

Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales

Sylvia Marcos ¹
Seminario permanente Género
y Antropología, IIA- UNAM

Resumen

Una revisión de los significados de la espiritualidad indígena encarnada como se vive y se expresa en documentos y discursos de mujeres indígenas organizadas. Una hermenéutica sobre prácticas corporales como se presentan en los pueblos, que revelan formas de pensar y experimentar la dimensión de género y otras formas de relación con el ámbito de lo sagrado. La imbricación del ser humano en la tierra/territorio y en la colectividad permite deslindar la espiritualidad de todo concepto de religión al eludirse analíticamente (formalmente) una fundamentación ontológica (filosófica) en dualismos dicotómicos jerárquizados.

Palabras clave

Espiritualidad encarnada, dualidad, fluidez de género, espiritualidad indígena, espiritualidad colectiva política, dualismos cartesianos, mujeres indígenas, dispositivo perceptual mesoamericano.

Artículo

Para desestabilizar las certezas de un pensamiento instalado en el llamado *racismo cognitivo* que impera en varias prácticas sociales, políticas y de género, se impulsan nuevos campos de análisis. En este artículo, proponemos revisar el concepto de espiritualidad y sus relaciones ambiguas y a veces contradictorias con todo aquello que se ha denominado religión o prácticas religiosas. En América latina, y particularmente en México, este concepto de *religión* está prominentemente identificado con las creencias y devociones del catolicismo.

Es imprescindible emprender una revisión para incursionar en caminos analíticos que permitan ampliar, con rigor sistemático, nuestros criterios sobre lo que se puede o debe denominar religión, religiones, religiosidad y espiritualidad.

La pregunta clave se podría formular así:

¿Cómo desenmarañar la “espiritualidad indígena” como se vive hoy, del concepto general de religión?

Esta temática no puede estar más al día. Hoy, las más de 500 comunidades del Congreso Nacional Indígena que reciben y forman parte del Concejo Indígena de Gobierno, del cual María de Jesús Patricio es la vocera, nos están comunicando sus formas propias de espiritualidad, de ceremonialidad y ritualidad, imbricados en sus relaciones espirituales y materiales con la tierra y el territorio. El universo de lo sagrado aparece estrechamente vinculado y fusionado con la tierra/territorio y presenta fusiones y atribuciones genéricas poco estudiadas o comprendidas. Todo esto impacta de forma profunda las luchas que

¹ Sylvia Marcos es una académica, profesora e investigadora universitaria comprometida con los movimientos indígenas de las Américas. Con post doctorado en Sociología y Antropología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista la hermenéutica feminista descolonial, las religiones mesoamericanas y las mujeres en los movimientos indígenas. Ha publicado ampliamente sus investigaciones en revistas especializadas y entre sus libros se encuentran: *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*; *Cruzando fronteras, mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*; *Religion y Genero: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*; *Gender /Bodies/ Religions; Indigenous Voices in the Sustainability Discourse*.

emprenden las comunidades y los pueblos en la defensa de sus territorios desde sus colectividades.

Como entender esta espiritualidad?

y ¿que tiene que ver con las posturas de los feminismos descoloniales? Por años, he sido profesora visitante en varios institutos de postgrado de universidades en Estados Unidos, Canadá, América Latina. En los departamentos de Estudios de las Religiones (Religious Studies) de estos institutos, había un interés sociológico y antropológico por comprender y sistematizar las formas de concebir la religiosidad de los pueblos. En un seminario reciente con la Teóloga feminista Marilu Rojas Salazar, escuché algo insólito: ella discurrió explicando cómo el concepto de Dios en los varios cristianismos, es un concepto colonial.

¿Que nos quería decir? Sería quizás un desvío del tema ahora, y no es el tema de este artículo, pero ella presentó un análisis profundo fincado en su sabiduría bíblica, filosófica y crítica. Sería uno de esos temas pendientes de revisar exhaustivamente a futuro.

Trataré de concretar la ruptura epistemológica que nos concierne ahora, entre dos mundos referenciales:

-- lo que generalmente o convencionalmente se denomina *religión*, con la conceptualización frecuentemente implícita de un Dios antropomórfico, varón todopoderoso y dominante y

-- el mundo al que nos convoca la ritualidad encarnada indígena hoy, que es lo que denominamos aquí la espiritualidad.

En una de las declaraciones finales de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, celebrada en Oaxaca en 2002, leemos: "...para los pueblos indígenas, su espiritualidad y sus manifestaciones no se consideran una religión" (p. 143), "la espiritualidad es una de las herramientas fundamentales en la sobrevivencia de nuestros pueblos" (p. 123) y la espiritualidad es "la visión cósmica de la vida" (p. 147).

Y en la región de los Raramuris en Chihuahua, Ricardo Robles, (reportado por la experta en derechos indígenas Magdalena Gomez, *La Jornada*, Octubre 2008) cita las voces que disienten contra el espectáculo turístico impuesto por el poder del Estado-gobierno en su territorio declarando: "para nosotros, la danza no es para divertir a la gente, la danza de matachines es *como* rezar. Nosotros rezamos cuando danzamos".

Semejante afirmación la he escuchado de Doña Magdalena Durán Garcia, Mazahua y Concejala del CIG (Concejo Indígena de Gobierno) hace unos días. Además de precisar muy sistemáticamente los pasos, los ritmos y la concatenación de los signos corpóreos, ella afirma, se reza bailando y se baila para rezar. ¡Que universos de sentido, abismos conceptuales hay que salvar para poder acercarnos a esta espiritualidad! Y ¿que quiere decir "rezar", una expresión vocal de la devoción vivida con palabras y gestos corporales?

Sirvan estas citas de introducción al análisis epistémico que trataré de presentar. ¿Qué quiere decir que bailando se reza? Y ¿Qué nos dice, el que la espiritualidad no es una religión sino una visión cósmica de la vida?

En varios trabajos anteriores, me he dedicado a descifrar esos mundos espirituales que no son religiosos estrictamente hablando (Marcos, S. ,2012).Para desencastrar la espiritualidad de los pueblos del concepto de religión católica específicamente, podríamos apelar, en un primer momento, a su ausencia de mediadores privilegiados como son los sacerdotes, que necesariamente son sólo varones. Se une a lo anterior, su concepto de un Dios

que además, es masculino y dominante a quien obedecer calladamente y de quien aceptar todo “porque Dios así lo quiso”

Ya en los inicios de la invasión de América, soldados, conquistadores y cronistas extendieron el uso del término religión, en sus escritos como exploradores, a ejemplos no cristianos, cuando describieron las civilizaciones complejas de Mesoamérica. (Smith, J., 1995: 702-703). Es evidente que la complejidad ritual y el espesor simbólico de ritos y ceremonias, en esta parte del mundo antiguo, los indujo a referirse a ellos como una “religión”.

Sin embargo, en mi descripción y análisis del pensamiento encarnado. (Marcos, S. 1998, *Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica*,) he procedido a desenmarañar lo que significa una “espiritualidad encarnada” de lo que se entiende como una serie de creencias y prácticas de las religiones cristianas - y la católica específicamente. En ellas la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente, el ser y el hacer, pertenecen a universos no solo opuestos sino frecuentemente antagónicos.

Desde un análisis filosófico

Uno de los ejes para explicar filosóficamente estas particularidades de la “espiritualidad” desde un punto de referencia descolonizante consiste en empezar a desbancar los referentes *naturalizados* al fondo de las estructuras a través de las cuales percibimos, conocemos y ordenamos el mundo. Es imprescindible iniciar con unas referencias básicas a nuestro bagaje filosófico inscrito (ingrained) en nuestro modo de conocer, ver y saber. La colonialidad del saber pervive en nuestras formas de percibir y ordenar nuestro entorno y se invisibiliza ante el carácter axiomático de las “evidencias” propias de nuestro medio.

En contraste, se han llamado “epistemologías del Sur” (Boaventura de Souza Santos) aquellas que buscan rescatar los conocimientos producidos del lado donde prevalece la exclusión colonial. Estos conocimientos hasta ahora invisibilizados, suprimidos y frecuentemente ridiculizados ofrecen la fuente de nuevos caminos para transformar al mundo.

No en vano, estos conocimientos aparecen en los reclamos de las organizaciones indígenas como demandas de “derechos”. (Memoria, “Primera Cumbre de Mujeres indígenas de América”, Mexico, 2003, Fundación R. Menchu). Es en ellos que los sentidos más profundos de la “espiritualidad” se pueden encontrar. “...los pueblos originarios...son quienes más oportunidad tienen de sobrevivir la tormenta y los únicos con la capacidad de crear ‘otra cosa’ ”. (SCI Galeano, carta a Juan Villoro, Feb 28,2016).

El dualismo naturaleza-sociedad, tanto cuanto otros dualismos en nuestro pensar, que postula que la humanidad es algo totalmente independiente de la naturaleza y que ésta, es a su vez, igualmente independiente de la sociedad ha conformado nuestra manera de pensar el mundo y nuestra inserción en el, que pensar de modo alternativo es casi imposible. Esta manera de pensar está fundamentada en una de las dicotomías cartesianas. Esta concepción cartesiana se fundamenta en la dicotomía naturaleza-sociedad o naturaleza-humanidad. El predominio de la separación absoluta entre naturaleza y sociedad ha tomado el carácter de evidencia en el ámbito científico y filosófico.

Hoy está demostrado que esta separación, por absurda que pueda parecer, fue la condición necesaria para la expansión del capitalismo. Sin tal concepción, no habría sido posible conferir legitimidad a los principios de explotación y apropiación sin fin que guían

la empresa capitalista desde el principio. Solo en la economía, el crecimiento sin fin es el objetivo, en otros ámbitos como la biología se le denomina cáncer.

Esto permitió, por un lado, que la naturaleza se transformara en un recurso natural incondicionalmente disponible para la apropiación y explotación por el ser humano y en su beneficio exclusivo. Por otro lado, todo lo que se considerara naturaleza (particularmente las mujeres) pudiera ser objeto de apropiación en los mismos términos. Es decir, la naturaleza en sentido amplio, abarcaba seres que por estar tan cerca del mundo natural, (por ejemplo, por el hecho de dar la vida), no podrían considerarse plenamente capaces y humanos. La “inferioridad natural de las mujeres” emerge de este postulado.

Podemos así concluir que la comprensión cartesiana del mundo, con su dualismo de categorías mutuamente excluyentes y jerarquizadas, estaba implicada hasta la médula en la transformación capitalista, colonialista y patriarcal del mundo. No es posible imaginar una práctica transformadora que resuelva estos problemas, sin otra comprensión del mundo, libre de las certidumbres basadas en los dualismos dicotómicos cartesianos.

Esa otra comprensión debe rescatar el sentido común de mutua interdependencia entre humanidad sociedad y naturaleza, tierra, territorio, y las relaciones entre la naturaleza humana y todas las otras “naturalezas” como la animal, la vegetal, la pétreo, la cósmica. La humanidad es inherente a la naturaleza, y a la tierra. En palabras de un maestro de la Escuelita Zapatista en el CIDECI en agosto 2013, “La tierra, ella es la vida, no es la tierra la que nos pertenece sino que nosotros le pertenecemos a ella”.

Los conocimientos producidos por los pueblos indígenas son ajenos al dualismo cartesiano y por el contrario conciben formas de comprensión del mundo, como explicaría el Sub Comandante Moisés “Como lo pensamos al mundo” durante la reunión *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista*, (EZLN, 2015) que hacen posible prácticas de transformación que logren liberar conjuntamente al mundo humano y el mundo no humano. Es en esta dimensión que se coloca uno de los sentidos profundos de la “espiritualidad” indígena.

“Hay que resistir al capitalismo desde sus premisas y principios más íntimos”, afirmé, en la reunión zapatista *El Pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*, “es decir revisar aquello que generalmente escapa a nuestro ojo crítico porque forma parte íntima de como pensamos al mundo y vivimos la vida. Propongo desmontarlo desde adentro y desentrañar aquellos útiles con los que el ser humano moderno se construye y reconstruye a si mismo desde una estructura dual y binaria.” (Marcos, S., 2016: 16)

Revisaré brevemente algunas de las particularidades de la espiritualidad indígena que revelan este más allá de los dualismos cartesianos o mejor dicho, la prevalencia de una dualidad fluida de opuestos y complementarios como estructura básica de la percepción del mundo. Es lo que he llamado el “dispositivo perceptual Mesoamericano” (ver S. Marcos, *Mujeres Indígenas Rebeldes Zapatistas*, EON, 2013:22-24).

Según María de Jesús Patricio, la vocera del Concejo Indígena de Gobierno, escuchamos:

“...a todos ellos: gobierno, empresas y narcotraficantes, les estorbamos los pueblos vivos que creemos que la tierra es sagrada y el agua nuestra vida pues en ella está también la memoria de lo que somos y de lo que fuimos” (María de Jesús Patricio, vocera del CIG hablando con la Tribu Yaqui, en Vicam, Sonora, enero 11, 2018”).

Y ella añade: “...el gobierno piensa que no tenemos memoria, pero los que somos pueblos, naciones o tribus indígenas estamos hechos de los pasos de nuestros antepasados y

así nos hemos mantenido vivos resistiendo al despojo de la tierra, a los megaproyectos, como los acueductos, la minería, o los gaseoductos, las eólicas que traen la muerte... para nuestras familias, nuestras culturas, para nuestras formas organizativas, y para nuestros pueblos.”

Una espiritualidad encarnada en la tierra sagrada

Desde la Primera Cumbre de mujeres indígenas de América a finales del 2002, escuchamos estas clarificaciones:

“La espiritualidad de los pueblos indígenas ha sido concebida como una religión, pero para los pueblos indígenas su espiritualidad y sus manifestaciones no son consideradas una religión...”(sin embargo en las etnografías) se encuentran muchos textos y expresiones donde se aborda la espiritualidad indígena (como si se tratara de) religiones indígenas” (*Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América Memoria*, 2003:146)

“Estos principios y valores basados en la visión cósmica de la vida, por los ancianos y ancianas de lugares con menos influencia de la modernidad y del cristianismo...han sido fundamentales para la sobrevivencia y permanencia de los pueblos indígenas a lo largo de la historia” (Memoria:147)

Siguiendo la revisión filosófica que iniciamos arriba, el dualismo cartesiano que pervive, inclusivamente implícito, como parte de las certezas del pensamiento moderno capitalista, se esconde en la mayoría de todas nuestros axiomas y referencias filosóficas, y es cuestionado y desbancado por varios de los principios clave de esta espiritualidad indígena. La llamada *colonialidad del saber* se constituye como una ceguera ante otras formas de conocer.

Podría hablarse de esta espiritualidad indígena como de cosmo vivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. La espiritualidad es, ante todo, un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la tierra afirmando éste estar aquí junto al agua, o en la cima de la montaña, y resurge también al interior de las cuevas sagradas.

La espiritualidad indígena no es una serie de ejercicios individuales, mentales, silenciosos, meditativos en aislamiento. Acontece en un cuerpo que poroso y dúctil engloba al cosmos fundiéndose en él.

Es una visión cósmica que vincula en fluidez los seres todos de la tierra: humanos y no humanos y que al expresarse revive la tierra y a los colectivos que en ella viven. Es lo que se siente vibrar en reuniones y celebraciones zapatistas en Oventik y en otros lugares de los espacios indígenas al momento de celebrar su ritualidad colectiva. Cada cual en su lugar en el cosmos, cada quien en su espacio compartido, inmersos en el todo colectivo.

Esta ceremonialidad expresa la interdependencia del ser humano con su entorno y con cada uno de los demás celebrantes. Su inserción vital en la tierra, el firmamento, (cielo), el agua, los vientos. Nada le es ajeno y esta fusión cósmica es perceptible colectivamente y se vive en las celebraciones.

Así, hablamos de una práctica comunitaria colectiva, sonora, encarnada, móvil, gestual a través de la cual se interconectan todos los elementos de la naturaleza, del territorio. Es en donde se fortalecen los lazos del vivir comunal y se reviven los vínculos con cada uno de los elementos de la naturaleza: tierra, sol, luna, agua, viento...

Se vive esta espiritualidad terráquea, ajena a espiritualidades desencarnadas, ajena a individualismos de caminos espirituales inmateriales. Esta espiritualidad funde al ser con el cosmos y simultáneamente con el colectivo humano que lo circunda y más allá con el mundo de los finados (deceased), que se presentan y se perciben siempre al lado.

Todo este amasijo de elementos propulsados forma un vórtice que es también la forma cómo se concibe el cuerpo en el pensamiento Mesoamericano. (A. Lopez Austin, 1984) La imagen (metáfora) de un vórtice que absorbe y expele, expresa la multiplicidad en movimiento pero centrada en lo plural de múltiples elementos que son a la vez unidad.

La dualidad fluida entre opuestos, como referente filosófico, permite comprender esta pluralidad en la unidad como se vive en los pueblos. Esta espiritualidad esta siempre oscilando entre los polos, los extremos: entre la materia y la mente (espíritu), entre la singularidad y la colectividad, entre lo femenino y lo masculino, entre lo cósmico lejano (el sol y el firmamento) y el aquí encarnado del yo en colectivo, entre los tiempos del ayer con los ancestros (finados) y el hoy con todo el pueblo vivo.

Es la expresión de cosmo vivencias (Carlos Lenkersdorf, 2008) que se encuentran también en los ritos de las asambleas comunitarias cuando se logra el “acuerdo”. “Hay acuerdo” nos dicen y lo expresan con reverencia, casi como estar frente a la personificación de un ente sagrado. Y ese acuerdo del colectivo es la señal formal de la existencia de una comunalidad espiritual encarnada.

Nos remite históricamente al “Dios del cerca y del lejos” que Miguel León Portilla descifró en sus estudios de filosofía nahua (Leon Portilla, Toltecayotl, 1999; South and Mesamerican Native Spirituality, 1993: 44-46). Por su parte, Marilu Rojas considera inapropiado recurrir al concepto europeo de Dios o de Diosa en el contexto de la espiritualidad mesoamericana. Ella propone que ni Dios ni Diosa, sino una entidad sagrada colectiva. La colectividad danzante reza de esta forma.

La espiritualidad forja dimensiones políticas

La espiritualidad crea el núcleo básico colectivo organizado que está a la base de la política desde abajo. Aunque la espiritualidad forje demandas políticas, es, en si, una propuesta “política”. No existe sin la organización colectiva. La serie de reuniones en donde Marichuy se presentó en territorio zapatista en los 5 caracoles fue una expresión iluminadora. “Es la hora de las mujeres”. Las mujeres llegaron como enjambre, bulliciosas y en montón circundaban a Marichuy. Muchas de ellas, como las mujeres presentes en Oventik, blandían en sus manos bastones de mando. Fueron sólo mujeres que hicieron la recepción a los participantes y puras mujeres iniciaron las ceremonias, solo mujeres tomaron la palabra. Era el tiempo de las mujeres. Una expresión renovada del pensamiento emancipador, diría un colega zapatista.

Fue un momento de la fusión y luego de oscilación entre los opuestos – que deja espacios intermedios en su flujo permanente. Por momentos, horas, días, prevaleció solo uno de los polos: el femenino. Es la “hora de las mujeres” y sólo en ellas y con ellas se manifestó. La ausencia de dicotomías cartesianas en el pensamiento de quienes organizaron las etapas de este recorrido, se observó todo el tiempo que duró la gira.

Aunque se detuvo prolongadamente en el polo habitado por mujeres y solo mujeres, se escuchó también “es el tiempo de los pueblos” y esto se repetía en cada uno de los pasos

por territorio zapatista. El enfoque fluía de un polo al otro, de un género al colectivo del pueblo presente, aunque prevaleciera significativamente en el de las mujeres. La simultaneidad y la fluidez de opuestos sin jerarquía se pudieron leer en las prácticas políticas de esas mujeres zapatistas. Afincadas todas estas acciones en un pensamiento analógico diverso que escapa a las categorías mutuamente excluyentes. De nuevo, estaban presentes los polos en conjunción móvil.

La polaridad entre lo masculino y lo femenino, es solo uno de los tantos opuestos que se articulan, se encuentran y se reúnen y oscilan y se separan por momentos en ese fluir constante y en estas prácticas espirituales encarnadas. Se combinan lo colectivo y lo singular, el ser y el hacer, lo humano y la naturaleza.

Una experiencia político-espiritual

Lo político y lo espiritual se funden también en el registro ante el INE de la Vocera. El 14 de Octubre de 2017, Maria de Jesus Patricio se presentó ante el Instituto Nacional Electoral para inscribirse formalmente como aspirante a candidata independiente a la presidencia de Mexico. Estaba acompañada por una multitud en su apoyo, de ciudadanos provenientes de sectores varios de Mexico: luchadores sociales, artistas e intelectuales reconocidos.

¿Por qué llegó Maria de Jesus Patricio a registrarse ante el INE arropada en indumentaria ritual de su región nahua?

Porque invocaba, **sin palabras**, el referente de su hacer comunitario espiritual. No eligió llegar como candidata electoral urbana vestida de acuerdo a las expectativas ciudadanas. No iba a transformarse en otro más de las y los candidatos electorales, sino a tratar de cambiar ese evento secular viciado. Proponía transformarlo e infundirle la fuerza de los pueblos de los que ella es vocera.

Para ella, era una función ritual de ceremonialidad indígena. No quería participar como una más de los tantos (más de 80) aspirantes a candidaturas independientes. Para ellos, ellas del CNI, este no era un proceso electoral simplemente. Era la restitución y recuperación de los espacios y significados que tiene gobernar adentro de sus pueblos; era mandar obedeciendo a lo que el colectivo espera. Es este el sentido de la ceremonialidad ritual y espiritual que reviste adentro de sus comunidades y que expresa también los símbolos que ella encarna: sobre todo esa fusión y compromiso con la colectividad.

En esta revisión somera de algunos significados de la espiritualidad indígena se revelan varias constantes del pensamiento encarnado espiritual indígena.

El cuerpo, la carne, la materia no están desvinculados del espíritu o la mente. Se “habla” con el cuerpo. No se considera superior al espíritu sobre la carne, (religión cristiana), Se reza bailando, el cuerpo esta imbricado en la tierra, y a su vez está conectado con los cuatro rumbos del territorio/universo, la colectividad subsume los géneros en dualidad fluida, y la cosmo vivencia agrupa todos los elementos de tierra territorio, agua, vientos, sol y luna, humanos y no humanos en conjunto imbricados en esa colectividad corporizada danzando y orando!

Y “La espiritualidad es la base del conocimiento” afirmaron las mujeres en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América.

Desde los feminismos descoloniales

Con estas constataciones, y desde adentro de un feminismo que se quiere descolonial y que respeta las formas propias del quehacer político y espiritual de los pueblos, buscamos apreciar y comprender estas “otras” formas. No pretendemos tratar de reducirlas haciéndolas coherentes con nuestras percepciones, conceptos y propuestas de justicia hacia las mujeres. Solo así, se hará justicia a las prácticas de género y espirituales y colectivas y a los significados profundos del estar en el mundo de colectividades indígenas subalternizadas en México.

En nuestro *Manifiesto de feminismos descoloniales* de 2014 lentamente cocinado desde el 2008 a través de muchos años de diálogos y prácticas cercanas a las mujeres indígenas de este país y de otros países de América Latina, hemos debatido, con este énfasis renovado siempre, de acercarnos y aprender de esas “otras formas” que nos llegan desde las espiritualidades cósmicas indígenas.

Ese respeto que buscamos, y al que tratamos de comprometernos propone una ética política y feminista. Comparto aquí algunos extractos de ese Manifiesto:

“...la colonialidad del saber se distingue del colonialismo porque nos remite a un ambiente, a un estado de cosas que no es fácilmente visible, en rigor, se constituye como una ceguera, ya que se invisibiliza por naturalizada...” (:322)

Después de aceptar esta limitación que nos coloca en la colonialidad, desglosamos:

“El cuestionamiento a la colonialidad implica, en primera instancia, poner en evidencia la violencia epistémica que se genera desde el momento de la conquista y de la colonización. La subalternización de tradiciones de pensamiento distintas que paulatinamente fueron incorporadas en las formas en que el colonizador generó conocimientos sobre los colonizados y que llevó a una desarticulación, a la disociación entre saberes y conocimientos y conformó una estructura jerárquica atravesada por relaciones de poder desde donde se legitima lo que es conocimiento y lo que no lo es.”

Por lo tanto apoyamos “...los saberes contenidos en las prácticas diversas de sociabilidad que caracterizan las formas de organización comunal, dan cuenta de pervivencias de esos saberes no hegemónicos, dispersos y en ciertos casos desarticulados y cercados pero que mantienen vínculos, forman visiones del mundo, delimitan y proyectan el futuro y mantienen abierta la posibilidad de rearticular formas de sociabilidad desde otros espacios distintos a la dinámica capitalista”.

Con estas perspectivas afirmamos que “... la propia cultura se pone en cuestión al ser interpelada por otras. (...) También reconocemos “la capacidad creativa que tienen los pueblos y los sujetos para interpretar, apropiarse y reinventar identidades, conocimientos y formas de ser y estar en el mundo.” No suscribimos una interpretación de estos procesos como estáticos ni esencializados, sino en movimiento, ambiguos y a veces contradictorios.

“No sólo nos abocamos a rastrear raíces epistemológicas de inspiración ‘indígena’ o mesoamericana y de otras pertenencias comunitarias, antiguas o emergentes”, (... 323), “buscamos raíces epistémicas y filosóficas que nos permitan, no sólo descubrir esos coloniajes sino también recrear y repensar nuevas formas en el ámbito del pensamiento descolonial feminista que inspiren nuestras prácticas analíticas y aquellos compromisos de acción a las que nos convocan” (p. 324). Estamos así afirmando nuestro propio proceso creativo y móvil en nuestras relaciones con las raíces epistémicas como nos llegan al hoy.

“Para una descolonización del concepto de género, pensamos como uno de los referentes en el ‘dispositivo perceptual mesoamericano’ (S. Marcos, 2013:22-23) donde la omnipresencia de este, es tan incluyente que abarca mucho más que el sexo-género vuelto cuerpo de hombre y de mujer, en el sentido restringido que se da en el mundo académico y ciertos feminismos urbanos. Los géneros son así la metáfora raíz del universo cosmológico,(ver León Portilla, 1993:43) y sin embargo son sólo uno de los arreglos duales y fluidos en este pluriverso”.

Como académicas universitarias e investigadoras insertas en los ámbitos del quehacer intelectual, recordamos aquellos lugares particularmente vulnerables a la colonización del pensamiento y a la imitación acrítica de influencias universitarias del Norte geopolítico.

“Lo que nos ha convocado a reunirnos en torno a feminismos descoloniales es la necesidad de deslindarnos de aquellos feminismos que reproducen las matrices colonizadoras que se importan desde los centros de poder y nos han llegado desde las activistas y teóricas del Norte geopolítico. Imperceptibles algunas veces, estos andamiajes colonizantes se encuentran esparcidos por doquier: en las referencias, las lecturas y los métodos para la licenciaturas, maestrías y doctorados “con perspectiva de género”, y de “investigación feminista”, o de “estudios de las mujeres”, orientando las preguntas de investigación, fijando las metodologías y demarcando los criterios de validación del conocimiento. Por lo tanto, reforzamos cuanto es posible el análisis histórico, social y político y las prácticas activistas que pueden permitirnos desmontar y descubrir esas influencias, para darnos cuenta de cómo usamos herramientas teóricas de la dominación de manera acrítica, al no percibir sus genealogías. Esto ocurre, por ejemplo, en la misma manera en la que entendemos el concepto de género.”(:324)²

Reflexiones finales

Después de estos extractos del Manifiesto de feminismos descoloniales, (2014) retornamos a proponer reflexiones a esta revisión crítica para deslindar la espiritualidad indígena de la religión. Las espiritualidades indígenas son frecuentemente invisibilizadas por los afanes políticos de practicantes de izquierdismos anti-religiosos. Son consideradas “opio del pueblo”, desechadas y ridiculizadas. Esto ocurre, a menudo, porque no se logra comprender el tejido político comunitario de lucha en él que esta espiritualidad se afina.

Formulamos una exigencia de respeto a la dignidad de formas “otras”, subalternizadas por el poder colonial. Hablamos de las formas de interpretar el ser, el vivir y el con-vivir y luchar de los pueblos. Frecuentemente, se ha pretendido reducirlas a simplismos porque se las consideraba desde los conocimientos moderno-occidental dominantes. Desde ahí, aparecían bajo la lente de una “discriminación cognitiva”, reducidas a formas de ignorancia, superstición o magia.

Hemos citado discursos de mujeres indígenas que luchan. También hemos hecho análisis interpretativos o hermenéuticos de prácticas corporales que remiten a formas de senti-pensar. En ellas se expresa el potencial político y espiritual indígena nutrido por sus fuentes locales.

² Extractos del Manifiesto “Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada” (Millán, M., 2014:319-327) firmado por Aida Hernandez, Sylvia Marcos, Margara Millan, Mariana Favela, Veronica Lopez Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodriguez, Oscar Gonzalez, y Ana Valadez

Tratamos de desbancar toda interpretación que confirme las dicotomías y los dualismos cartesianos, empezando por la separación absoluta entre el ser humano y su entorno natural terráqueo. Avanzamos reconociendo los abismos de significados que presentan al ser humano imbricado en la tierra, en el territorio todo, lo que nos permite acercarnos respetuosamente para comprender la dualidad en la fluidez de género en la espiritualidad encarnada.

Si logramos aterrizar en esas particularidades y comprender y reconocer sus fundamentos filosóficos, ésta espiritualidad puede inspirarnos. El desconocerla nos impediría dar paso certero para avanzar en la propuesta descolonizadora que nos impulsa.

En voces de mujeres indígenas escuchamos:

La espiritualidad es la base del conocimiento,
y la política se inicia y finca en la colectividad espiritual.

Bibliografía

Gomez Magdalena, “Ricardo Robles y la interculturalidad radical”, 2008, *La Jornada*,

Lenkersdorf, Carlos, 2008, *Aprender a Escuchar: enseñanzas Maya- Tojolabales* . Mexico, Plaza y Valdez.

Leon-Portilla, Miguel, 1999, *Toltecatoytl: aspectos de la cultura náhuatl*, Mexico FCE.

Leon Portilla, Miguel, (1993), *South and Mesoamerican Native Spirituality*, New York, Crossroads.

Lopez Austin, A., 1984, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.

Marcos Sylvia, 2017, *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*
Editorial Quimantú, Santiago de Chile.

Marcos, Sylvia, 2015, “La Realidad no cabe en la teoría” en: *El Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*, Mexico, EZLN, p15-30.

Marcos, Sylvia, 2013, *Mujeres, Indígenas, Rebeldes, Zapatistas, Mexico*, EON.

Marcos, Sylvia, 2017, *Tomado de los Labios, Genero y Eros en Mesoamérica*, 2nda ed. Quito, Abya Yala.

Marcos, Sylvia, 1998, “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, in *RELIGION*, Vol. 28, Issue 4, October 1998, :371-382.

Millan, Margara, (coord.), 2014, *Mas allá del feminismo: caminos para andar*, Mexico, Creative Commons, Pez en el Árbol.

Patricio, Maria de Jesus, 2018, *Vocera del Concejo Indígena de Gobierno*, discurso con la tribu Yaqui, Vicam Sonora, enero 11.

Primera Cumbre de mujeres indígenas de América, Memoria, 2003, Fundación Rigoberta Menchu, Mexico.

Rojas Salazar, Marilu, 2012, “Algunos aportes de la teología ecofeminista Latinoamericana”, en *Journal of EWSTR*, Vol. 20, Leuven, Edit. Peeters :191-203.

SCI Galeano, 2016, “Carta a Juan Villoro”, EZLN, 28 Febrero.

Smith, Jonathan, Z. 1995, *Dictionary of Religion*, Harper Collins –AAR, (p702-704).

Sousa Santos Boaventura, 2009, *Una Epistemología del Sur*, CLACSO- Siglo XXI Editores, Mexico