

LITERATURE AND CULTURAL STUDIES

Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios

Juan Carlos Sánchez-Antonio

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, MX

dixaribedixa@gmail.com

En la primera parte de este artículo trazaremos la genealogía de la razón comunal indígena, la cual busca rastrear las condiciones de emergencia, existencia y transformaciones discursivas y de poder que hicieron posible plantear teóricamente la comunalidad como forma de vida de los pueblos indios en Oaxaca, México. Posteriormente, haremos dialogar el pensamiento comunal indígena con el giro descolonial latinoamericano, para examinar los aportes que puede generar la comunalidad en el diseño de una salida viable a la crisis civilizatoria del actual sistema-mundo moderno-colonial-capitalista. Finalmente, vamos a analizar los alcances epistémicos y políticos de la opción comunal para contribuir a la descolonización de las ciencias sociales y la construcción inter-civilizatoria del pluriversalismo transmoderno descolonial como nuevo proyecto universal de vida.

The first part of this article examines the genealogy of indigenous communal reason, in order to trace the conditions of emergence, existence, and transformations in discourse and power that have made it possible to theorize communality as a way of life of indigenous peoples in Oaxaca, Mexico. It puts indigenous communal thinking into dialogue with the Latin American decolonial turn to examine the contributions that communality can generate in the design of a viable solution to the civilizational crisis of the current modern colonial and capitalist world system. Finally, it analyzes the epistemic and political scope of the communal option to contribute to the decolonization of the social sciences and the intercivilizational construction of decolonial transmodern pluriversalism as a new universal project of life.

El presente artículo tiene dos niveles de argumentación. El primero es de tipo histórico-reconstructivo, que da cuenta de las condiciones de poder y saber coloniales, a las cuales dieron respuesta el pensamiento comunal básicamente en 1980 y 1994 por ser esas fechas donde se ven más marcadas las movilizaciones y resistencias indígenas. El segundo es de tipo propositivo, con el cual ponemos a dialogar, en algunos puntos, el pensamiento comunal con la perspectiva descolonial. Así, en este artículo buscamos reconstruir brevemente —en un sentido foucaultiano—, las condiciones sociales de poder y saber coloniales que hicieron posible plantear teóricamente el concepto de comunalidad en algunos pensadores indígenas y no indígenas como forma de vida de los pueblos originarios en Oaxaca, México. Esta reconstrucción la estamos haciendo desde un lugar específico de enunciación ubicado en la periferia colonial, el cual nos permite posicionarnos y reconocernos como miembros (hablantes) de una cultura zapoteca (binnigula´sa´) del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México, invisibilizada desde hace varios siglos por la razón occidental. Nuestro interés de ubicar la perspectiva comunal como proyecto descolonial es la de generar una especie de diálogo inter-epistémico para descubrir los aportes que podemos encontrar en ambas tradiciones del pensamiento y proponer salidas a la crisis civilizatoria mundial desde la propuesta transmoderna del diálogo mundial de saberes. No pretendemos hacer aquí una revisión exhaustiva del pensamiento comunal y la perspectiva descolonial para ver sus semejanzas y diferencias, sino más bien queremos examinar algunas intersecciones positivas que podemos establecer entre ellas. Si bien comprendemos que la perspectiva descolonial actual sigue dando respuestas desde supuestos coloniales (modernos y posmodernos), creemos

que podemos superar algunas de sus deficiencias recurriendo a nociones elaboradas y vividas por los pueblos originarios del estado de Oaxaca, como forma de vida comunal. Sin embargo, las luchas indígenas al estar atravesadas por la colonialidad del saber, del poder y del ser, consideramos que también estas deben de ser descoloniales. En este sentido, procuraremos hacer emigrar la perspectiva comunal al horizonte descolonial para ver los aportes que podemos tomar de ambas en las luchas actuales de los pueblos indígenas por la construcción de un proyecto civilizatorio transmoderno más allá de la modernidad capitalista y colonial. Al final, planteamos la necesidad de superar los límites crono-tópicos y de tiempo corto de la comunalidad (y sus límites falocéntricos detectados por el feminismo descolonial) para abrir los diálogos inter-civilizatorios (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) de larga duración (sistema de cinco mil años) entre las diversas súper culturas del mundo que fueron excluidas por la razón moderna-posmoderna hoy en expansión. Esta riqueza interseccional entre ambas perspectivas nos permitirá argumentar que ninguna cultura tiene la solución universal, sino que esta debe de construirse en los próximos cien años como un esfuerzo mundial de diálogos horizontales inter-civilizatorios para descolonizar las ciencias sociales y humanas modernas-posmodernas, si es que queremos ayudar a construir un nuevo proyecto civilizatorio ecológico a favor de las diferencias culturales, el medio ambiente y la vida de todos y todas.

Genealogía de la razón comunal indígena

La noción de comunalidad emerge aproximadamente en 1980.¹ Nace al interior de luchas campesinas por la defensa del territorio y los bosques en medio de constantes movilizaciones indígenas y luchas etnopolíticas en la Sierra Norte de Oaxaca, México. El nacimiento del pensamiento comunal aparece gracias a dos condiciones políticas que se interconectan en el proceso histórico de su construcción: 1) Florecen organizaciones indígenas y campesinas que se alimentaban de una compleja experiencia de lucha, que tenía sus antecedentes en el trabajo colaborativo que venía haciendo el magisterio y la iglesia desde 1970; y 2) irrumpen intelectuales indígenas quienes fundaron organizaciones sociales y campesinas para enfrentar localmente el cacicazgo y las estructuras de explotación prevaletentes en las comunidades. Son estas dos situaciones sociales las que sirvieron de condiciones históricas para la emergencia de la comunalidad como dispositivo teórico.

Existe un documento presentado en junio de 1982, en el Segundo Congreso Nacional sobre Problemas Agrarios, en Chilpancingo, Guerrero, México, que revela el espíritu conceptual y el malestar de los luchadores e intelectuales zapotecos y mixes de Oaxaca, México. Los cuales muestran aspectos importantes de avanzada conciencia sobre las problemáticas que afectan a los pueblos ancestrales. De hecho, algunos de los intelectuales participantes estaban congregados alrededor de las tres organizaciones etnopolíticas más importantes de la sierra mixe y zapoteca de Oaxaca: ODRENASIJ; CODREMI y CODECO.² El documento comienza con una reconstrucción histórica que puede caracterizar muy bien la mentalidad social, política y discursiva de los años ochenta que acompañó la emergencia del pensamiento comunal: “Con la llegada de los supuestamente civilizadores, advenedizos cuya principal característica era la violencia que utilizaban como único lenguaje, nuestro proceso de desarrollo autóctono fue interrumpido: despojándonos de la Tierra y todo lo que ella produce con el trabajo del ser humano, persiguiendo y arrancando nuestras costumbres tradicionales, violando y asesinando nuestras mujeres, hermanos e hijos, quemando y borrando toda nuestra memoria intelectual así como el desarrollo de nuestra cosmovisión” (Mejía y Sarmiento 1987, 268).

La experiencia de colonización y exterminio muestra muy bien las relaciones de poder que se implementaron en el proceso colonizador y el etnocidio comunal que estos dispositivos coloniales han generado por siglos en la lengua, la cultura y en las formas de vida de nuestros pueblos indígenas. El discurso expresado por estas organizaciones en la defensa del territorio, los derechos humanos y territoriales, muestra claramente las condiciones de miseria, explotación y formas de sumisión a las que han estado sometidas. El siguiente

¹ “Es en esta época, de 1975 a 1980, en que se vuelve a retomar el asunto indígena en México y en diferentes partes de América Latina; se consolidan organizaciones más o menos autónomas, más o menos independientes, y desde ellas se van formando planteamientos más indígenas, más desde concepciones y aspiraciones propias. Yo diría que la década de 1980 a 1990 fue un tiempo de maduración de nuestras propuestas, de tal manera que en esa década de los 90 ya hemos tenido avances sustanciales en nuestras organizaciones indígenas y en nuestras reflexiones” (Díaz 2007, 148).

² “Las primeras organizaciones etnopolíticas en Oaxaca se constituyeron a principios de la década de los 80s [...] La región donde surgen estas organizaciones pioneras es la Sierra Norte de Oaxaca, y son formadas por zapotecos y mixes. Ellas son: la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (CODECO). Sus más destacados intelectuales son dos antropólogos: Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, quienes fueron también dos de sus más activos y comprometidos impulsores” (Maldonado 2003, 8).

fragmento enuncia las resistencias, las peticiones y las luchas que se han gestado en contra de los cacicazgos, las empresas papeleras, las formas de opresión y explotación colonial; así, por ejemplo, las organizaciones se pronunciaron: “Contra el despojo violento, sea en su forma legal o física, de nuestras tierras comunales y recursos naturales, renovables y no renovables [...] Por una educación en nuestras propias manos y en nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores [...] Por el respeto a nuestras creencias y prácticas espirituales tradicionales [...] ya que constantemente somos humillados aún por los más explotados de las ciudades [...] Tomar conciencia de la experiencia histórica de los antepasados” (Mejía y Sarmiento 1987, 270).

El pronunciamiento expuesto en este Segundo Congreso Nacional sobre Problemas Agrarios en 1982, muestra muy bien la conciencia histórica de los intelectuales indígenas en esa década. Floriberto Díaz (Tlahuitoltepec, Oaxaca, México) y Jaime Martínez Luna (Guelatao, Oaxaca, México), ambos pensadores indígenas, conscientes de las problemáticas de sus pueblos, se vieron en la necesidad de continuar con la lucha que venían desarrollando sus paisanos. Así, los “primeros intelectuales en elaborar nuevas categorías para pensar y explicar lo indio fueron Floriberto Díaz, mixe originario de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, ambos, activos participantes en las luchas políticas de sus pueblos” (Aquino 2010, 18). Doce años más tarde, en 1994, en el contexto del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México, aparece en la Declaración de los pueblos serranos zapotecos y chinantecos de la Sierra Norte de Oaxaca, el malestar de los pueblos indígenas:

De todos es sabido el permanente genocidio que ha ceñido sobre nuestros pueblos. Después de quinientos años, no se han querido entender los nobles ideales que hemos reproducido y mantenido los pueblos indígenas, el profundo respeto por nuestra madre tierra y sus herederos [...] Nuestro trabajo y nuestros naturales han sido entendidos únicamente como mercancía, un valor y un sudor que sólo sirve para enriquecer económicamente a algunos hombres [...] Desde siempre se nos ha tildado de indios flojos, porque no buscamos la acumulación de capital y menos de comodidades onerosas. (Martínez [1994] 2010, 167, 170)

Los conflictos y las protestas campesinas atravesaron la inquietud de ambos intelectuales, formados en el campo enunciativo del marxismo y la antropología social (estructuralista) en las universidades. Sin embargo, el dispositivo de saber-poder marxista y la conciencia crítica de la realidad, en términos de luchas de clases, pronto se mostró insuficiente para comprender la singularidad de las luchas de los indígenas por la defensa de los bosques, la tierra y la cultura. Esta ruptura teórica con la tradición antropológica-marxista eurocéntrica, permitió abrir un nuevo lugar de enunciación comunitario, y generar una nueva sensibilidad epistémica, lo cual marcó un punto de inflexión conceptual en la formación discursiva occidental que habían heredado.

En el proceso que se abre en la edificación de la filosofía de la comunalidad, pronto se integraron otros intelectuales como Adelfo Regino Montes (mixe, Oaxaca) y Joel Aquino (zapoteco, Oaxaca) quienes continuaron en los trabajos de construcción conceptual que habían iniciado Floriberto Díaz y Jaime Martínez. En el mismo proceso, aunque externo (a la comunidad), Juan José Rendón (Ciudad de México) antropólogo lingüista, con sus talleres diálogos culturales, e involucrado con las luchas indígenas, participa dentro del proceso de teorización del concepto.

En este sentido, Juan José Rendón, antropólogo de formación, contribuye también en el desarrollo del concepto de comunalidad. Sus aportes ayudaron a profundizar en la perspectiva de la historia política de los indígenas, en su presencia activa en la resistencia india frente a la dominación etnocida y sobre todo como plataforma de la resistencia para avanzar hacia la liberación (Maldonado 2003). Posteriormente Benjamín Maldonado, Gustavo Esteva y Arturo Guerrero (los tres originarios de Ciudad de México), se integraron haciendo contribuciones muy importantes en el desarrollo del concepto.³ A tal punto que ahora existen varios intelectuales que desde fuera del estado de Oaxaca han trabajado el pensamiento comunal como

³ Es necesario también recalcar que hay diferentes nociones de comunalidad, y cada pensador pone el acento en alguno de los pilares de la comunalidad. Para Jaime Luna (2011), el elemento central de la comunalidad es el trabajo. Para Floriberto Díaz, es el territorio (Díaz 2003, 2007). Mientras que Juan José Rendón, le da prioridad a la “conformación de una identidad étnica básica para sostener la resistencia de los pueblos comunales” (Rendón 2003). Empleo aquí el término “interseccionalidad” para referirme al cruce de perspectivas de etnia, identidad, clase, género y sistemas de opresión empalmados para analizar un problema. Solo que aquí lo abordaremos desde los diversos grados de sistemas de opresión que viven las comunidades indígenas y más tarde, en la segunda parte, emplearemos un poco el feminismo descolonial para señalar los límites masculinizados de la perspectiva comunal y el pensamiento descolonial.

Gunther Dietz (2011), Yolanda Jiménez-Naranjo (2009), Carlos Manzo (2012), Víctor Manuel Toledo (2015), Gladys Tzul-Tzul (2019), Raquel Gutiérrez (2018), Andrés Medina-Hernández (2000) y Leif Korsbeak (2009), entre una larga lista que ahora sería difícil hacer justicia cognitiva con todos.

El concepto de comunalidad emerge entonces como un “resultado propio, pero también como una respuesta a las imposiciones coloniales” (Martínez 2011). Es decir, para Jaime Martínez, la comunalidad surge como una respuesta a la conquista colonial. Sin embargo, Benjamín Maldonado considera que la comunalidad no solo surge como una respuesta a la conquista, sino que la forma de vida comunal propia de la matriz mesoamericana es preexistente a la conquista española (Maldonado, 2011). El proceso que sigue la genealogía de la construcción del concepto revela los procesos históricos de dominación, luchas campesinas y resistencias etnopolíticas concretas que atravesaron su nacimiento y desarrollo. Así, la comunalidad “emerge como demostración tácita de los movimientos sociales, que en los años ochenta alcanzan a ordenar su desenvolvimiento conceptualizando su actuar” (Martínez 2011, 177).

Aparece entonces la comunalidad, no solo como marco de inteligibilidad para descifrar las relaciones sociales comunitarias, sino como principio regulador de la vida de los pueblos mesoamericanos. En este sentido, “la idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización” (Maldonado 2003, 9). Para Benjamín Maldonado, la comunalidad, también tiene su genealogía histórica “en la praxis internalizada de origen mesoamericano” (Maldonado 2011, 2013), que viene desde antes de la conquista de las Américas. Es decir, la comunalidad parte de la cultura mesoamericana centrada en la vida colectiva, mientras que occidente toma como base al individuo. Estaríamos hablando, por tanto, de “dos procesos civilizatorios: el individual y el comunal. El primero de matriz occidental y el segundo mesoamericano” (Martínez 2015a, 64, 65). Por un lado, “el razonamiento occidental descansa en la separación de sujeto-objeto, o del hombre y la naturaleza, y por el otro, la civilización comunal descansa en la unidad hombre-naturaleza” (Martínez 2015a, 64–65).

La comunalidad surge como una respuesta crítica a la separación ontológica sujeto-objeto propio de occidente, y se funda en el modo de vida comunal de los pueblos originarios y la unidad que hay entre hombre-naturaleza (Martínez 2010). Con esta nueva relación la comunalidad aparece –conceptual y auto reflexivamente– como una nueva sensibilidad epistémica y, a su vez, como matriz cultural de los pueblos y principio regulador del modo de vida de las comunidades mesoamericanas. Pronto fue comprendida como la “noción epistemológica que sustenta un ancestral, nuevo y propio proceso civilizatorio, y que es capaz de detener la enfermiza individualización del conocimiento, el poder y la cultura” (Martínez 2011, 175).

La noción de “comunalidad se entiende, por tanto, como la matriz histórica cultural de vida de los pueblos mesoamericanos” (Maldonado 2011, y a su vez, es comprendida como un potencial teórico-emancipatorio –inscrita dentro de las epistemologías del sur (Aquino 2013)–, que hace posible resistir el embate de los dispositivos de saber-poder propios de las ciencias sociales y humanas eurocéntricas. En este sentido, el desarrollo histórico del concepto, permitió entenderlo como la siembra de un nuevo proceso civilizatorio que apuesta por la descolonización del conocimiento, la mente, la actitud y las formas de ser en el mundo. Sin embargo, es necesario recalcar que la “comunalidad no es un estado perfecto ni las poblaciones indias son paradisíacas Tierras sin Mal, pero en la secular experiencia histórica de vida comunal –más que en sus formas actuales– es donde se ubica su potencial utópico de cambio social” (Maldonado 2012, 5).

Existe más o menos un consenso generalizado entre los teóricos de la comunalidad al estructurarla en cuatro principios fundamentales: 1) El poder comunal: representa la asamblea general como máximo órgano de gobierno para la toma de decisiones; 2) El trabajo comunal: es la acción de apoyar sin pago, para un beneficio comunitario o familiar, se le conoce como tequio, mano vuelta, guelaguetza, guetza o gozona; 3) El territorio comunal: es el espacio colectivo donde se hace la vida en común; y 4) El disfrute comunal: son las fiestas donde se celebra y se goza la reproducción cíclica de la vida comunal. Sin olvidar que, Juan José Rendón, ubica la milpa mesoamericana (chacra para los andinos) como el elemento central que articula a los cuatro elementos señalados, sin la cual no sería posible la soberanía alimentaria de los pueblos mesoamericanos.

Benjamín Maldonado (2011) amplía estos cuatro pilares al plantear que la comunalidad está conformada por tres componentes interrelacionados: una estructura, un modo de vida y una mentalidad. Primero, la estructura es la comunidad formada por un grupo de familias pertenecientes a una misma matriz lingüística cultural formando un complejo tejido social a partir del parentesco directo, de ritual o de compadrazgo que reproducen los sistemas de reciprocidad (Maldonado 2011). Segundo, “el modo de vida es eso que ya fue descrito en sus cuatro aspectos: poder, trabajo, territorio y fiesta. Esto se vive en el seno de una estructura comunitaria” (Maldonado 2011, 330).

Tercero, la mentalidad es la ideología o el sentido racional con la que un pueblo concibe la vida comunal compartida por los miembros de una comunidad, a través de la cual “la mentalidad comunal debe poder

mostrar las formas de proyectar la comunalidad al pueblo y fundamentar la autonomía de esa figura intracultural que es el pueblo originario” (Maldonado 2011, 331), pero sin cerrarse a lo propio y con la posibilidad siempre de generar lazos de reciprocidad y diálogos inter epistémicos-comunitarios. En el mismo sentido, Jaime Martínez (2015b), considera que a estas alturas ya

podemos afirmar que *Comunalidad* expone cuatro campos filosóficos, que le elevan a categoría epistémica; a través de una filosofía geográfica [el suelo que se pisa: la tierra], una filosofía comunal [la gente que pisa ese suelo: el pueblo] una filosofía creativa-productiva [lo que la gente hace: el trabajo] y una filosofía del goce [lo que se obtiene con lo que se hace: la fiesta]. Campos y momentos de un pensamiento totalizador, integrador y dialógico. Se basa en la oralidad y la imagen, como lenguajes directos y en constante movimiento. (Martínez 2015b, 101)

En resumen, la comunalidad es un concepto-vivencial aproximativo del modo de vida de los pueblos originarios, desde el cual se erige como una alternativa epistémica, ética y política a la crisis civilizatoria, que motiva la siembra de un nuevo proceso civilizatorio y alienta la movilización constante para la liberación del conocimiento (Martínez 2011), de las estructuras epistémicas y del poder colonial occidental. Es aquí en donde creemos que podemos establecer el diálogo inter-epistémico horizontal entre los aportes del pensamiento comunal y el giro descolonial latinoamericano. Diálogo que se hace necesario, puesto que muchos de los pensadores descoloniales aún ignoran buena parte de los aportes descoloniales de varios pensadores originarios de América Latina, de ahí que la producción descolonial de los indígenas nutre y complica los supuestos teóricos descoloniales occidentales (Arias 2018) que conviene ahora analizar.

La razón comunal y el giro descolonial: Hacia un pluriversalismo epistémico transmoderno descolonial

Existe una razón de vida colectiva en la matriz cultural de los pueblos mesoamericanos, como forma de vida y fuerza vital de resistencia de los pueblos originarios a los influjos individualistas de la civilización moderna, que la convierte en una poderosa noción epistemológica que sustenta un nuevo proceso civilizatorio, capaz de detener la enfermiza individualización del conocimiento, el poder y la cultura (Martínez 2011). Ella misma se erige para los teóricos comunales como un nuevo anclaje epistémico capaz de enfrentar, por razones coloniales, la individualidad privatizadora y mercantil que se ha venido desarrollando desde una filosofía política centrada en el individuo como eje del universo (Martínez 2011). La comunalidad, por tanto, se presenta como una opción comunal (Esteve y Guerrero 2018) que intenta liberar-descolonizar el saber y la centralidad que ocupa el sujeto individual solipsista (europeo y blanco) en la construcción del conocimiento.

Es Benjamín Maldonado (2014) quien recientemente reconoce —con notables diferencias teóricas con Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz— que “el aporte descolonial latinoamericano es una poderosa herramienta en manos de intelectuales nativos, indígenas, que posiblemente encontrarán allí un motor de su conciencia como lo que son y sienten ser, y de lo que quieren dejar de ser” (Maldonado 2014, 98). De ahí que, para Benjamín Maldonado, la “deconstrucción del discurso colonial es una tarea fundamental para la liberación de los pueblos mesoamericanos en una perspectiva descolonizadora” (Maldonado 2011, 45). En la misma perspectiva, Carlos Manzo habla ya de una “comunalidad descolonial” (Manzo 2012, 69) en la medida que se presenta como una “opción y acción descolonial” (Manzo 2012, 71) que pretende ir más allá del pensamiento moderno.

Es importante reconocer que buena parte de los “equivocos en las luchas de los pueblos originarios han estado precisamente en no saber reconocer en ellos la presencia del discurso colonial, y por tanto actúan con intenciones que no pueden tener el fin esperado” (Maldonado 2011, 45). De ahí que sea a nuestro juicio pertinente reconocer los sesgos coloniales de nuestras prácticas y discursos. Consideramos que el modo de vivir comunal por efecto de la conquista española, aún guarda elementos coloniales que es necesario descolonizar. La comunidad y la descolonización pueden converger en sus luchas. De hecho, Walter Mignolo, considera que los “argumentos descoloniales promueven lo comunal como otra opción [...] al capitalismo y al comunismo” (Mignolo 2014, 26); de ahí la relación tan estrecha que puede haber entre comunalidad y descolonialidad juntas, y que aquí tratamos de situar dentro de un programa pluriversal más amplio de reconstrucción mundial de civilizaciones de larga duración.⁴

⁴ “Creo que debemos referirnos a procesos mucho más remotos si queremos comprender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia” (Foucault 1988, 5).

“El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (Maldonado-Torres 2008, 66). Para ello, el pensamiento descolonial toma como punto de partida la diferencia colonial. Se entiende, por diferencia colonial, al mecanismo hegemónico que se ha utilizado desde el siglo XVI hasta nuestros días desde una epistemología occidentalocéntrica cuyo objetivo principal ha sido clasificar a la gente desde un racismo epistémico marcando la diferencia e inferioridad respecto a quien clasifica para justificar la colonización (Mignolo 2003). La perspectiva descolonial, entiende, por tanto, que la modernidad, en la expansión del proyecto civilizatorio euroamericano, negó y expulsó toda validez cognitiva de las filosofías y los saberes que no fuera la suya.⁵ En tanto que también hoy el Estado nación, al ser una parte del proyecto de la modernidad capitalista-colonial, también contribuye a anular la posibilidad de realizar los diálogos inter-civilizatorios.

La razón moderna en su expansión de adentro hacia fuera, ha generado diversos epistemicidios, genocidios, etnocidios, biocidios, etc., en tanto se abre un nuevo proceso necesario de reconstruir todas esas experiencias desperdiciadas, excluidas, subalternadas, por siglos para la razón monológica de la modernidad (Santos 2015). En consecuencia, Enrique Dussel considera que para “poder reconstruir las filosofías del sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur), recuperar la validez y el sentido de las tradiciones [...] Es necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sea filosófico o no [...] para sobre todo efectuar un trabajo filosófico reconstructivo de nuestras tradiciones [...] punto de partida para una historia y filosofía de la historia del Sur” (Dussel 2015a, 93, 94).

Es necesario recordar que dicho esfuerzo de “recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur” (Dussel 2015a, 93, 94) ya fue iniciado por varios pensadores indígenas y colaboradores no originarios desde 1980, con la opción comunal en Oaxaca (Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, entre otros), pero también con trabajos recientes sobre la lengua como el del intelectual mixteco Juan Julián Caballero (2009),⁶ o el de algunos cuicatecos como Isaac Ángeles-Contreras (2017), y desde luego el de los zapotecos en la región del Istmo de Tehuantepec Oaxaca como Wilfrido C. Cruz (1935, 1946), Víctor De la Cruz (2017), Gregorio López y López (1955) y Carlos Manzo (2012), entre otros. Sin embargo, a pesar del “protagonismo político de los movimientos indígenas desde la década de 1980 y la articulación conceptual de sus discursividades, la mayoría de las veces basadas en sus respectivas cosmovisiones y epistemologías, sus resultados publicados, ya sean literarias o conocimientos, siguen siendo en su mayoría invisibles en los lugares académicos del Norte global” (Arias 2018, 617).

El proceso que se abre para el diálogo con otras culturas subalternadas, probablemente requiera de una mirada inter-civilizatoria de larga duración (Braudel 1970). Lo cual implica reconocer que existen 6 grandes pilares de la historia mundial de las civilizaciones humanas: Mesopotamia, Egipto, China, India, Inca (Tawantisyu) y Mesoamérica (Anáhuac), con una antigüedad que supera los cinco mil años, mucho mayor que Grecia o Roma (Dussel 1994) los cuales, según la modernidad ahora eurocéntrica, todo viene de Grecia y Roma (heleno-centrismo). Desde una lógica eurocéntrica, la civilización Inca (cuyo centro cultural es Perú) y Mesoamérica (cuyo centro cultural es México) no entran en la historia mundial del pensamiento ni de la filosofía mundial (Dussel 1994). Para Hegel (2005), Asia fue el comienzo de la historia, África ni siquiera existe, y América es el futuro. Dichas culturas ancestrales no aparecen en la historia y la filosofía occidental que se enseña en todas las universidades del mundo (Dussel 1994).

El trabajo de reconstrucción arqueológica, filológica y hermenéutica de larga duración de las filosofías del sur lo tendrán que hacer los propios intelectuales críticos de cada cultura (Dussel 2015a) (maya, zapoteca, inca, bantú, aimara, pero también china, india, árabe, africana, etc.). El esfuerzo y la tarea que hace falta es enorme, pues implica no sólo volver a hacer y reescribir la historia de la filosofía y de las ciencias eurocéntricas (Dussel 2007) y ver la relación que hay entre las ciencias sociales, humanas y la colonialidad (Fals-Borda 1970; Stavenhagen 1971; Dussel [1977] 2011; Quijano 1992; Lander 2000; Roussillon 2002; Casanova 2004; Castro-Gómez 2005, 2000), sino también las propias narrativas, lenguas, literatura y geo-cosmos-vivencias,⁷

⁵ Para tener una idea más detallada sobre el pensamiento descolonial, revisar Maldonado-Torres (2008), 61–72.

⁶ Para ver la relación del pensamiento mixteco ñuu zavi, como proyecto descolonial, revisar Ruiz (2017).

⁷ Uso aquí el término *geo-cosmos-vivencia* y no solo *cosmovisión*, ya que me parece que este último está limitado a una concepción occidental que privilegia la mirada. En cambio, la noción de *geo-cosmos-vivencia* que aquí propongo, indica que la vida parte de la tierra y la naturaleza, y desde aquí, se enraíza nuestra concepción del universo, vivida (y no solo como una forma de ver) en el co-presente.

de cada cultura que han sido exterminadas, silenciadas y excluidas desde por lo menos hace cinco siglos de historia de dominación y colonización humana (Sánchez-Antonio 2019).

Es oportuno reconocer que el saber y las cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos no son puros (López-Austin 2018). En algún momento de su devenir han entrado en contacto con otras culturas de otras partes del mundo. Esto no quiere decir que el intercambio de culturas sea malo. El problema es cuando no reconocemos las lógicas de dominación coloniales en las luchas de los pueblos originarios. Por tanto, se hace necesario reconocer un colonialismo interno en las comunidades indígenas (Casanova 2006), por lo que resulta importante entender “a los pueblos mesoamericanos como sociedades comunales enfermas de colonialismo ha sido fundamental para ubicar la enfermedad” (Maldonado 2011, 401) en la estructura mental y discursiva de las personas desde 1492.

Para superar esta colonialidad interna (Casanova 2006) y la colonialidad del poder (Quijano 1992) presente en el modo de vida comunal, desde el cual emerge la noción de comunalidad, las respuestas ya no pueden venir únicamente desde los supuestos de la razón moderna y posmoderna, tampoco pueden venir solamente de los pueblos mesoamericanos subalternados (o las epistemologías del sur). Si bien es necesario descolonizar la modernidad desde un horizonte mundial (Dussel 2015a), también se vuelve necesario descolonizar la colonialidad interna (Casanova 2006) presente en el modo de vida comunal de los pueblos mesoamericanos (Maldonado 2011) desde una perspectiva inter-civilizatoria y mundial. Es aquí en donde el concepto de transmodernidad de Enrique Dussel puede servir para clarificar el sentido del diálogo pluriversal mundial transmoderno que propone. Así, por ejemplo: “El concepto de estricto de *trans*-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción [...] de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna” (Dussel 2015a, 283).

Enrique Dussel cree estar en la antesala de una nueva edad en la historia de la humanidad —dado el agotamiento de los pilares fundamentales de la modernidad y posmodernidad—, a la que él llama la “cuarta edad del mundo”, o la “quinta humanidad del diálogo” (o Quinto Sol según Quetzalcóatl) para el artista zapoteca, Nicéforo Urbieto.⁸ Esta era transmoderna abrirá el paso no a culminar la modernidad inconclusa (Habermas 1999) del proyecto de Jürgen Habermas, “sino a una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad en donde los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica” (Dussel 2015a, 100), epistémica, axiológica, ética y política ante uno mismo, la vida, la naturaleza y los otros en el mundo.

Para ir más allá es necesario descolonizar las ciencias humanas y sociales, así como la filosofía y la historia escrita y dicha de manera eurocéntrica y helenocéntrica. El ir más acá, o el antes de las culturas valoradas como modernas, requiere de la necesidad de reconstruir profundamente nuestras filosofías amerindias, según sea nuestra cultura y lengua en una comprensión de ciclos largos (Braudel 1970). El ir el más acá o el antes significaría, “además, una contribución para la construcción de un nuevo pasaje epistemológico que incorporé categorías que hasta el momento han sido ignoradas o tomadas como objeto de estudio y no como ‘energía’ para pensar” (Mignolo 2003, 221) lo no-pensado por la modernidad-colonialidad capitalista. De todas maneras se tiene conciencia de que la exposición de las filosofías amerindias deberá desarrollarse mucho en el futuro (Dussel 2007).

Es indispensable que cada filosofía del sur, en diálogo con otras filosofías no occidentales, sirva como punto de partida epistémico diverso para descolonizar las ciencias sociales y humanas (incluida también la filosofía, la teología, el arte y la historia occidental). Es aquí en donde encontramos límites crono-tópicos importantes en el pensamiento comunal, dado que sus investigaciones son limitadas en el tiempo y la geografía, creemos que es necesario ir más allá de sus planteamientos en un “esquema de larga duración bajo el sistema de cinco mil años” (Frank y Gills 1992) como parte de una civilización mesoamericana de ciclos largos (Braudel 1970), para la descolonización y la reconstrucción de las nuevas ciencias críticas transmodernas descoloniales desde un horizonte mundial inter-civilizatorio. Consideramos que ya no es suficiente pensar la comunalidad como una forma de vida de los pueblos mesoamericanos, sino que ahora de lo que se trata es de reconstruir las diversas filosofías y ontologías que cada lengua milenaria (67 en México) posee para reconstituir su núcleo ético-filosófico —con apoyo de la arqueología, la paleontología, la geología, etc.—, desde un sistema de larga duración (Braudel 1970).

⁸ Entrevista realizada al artista plástico zapoteca Nicéforo Urbieto Morales, el día 10 de diciembre del 2017, en la ciudad de Oaxaca, México.

Es necesario superar las conceptualizaciones hechas por los teóricos descoloniales, a partir de la reconstrucción de larga duración de “las filosofías regionales, algunas con antigüedad de siglos e incluso milenios” (Dussel 2015a, 82), para descolonizar las ciencias sociales y humanas desde lugares realmente impensables para la modernidad-posmodernidad. El pensamiento comunal, por sí solo, no podrá reconstruir las bases filosóficas de las sesenta y siete lenguas milenarias que existen en México.⁹ Cada una de ellas tiene dentro de su matriz lingüística mesoamericana, sus propias ontologías y filosofías aún incomprendidas para la gran mayoría de nosotros. Es urgente realizar un “segundo giro decolonial. El primero fue deconstructivo, crítico de la modernidad, el segundo giro implica el momento de la positividad, porque destruir el mito de la modernidad requerirá *ReOrientar* las memorias que dicho mito fragmentó, quebró y exterminó” (Romero-Losacco 2020, 358).

Pero para re-orientar nuestra memoria, es decir, contar la historia mundial de otra manera (Romero-Losacco 2020), se requiere primero reconstruir lo que fue destruido, lo quebrado y hasta exterminado por la expansión de la razón occidental capitalista. En este nivel, la ciencia social crítica latinoamericana y la gran mayoría de los pensadores descoloniales, no han podido superar la epistemología occidental que hace posible la cara oculta de la modernidad. Es decir, la ciencia social y la “filosofía latinoamericana es —casi en su totalidad hasta 1940 y parcialmente hasta hoy día— una ‘interpretación textual histórica’ de los escritos filosóficos provenientes de Europa y Norteamérica” (Estermann 2009, 75). Sus aportes son muy valiosos, pero siguen aún atrapados en los marcos modernos y posmodernos de la razón occidental. Es decir, gran parte del pensamiento crítico latinoamericano sigue reproduciendo el fondo colonial que achacan a la razón occidental desde el lado oscuro de la modernidad (modernidad-colonialidad, totalidad-alteridad, Norte-Sur, etc.).

Varios de los pensadores descoloniales han venido realizando su proceso de reflexión en el medio eurocéntrico en el que se formaron y desde una crítica ontológica occidental, haciendo la crítica a partir de ciertos elementos y situaciones de dominación y de pobreza de los subalternados, de los indígenas y de lo popular; pero sin partir desde sus propias filosofías, ontologías y saberes (Oviedo-Freire 2021). A gran parte de los pensadores descoloniales les hace falta comprender y proveerse de categorías analíticas provenientes de las filosofías de los pueblos originarios para poder descolonizar su pensamiento. Gran parte de los teóricos descoloniales, no hacen sus reflexiones desde las hermenéuticas, axiologías, epistemes, ontologías elaboradas colectiva e históricamente por los pueblos, sino que hacen sus análisis (disección) desde los constructos del pensamiento occidental (Oviedo-Freire 2021). Es decir, muchos de los pensadores descoloniales aún ignoran buena parte de los aportes decoloniales de varios pensadores originarios de América Latina, de ahí que la producción descolonial de los indígenas nutre y complica los supuestos teóricos decoloniales occidentales (Arias 2018). Hace falta, como nos lo sugiere Nelson Maldonado-Torres, abordar “la importancia del Caribe [...] como el trabajo de pensadoras y pensadores indígenas y afro-descendientes en América Latina y de otras regiones, que también requiera ser estudiado con cuidado para entender las raíces y fundamentos del giro decolonial” (Maldonado-Torres 2020, 560). Es aquí en donde situamos el papel importante que han hecho los pensadores indígenas de Oaxaca y lo que hace falta aún para reconstruir y reafirmar nuestras filosofías milenarias y descolonizar las ciencias sociales y humanas.

El ejercicio de descolonización de las ciencias sociales y humanas requiere en un primer momento, de un trabajo intracultural, es decir, una comprensión primaria de los intelectuales críticos originarios, con una reflexión ya no de segundo orden (como los descoloniales), sino desde una mirada de primer grado (quienes viven y hablan la lengua materna), pues son ellos, hablantes (o no) de su lengua, los que pueden realmente reconstruir, lo más fiel posible, la cultura madre a la que se pertenece. La mayoría de las propuestas descoloniales, al no poder articular firmemente un lugar de enunciación claramente reconstruido de su propia matriz cultural milenaria (no solo epidérmica o fenomenológica, sino ancestral) sea amerindia, asiática o africana, no pueden aún desprenderse del fondo colonial (la colonialidad como la cara oculta de la modernidad) que configura y posibilita su discurso. Consideramos que es desde el sistema de pensamiento de nuestra cultura ancestral donde se podrá establecerse el segundo giro descolonial realmente (amerindio), más allá de lo latinoamericano, desde abajo, con los colonizados, que asumen, reconstruyen y parten de su cultura milenaria para dialogar aprendiendo con las otras culturas del sur desde un horizonte mundial transmoderno y post-capitalista anti-patriarcal (Sánchez-Antonio 2019, 2020a, 2020c).

El proceso de descolonización de las ciencias sociales y humanas requiere de un ejercicio duro de reconstrucción de los núcleos éticos-ontológicos de nuestras culturas milenarias y establecer el diálogo desde un horizonte mundial (Dussel 2015a; Sánchez-Antonio 2019). Si no tenemos estos presupuestos éticos-filosóficos reconstruidos en un esquema de tiempo largo (Braudel 1970) nuestras propuestas

⁹ Existe también una crítica al pensamiento comunal realizado por el intelectual zapoteca (binnizá), Víctor De la Cruz (2011) que conviene mencionar.

descoloniales de conocimientos y metodologías *otras* devienen *neocoloniales* al seguir atrapadas aún en los marcos hermenéuticos y epistémicos de la razón occidental (Ortiz y Arias 2018). Necesitamos un segundo giro (o desprendimiento) descolonial radical que nos permita reconstruir los sistemas de pensamiento de las más de cuatrocientos lenguas indígenas que existen en América y que comparten el mismo núcleo ético-filosófico de todo el continente americano y el asiático; esto requiere también ubicar a las grandes culturas amerindias y afro-asiáticas en una nueva historia mundial no heleno-eurocéntrica (Dussel 2007) como punto de partida en la historia.

De ahí que recuperar esas filosofías y geo-cosmos-vivencias milenarias descalificadas por la modernidad, según la cultura a la que se pertenezca (ayuuk, binnizà, ñuu savi, etc.) requiere de nuevas metodologías descolonizadoras que supongan la realización de la investigación por los propios indígenas desde sus saberes (Smith 1999) milenarios. El diálogo inter-epistémico probablemente permitirá ayudar a gestar un entendimiento inter-civilizatorio global para la construcción de un nuevo orden mundial de vida, o una *piel nueva* desde una comprensión *activa* y no dicotómica (Césaire 2015; Fanon 2016) donde se profundicen las diferencias y la coexistencia de todos. Veamos algunos caminos que podrían más o menos darnos una idea de por dónde podríamos ir avanzando.

La razón comunal de los pueblos mesoamericanos y su contribución al diálogo Sur-Norte global como proyecto pluriversal transmoderno-anticapitalista

El diagnóstico de Immanuel Wallerstein vislumbra un programa, sobre cómo se puede institucionalizar un nuevo sistema histórico materialmente más racional y cómo se puede atravesar el período de transición con el fin de lograr el objetivo planteado, cuyas propuestas deben debatirse, complementarse o reemplazarse por otras mejores, y el debate debe ser mundial (Wallerstein 2007, 2010). Ante esto surge el reto de construir y revitalizar “un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la ‘ semejanza ’ común, recreando continuamente su propia ‘ distinción ’ analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo” (Dussel 2015a, 101), desde un horizonte mundial de larga duración que permita superar el actual sistema-mundo moderno-colonial capitalista patriarcal, blanco, cristianocéntrico, heterosexual (Grosfoguel 2016) impuestas a las demás culturas y civilizaciones antiguas.

En este punto, no hay que olvidar gracias a las luchas que vienen haciendo las feministas descoloniales latinoamericanas desde 1980, “ha comenzado un proceso de desarrollo de pensamiento crítico y prácticas políticas de resistencia para visibilizar la intersección de raza, etnia, clase, sexo y género en que viven buena parte de las mujeres de América Latina” (Villaroel-Peña 2019). Esta postura epistémica permite señalar que la colonialidad del poder es inseparable de la colonialidad del género, de la raza, el sexo y clase social, por lo que superar la colonialidad de la modernidad implica superar también el patriarcado y la indiferencia de los hombres hacia la violencia y complicidades cometidas sobre las mujeres de color (Lugones 2008). Estas observaciones son de primera importancia, ya que las feministas descoloniales cuestionan desde la colonialidad del género los relatos descoloniales que los hombres negros e indígenas omiten y no pueden ver desde su punto de vista heterosexual (Lugones 2008) para poder superar la colonialidad de la modernidad. Es decir, no hay superación completa de la colonialidad de la modernidad y el capitalismo si el patriarcado persiste o se liberan únicamente desde la mirada masculina. Estos puntos importantes son señalados por las feministas descoloniales, ya que también atraviesan el modo de vida comunal de los pueblos indígenas.

Por ejemplo, en diecinueve municipios de usos y costumbres de Oaxaca, aún persiste un cierto patriarcado en la constitución de las asambleas comunitarias, pues sólo participan los hombres, ya que las mujeres no tienen tierras y en efecto estatus ejidal, es decir, no son ciudadanas con voz y voto en las asambleas (Vásquez-García 2011; Martínez-Cruz 2016). Si bien esta ausencia de las mujeres en las asambleas no es compartida por todas las comunidades, en varios casos es posible observarlos. Esto nos lleva a pensar que el patriarcado o el entronque patriarcal (Paredes 2008) es un tema que constituye la colonialidad del poder y que es necesario también descolonizar desde la mirada de las mujeres de color, si es que queremos descolonizar también la mirada heterosexual de los teóricos de la comunalidad y la perspectiva descolonial latinoamericana. “Por ende, en la situación colonial, no hubo una jerarquía de dos sino de cuatro categorías. Comenzando en la parte superior, estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo Otro (las mujeres africanas). Las colonizadas ocuparon la categoría residual y sin especificación de lo Otro” (Oyèwùmí 2017, 209).

Por lo que es necesario comprender los relatos de la colonialidad desde el punto de vista de las mujeres (Lerner, 1999; Oyèwùmí 2017) y el papel fundacional que ocuparon en la reproducción de la fuerza de trabajo no pagado para la acumulación originaria que dio lugar al origen del capitalismo (Federici 2010), lo cual

implica una redefinición histórica de los conceptos de colonialidad del poder y sus límites heterosexuales al momento de plantear los proyectos de liberación (Lugones 2008). Esto es un tema muy importante que merece un análisis más detallado en un trabajo futuro.

Ahora bien, en lo que toca a la estructura epistemológica (masculina) de la filosofía amerindia, es distinta al razonamiento occidental (blanco y masculino) en la medida que occidente “descansó en la separación de sujeto-objeto, o del hombre y la naturaleza, mientras que la civilización comunal descansa en la unidad hombre-naturaleza” (Martínez 2015a, 64, 65). Este giro onto-epistémico del sujeto-sujeto, se encuentra en la estructura y mentalidad del modo de vida comunitario de los pueblos mesoamericanos y en la estructura oral y gramatical de la lengua que emplean (Lenkersdorf 2008). Por ejemplo, existen “lenguas indígenas que carecen de términos para el ‘yo’ y el ‘tú’ individuales” (Esteva 2011, 164). El nosotros y la relación sujeto-sujeto de igual a igual con la naturaleza vista como un ser vivo interconectado (Lenkersdorf 2005), es uno de los cimientos ontológicos más importantes de la matriz civilizatoria del antiguo Anáhuac (mesoamericano) diferente al “yo pienso, luego existo” de René Descartes (2010) que ha servido de fundamento para explotar no solo a la naturaleza y al hombre, sino sobre todo a la mujer.

Recordemos que para las mujeres fue al menos un cuádruple proceso de colonización racial y subordinación de género que las redujo en el sistema de extracción de plusvalía capitalista y en el proceso de esclavización colonial fuera de la línea de lo humano (Sánchez-Antonio 2020a, 2020b). Por tanto, para las filosofías mesoamericanas (y las andina-amazónicas), que incluye tanto a la mujer como al hombre, la “comunidad es fundamento no sólo de la intersubjetividad y la individualidad, sino también del logos, es decir, de la razón” (Bautista 2010, 14). Es por ello que este trabajo pretende también revalorar y contribuir a “posicionar políticamente *la relacionalidad* [integralidad] y *lo comunal* como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social” (Escobar 2014, 50).

El proceso que sigue para comprender los diferentes horizontes comunitarios y formas de pensar de las grandes culturas y civilizaciones demanda un ejercicio dialógico profundo, activo y transformacional, en donde la voz de las mujeres de color (pero también las lesbianas, homosexuales, transexuales, etc.) tenga una preponderancia importante para comprender la genealogía de los problemas históricos que han acompañado la constitución del capitalismo patriarcal, colonial y moderno. Para poder realizar esto, el diálogo requiere de la fe racional en el otro, entre las culturas y se supere la división hombre-mujer y pensamiento-naturaleza. Es decir, necesita de ciertas condiciones éticas mínimas de *igualdad, confianza, fe y veracidad* en lo que se dirá y escuchará (Sánchez-Antonio 2017). Para que, de esta forma, dialogar se convierta en un ejercicio ético, político, epistémico y ontológico de conservarse cambiando y cambiar para permanecer y crear (Esteva y Guerrero 2018) con las otras culturas milenarias en un esquema histórico de comprensión profundamente activa (Césaire 2015), no dicotómica y de larga duración.

Ninguna cultura, sexo, género o clase social, sea el que fuera, puede por sí solo dar las pautas globales para la construcción de un nuevo proyecto universal de vida. Por ello, la reserva ético-mítico-comunitaria o matriz civilizatoria de los pueblos y mujeres amerindias, la primacía del nosotros y la relación horizontal del sujeto y la naturaleza, sujeto-sujeto, pueden aportar elementos claves a este proyecto o producción común que garantice la reproducción material y simbólica de la vida de todos (Gutiérrez 2018) en este planeta. Para realizar este enorme esfuerzo de traducción mundial (Santos 2015), y descolonización intercultural mutua inter-civilizatoria (Dussel 2015a, 2015b).

La crisis civilizatoria y climática actual pone en riesgo la vida de todos y todas en este planeta. Por lo que ahora resulta urgente empezar a proponer alternativas civilizatorias menos agresivas con las diferencias culturales y el medio ambiente desde las diversas culturas y civilizaciones del mundo que fueron silenciadas por la razón occidental. Esto nos permite pensar “que la transformación del mundo, y las transiciones al pluriverso o las transiciones civilizadoras bosquejadas por muchos activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes, podría ocurrir (de hecho, está ocurriendo) a través de categorías y caminos impensables para las teorías eurocéntricas” (Escobar 2016, 94), más allá de las divisiones de sexo y género de origen occidental (Oyèwùmí 2017). Es aquí en donde el diálogo horizontal sur-sur mundial entre culturas se justifica, ya que ninguna de ellas tiene asegurado de antemano su sobrevivencia. Todo esto se está incrementando hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta (Dussel 2015a, 274).

Conclusiones finales

En este artículo trato de reconstruir algunas de las relaciones de poder y saber coloniales que hicieron posible plantear teóricamente el pensamiento comunal en Oaxaca, México. Esto me permitió presentar algunos de los aportes novedosos que tiene dicha propuesta elaborada por intelectuales indígenas y no indígenas para descolonizar el pensamiento euro-norteamericano y la urgencia de fomentar los diálogos

inter-civilizatorios para proponer alternativas viables a la crisis mundial. Posteriormente hice emigrar la noción de comunalidad al pensamiento descolonial latinoamericano, para ver los aportes que podemos encontrar en ambas perspectivas, ya que gran parte de las respuestas trans-capitalistas que ofrecen los pensadores descoloniales se siguen haciendo desde supuestos coloniales (modernos y posmodernos). Para superar el colonialismo en los planteamientos descoloniales es necesario que las respuestas y alternativas a la crisis civilizatoria provengan de anclajes epistémicos realmente impensables por la ciencia moderna y posmoderna capitalista-colonial. Esto solo es posible pensando desde lugares no pensados por la modernidad-posmodernidad y que fueron excluidos durante siglos por la expansión mundial de la razón occidentalocéntrica. Es decir, hay que asumir y reconstruir las ontologías y epistemologías de las culturas mesoamericanas (o del Anáhuac) desde aquella cultura (y lengua) a la que pertenecemos (ayuuk, binnizà, ñuu savi, o maya, tojolabal, bantú, aimara, quechua, etc.) y que fueron negadas por occidente en un sistema de tiempo largo (el sistema de cinco mil años).

Para ello, necesitamos desconstruir los fundamentos filosóficos y epistémicos de la razón occidental desde los diálogos inter-civilizatorios de las seis grandes súper culturas (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) que fueron excluidas de la historia mundial. Esta tarea requiere, como lo argumentamos a lo largo de este trabajo, de un esfuerzo mundial inter-civilizatorio como especie humana, si es que realmente queremos garantizar la vida de todos y todas en las próximas décadas. Es aquí en donde nosotros encontramos límites a los planteamientos de la comunalidad, al estar restringidos en un tiempo corto de reconstrucción de los sistemas de pensamiento comunales de la matriz mesoamericana, sin tener un conocimiento profundo y vivencial de la lengua y sin poder acceder a la arqueología de las raíces filosóficas que ofrece la propia fenomenología de la lengua (vívida) en un esquema de larga duración.

Comprendimos también, gracias a los aportes del feminismo descolonial y comunitario, que las teorizaciones y soluciones no pueden venir únicamente desde la mirada heterosexual blanca o negra, sin trastocar las bases mismas del patriarcado encubierto en parte por las expresiones descoloniales masculinas. Esto nos lleva a pensar que la gran mayoría de las historias críticas relatadas por hombres indígenas, negros y no indígenas (blancos), a pesar de ser críticos e incluso descoloniales, tienen sus propios límites falocéntricos al momento de explicar el mundo amerindio desde el género. De ahí que no podemos superar la modernidad y posmodernidad capitalista colonial, si dejamos intacta las estructuras patriarcales que sostienen las relaciones de poder, dominación y explotación racial, sexual, económica y social en todos los niveles.

Los retos que se abren para todos y todas (mujeres, hombres, lesbianas, ecologistas, homosexuales, transexuales, anti-capitalistas, etc.) son sumamente difíciles, pues estamos viviendo momentos realmente complicados que ponen en riesgo la sobrevivencia de la especie humana en el planeta. No podemos seguir dando soluciones modernas-posmodernas a los problemas ambientales y civilizatorios generados en su mayor parte por la razón occidental capitalista. Necesitamos urgentemente revisar qué otras alternativas nos pueden ofrecer las formas de vidas, pensamientos y filosofías de los otros pueblos del mundo que fueron construidos como atrasados y no modernos. Requerimos de una nueva relación ecológica no dicotómica con la diversidad humana y la naturaleza, y pensamos que nuestros pueblos indoamericanos, cuya antigüedad civilizatoria versa desde los diez mil años de existencia, pueden ofrecernos, conjuntamente con los sistemas de pensamiento de la India, China, Egipto y Mesopotamia, soluciones realmente impensables por la razón occidental.

Información sobre el autor

Juan Carlos Sánchez Antonio, originario de San Pedro Comitancillo, Oaxaca, México, es filósofo y hablante de la lengua zapoteca de los Binnigulaza. Es doctor en filosofía política por la Universidad Nacional Autónoma de México y posdoctor en sociología por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Su estancia de investigación doctoral lo hizo en la Universidad Autónoma de Madrid. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Recibió el premio Ensayo claridades 2019 otorgado por la Universidad de Málaga, España.

Referencias

- Ángeles-Contreras, Isaac. 2017. *Pedagogía de la comunalidad: Herencia y práctica social del pueblo Iñ Bakuu*. Oaxaca, México: 1450 Ediciones Oaxaca.
- Aquino, Alejandra. 2010. "La generación de la 'emergencia indígena' y el comunismo oaxaqueño: Genealogía de un proceso de descolonización". *Cuadernos del Sur* 29: 7–21.
- Aquino, Alejandra. 2013. "La comunalidad como epistemología del sur: Aportes y retos". *Cuadernos del Sur* 34: 7–20.

- Arias, Arturo. 2018. "From Indigenous Literatures to Native American and Indigenous Theorists: The Makings of a Grassroots Decoloniality". *Latin American Research Review* 53 (3): 613–626. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.181>
- Bautista, Juan. 2010. *Crítica de la razón boliviana: Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Braudel, Fernand. 1970. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Caballero, Juan. 2009. *Ñuu Davi Yuku Yata: Comunidad, identidad y educación en la Mixteca (México)*. Leiden: Universidad de Leiden.
- Casanova, Pablo. 2004. *Las Nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política*. Madrid: Anthropos.
- Casanova, Pablo. 2006. "El colonialismo interno". En *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander, 88–98. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé. 2015. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cruz, Wilfrido. 1935. *El Tonalamatl zapoteco: Ensayo sobre su interpretación lingüística*. México: Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Cruz, Wilfrido. 1946. *Oaxaca recóndita: Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- De la Cruz, Víctor. 2007. *El pensamiento de los Binnigula'sa: Cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binniz'a*. México: CIESAS-INAH-IEEPO.
- De la Cruz, Víctor. 2011. "Comunalidad y estado de derecho". *Cuadernos del Sur* 31: 35–54.
- Descartes, René. 2010. *El discurso del método*. Madrid: FGS.
- Díaz, Floriberto. 2003. "Principios comunitarios y derechos indios". En *La comunalidad modo de vida de los pueblos indios, Tomo I*, coordinado por Juan José Rendón Monzón y Manuel Ballesteros Rojo, Oaxaca, 70–77. México: IIA-UNAM, Casa de la Cultura Juchitán, Oaxaca, CONACULTA.
- Díaz, Floriberto. 2007. *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën-ayuujkwënmää ny-ayuujk mëk äjtën*. Compilado por Sofia Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez. México: UNAM.
- Dietz, Gunther. 2011. "Comunalidad e interculturalidad: Por un movimiento inter-actoral entre movimiento indígena y escuela pública". En *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*, coordinado por Lois Meyer y Benjamín Alvarado. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Plural Editores.
- Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique. 2015a. *Filosofías del sur: Transmodernidad y descolonización*. México: Akal.
- Dussel, Enrique. 2015b. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Estermann, Josef. 2009. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Esteve, Gustavo. 2011. "Más allá de la educación". En *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*, coordinado por Louis Meyer y Benjamín Maldonado, 159–174. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Esteve, Gustavo, y Arturo Guerrero. 2018. "Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad". En *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*, coordinado por Raquel Gutiérrez, 33–50. Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.
- Fals-Borda, Orlando. 1970. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

- Fanon, Frantz. 2016. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3–20. DOI: <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Frank, Gunter, y Gills, Barry. 1992. "The Five Thousand Year World System: An Interdisciplinary Introduction". *Humboldt Journal of Social Relations* 18 (1): 1–79.
- Grosfoguel, Ramón. 2016. "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: Pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa* 25: 153–174. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.79>
- Gutiérrez, Raquel. 2018. "Producir lo común: Entramados comunitarios y formas de lo político". En *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*, coordinado por Raquel Gutiérrez, 51–72. Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editora Casa de las Preguntas.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, Friedrich. 2005. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Tecnos.
- Jiménez-Naranjo, Yolanda. 2009. *Cultura comunitaria y escuela intercultural: Más allá de un contenido escolar*. México: SEP-CGEIB.
- Korsbeak, Leif. 2009. "El comunalismo: Cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización". *Argumentos* 22 (59): 101–123.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntrico". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 4–23. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lenkersdorf, Carlos. 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, Carlos. 2008. *Aprende a escuchar: Enseñanzas mayas-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Lerner, Gerda. 1999. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- López-Austin, Alfredo. 2018. *Las razones del mito: La cosmovisión mesoamericana*. México: Ediciones Era.
- López y López, G. 1955. "Filosofía zapoteca". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM 57-58-59: 1–15.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73–101. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Maldonado, Benjamín. 2003. "Introducción. La comunalidad como perspectiva antropológica india". En *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios, Tomo I*, con la colaboración de Juan José Rendón Monzón y Manuel Ballesteros Rojo, 5–15. Oaxaca, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- Maldonado, Benjamín. 2011. *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Maldonado, Benjamín. 2012. *Magonismo y vida comunal mesoamericana: A 90 años de la muerte de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Maldonado, Benjamín. 2014. "Acerca de una crítica marxista a la propuesta poscolonial latinoamericana". En *Investigaciones y debates en la UESA*. Tomo 1, 93–98. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. "La descolonización y el giro des-colonial". *Tabula Rasa* 9: 61–62. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.339>
- Maldonado-Torres, Nelson. 2020. "El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial". *Latin American Research Review* 5 5(3): 560–573. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.1005>
- Manzo, Carlos. 2012. *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (siglos XVI–XXI)*. México: Centro de Estudios Antropológicos Ce-Acatl, A. C. Ucizoni. Universidad de Guadalajara.
- Martínez, Jaime. 2010. *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca, México: Colección Diálogos.
- Martínez, Jaime. 2011. "El cuarto principio". En *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*, coordinado por Louis Meyer y Benjamín Maldonado, 175–186. Oaxaca, México: CSEIIO.
- Martínez, Jaime. 2015a. *Educación comunal 2015*. Oaxaca, México: Serie Comunalidad.
- Martínez, Jaime. 2015b. "Conocimiento y comunalidad". *Bajo el Volcán* 15 (23): 99–12.
- Martínez-Cruz, Alicia. 2016. "Tejiendo identidades estratégicas: Asambleas de mujeres indígenas de Oaxaca". *Nómadas* 45: 169–187. DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a11>

- Medina-Hernández, Andrés. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro: Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM-IIA.
- Mejía, María, y Sergio Sarmiento. 1987. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2014. "Retos decoloniales, hoy". En *Los desafíos decoloniales hoy de nuestros días: Pensar en colectivo*. Compilado por María Eugenia Borsani-Pablo Quintero, 23–46. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Ortiz, Alexander, y María Arias. 2018. "Hacer decolonial: Desobedecer la metodología de investigación". *Hallazgos* 16 (31): 149–168. DOI: <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Oviedo-Freire, Atawallpa. 2021. "Santiago Castro-Gómez y el eurocentrismo de los decoloniales". *Alteridad*, 8 de abril. https://www.alteridad.net/2021/04/08/santiago-castro-gomez-y-el-eurocentrismo-de-los-decoloniales/?fbclid=IwAR3EsWHsLS-mvcC-nKbtPgpCFaiSZom1fNp_F9_oPvZG9d8fXSkfVcrWwF8
- Oyèwùmí, Oyèrónké. 2017. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Bogotá: Editorial en la Frontera.
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Asociación Centro de Defensa de la Cultura; Comunidad Mujeres Creando Comunidad. <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad" *Perú Indígena* 13 (29): 11–20.
- Rendón, Juan. 2003. *La comunalidad: Modo de vida de los pueblos indios*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Romero-Losacco, José. 2020. "El sistema-mundo más allá de 1492: Modernidad, cristiandad y colonialidad: Aproximación al giro historiográfico decolonial". *Tabula Rasa* 36: 355–376. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.14>
- Roussillon, Alan. 2002. "Sociologie et identité en Égypte et au Maroc: Le travail de deuil de la colonisation". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* (7): 193–221. DOI: <https://doi.org/10.3917/rhsh.007.0193>
- Ruiz, Heriberto. 2017. *Resistencia epistémica: Inteligencia e identidad política en el proyecto descolonial* Ñuu Savi. México: Unam-Uabjo-Juan Pablo Editores.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2017. "¿Es sostenible una ética de la inmanencia discursiva en Foucault?" *Isegoría* 57: 617–634. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/998>. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.10>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2019. "Abrir las ciencias sociales: Transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes". *Utopía y praxis latinoamericana* 24 (86): 32–46. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020a. "Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras". *Tabula Rasa* 34: 197–223. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020b. "Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América". *Tabula Rasa* 35: 157–180. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020c. "Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes". *Revista Eidos* 34: 351–388. DOI: <https://doi.org/10.14482/eidos.34.325.3>
- Santos, Boaventura. 2015. *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971. *Sociología y subdesarrollo*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Toledo, Víctor. 2015. "Comunalidad: El poder subversivo de la cooperación". *La Jornada*, 27 de octubre. <https://www.jornada.com.mx/2015/10/27/opinion/016a1pol>. <https://bit.ly/2kVHJsf>.
- Tzul-Tzul, Gladys. 2019. "La forma comunal de la resistencia". *Revista de la Universidad de México*. Abya Yala dossier, Abril. <https://bit.ly/2kuLPaC>.
- Vásquez-García, Verónica. 2011. "Los derechos políticos de las mujeres en el sistema de usos y costumbres de Oaxaca". *Cuicuilco* (50): 185–206.
- Villarreal-Peña, Yetsy. 2019. "Feminismo descoloniales latinoamericanos: Geopolítica, resistencia y relaciones internacionales". *Relaciones Internacionales* (39): 103–119. DOI: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006>
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *El universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. 2010. *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

How to cite this article: Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2021. Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios. *Latin American Research Review* 56(3), pp. 696–710. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.839>

Submitted: 08 January 2019

Accepted: 08 September 2020

Published: 07 September 2021

Copyright: © 2021 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

LARR

Latin American Research Review is a peer-reviewed open access journal published by the Latin American Studies Association.

OPEN ACCESS 