauregui (Ed.), *Tsunami* (pp. 175-186). Editorial Sexto Piso.

Sevilla, H. (2016). *Apología del vacío. Hacia una resignificación de la ausencia*. Editorial Colofón.

Sierra-Siegert, M. (2008). La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos. *Rev. Colomb. Psiquiat., 37*(1), 40-55. www.scielo.org.co /pdf/rcp/v37n1/v37n1a04.pdf

Solnit, R. (2016, 26 de septiembre). 'Los hombres me explican cosas': lee el ensayo que inventó el 'mansplaining'. *El País*. https://smoda.elpais.com/moda/los-hombres-me-explican-cosas-lee-ensayo-invento-mansplaining/

Stavenhagen, R. (1996). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI Editores.

Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Editorial Taurus.

Tapia, M., Baltazar, Á. & Reyes, J.L. (Eds.). (2012), Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948-2012. http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf

Villoro, L. (2018). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Siglo del Hombre Editores.