



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 150-159  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Caminar un nuevo horizonte de sentido histórico: defensa de la vida tierra, (des)colonialidad del tiempo y del saber en las resistencias ancestrales de Nuestra América

*Walking a new horizon of historical meaning: Defense of Earth Life, (de)coloniality of time and knowledge in the ancestral resistances of Nuestra América*

Marla ARCE PIMIENTA

<https://orcid.org/0000-0002-7576-4027>

[marla.arce@politicas.unam.mx](mailto:marla.arce@politicas.unam.mx)

FCPyS UNAM, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003316>

### RESUMEN

El presente artículo se plantea un análisis y reflexión sobre la construcción de un nuevo Horizonte de sentido histórico en defensa de la Vida-Tierra en Nuestra América. Esto a partir de la recuperación de los saberes ancestrales, teniendo como sustento la crítica a la colonialidad del poder; específicamente la colonialidad del saber, del tiempo y de las relaciones que se establecen con la "Naturaleza". Desde las prácticas cotidianas de los pueblos y el potencial liberador que guardan éstos mismos. Se apuesta, por tanto, a seguir reforzando diálogos de saberes que no prevén al conocimiento "científico" como único e indiscutible.

**Palabras clave:** Colonialidad de la naturaleza, colonialidad del saber, colonialidad del tiempo, horizonte de sentido histórico, saberes ancestrales.

### ABSTRACT

This article proposes an analysis and reflection about the construction of a New Horizon of Historical Meaning in defense of Life-Earth in Nuestra America. This is based on the recovery of ancestral knowledge, substantiated on a critique of the coloniality of power, specifically the coloniality of knowledge, time and the relations established with nature. From the everyday practices of the people and the liberating potential they have. It is, therefore, a bet to continue strengthening dialogues of knowledge that do not foresee the "scientific" knowledge as unique and indisputable.

**Keywords:** Coloniality of nature, coloniality of knowledge, coloniality of time, horizon of historical meaning, ancestral knowledge.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



## **INTRODUCCIÓN**

Frente a la crisis generalizada del patrón de poder actual, diversas prácticas y proyectos de vida se articulan y suman como aportaciones a un emergente horizonte de sentido histórico. El presente texto forma parte de una investigación de grado más amplia sobre la Defensa de la Vida-Tierra, la cual pretende consolidarse como un aporte a la construcción de un horizonte de sentido histórico emergente y descolonial desde el Sur Global y en Nuestra América.

Esta parte del trabajo investigativo se sitúa, específicamente, en el porqué del pensar un nuevo horizonte de sentido a través de la crítica de la colonialidad del poder. Si bien, ésta abarca los distintos ámbitos de existencia, pongo especial atención a la relación que existe entre la colonialidad del tiempo, el saber y la naturaleza, en cuanto a los saberes ancestrales y potencia liberadora que traen consigo mismos.

Las reflexiones se presentan en tres partes. La primera, da lugar al concepto de horizonte de sentido histórico, acuñado por Aníbal Quijano, así como a las características de la crisis generalizada que le acompaña. En ese sentido, se muestra la emergencia de plantear caminos que apunten a lo descolonial.

La segunda parte centra la discusión en cómo desde la crítica descolonial del saber y el tiempo, pueden existir, y existen, relaciones otras con la naturaleza, a partir de lo que se denomina como saberes ancestrales desde Nuestra América. Finalmente la última y tercera sección, recoge las conclusiones, así como algunas consideraciones que habrían que tomarse en cuenta cuando se piensa en común un futuro donde quepan muchos mundos.

## **HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO... EMERGENTE Y DESCOLONIAL**

Las ideas que Aníbal Quijano y el grupo de la Modernidad/Colonialidad empezaron a sembrar a finales del siglo pasado, han incurrido en un brote de prácticas, discursos y teorías que cada vez suman más a hacer/pensar un(os) mundo(s) diferente(s). La labor de la academia, más allá de descansar en el paradigma conservador eurocéntrico de explicar y sustentar los pilares del régimen estatal moderno/colonial, al menos Nuestra América y el Sur global; ha sumado esfuerzos para caminar hacia propuestas liberadoras, las cuales se han planteado ir de la mano y prestando mucha atención y escucha, al andar de resistencia de los pueblos, y de quienes llevan más de 500 años excluidas y excluidos.

Hablar de utopías y de horizontes comunes en un momento donde la fragmentación del mundo parece, o quiere parecer profunda, es un posicionamiento de afirmación contra todo lo que implique el patrón actual de poder. Estas prácticas, más allá de sostenerse a partir de un voluntarismo individual (también necesario), exigen, por sobre todo, el uso de la creatividad de quienes deciden colectivamente pensar y re-pensar caminos no sólo deseables, sino posibles para el andar común y la defensa de la vida en el planeta Tierra.

Desde principios de los años noventa, Aníbal Quijano escribía sobre las inquietudes que surgían frente a un nuevo horizonte de sentido histórico, el cual habría que analizarse desde los momentos de crisis que se veían desde la segunda mitad del siglo pasado. Es a partir de mediados de 1973, explica el autor, cuando “el patrón de poder global colonial/moderno inició un proceso de radical reconfiguración, que tiene carácter contrarrevolucionario. Mediante el desempleo masivo llevó a los trabajadores a una derrota mundial” (Quijano: 2010, p.27).

Este nuevo periodo histórico trajo consigo “el conflicto más profundo del capitalismo colonial/moderno y nos coloca a todos en una auténtica encrucijada histórica” (Quijano: 2010, p.28). Tal encrucijada se avisa en los años setenta, cuando por primera vez en 500 años de historia “teníamos estancamiento productivo mundial e inflación creciente” (Quijano: 2009, p.2). Es entonces que, a partir de ese momento, se forma lo que se conoce como desempleo estructural, el cual “genera una desintegración del movimiento de los trabajadores del mundo, una virtual desintegración de sus instrumentos sociales y la dispersión de esos grandes conglomerados fabriles” (Quijano: 2009, p.2).

La caída del proyecto del Socialismo real, no significó solamente el término de un macro proyecto, el cual si bien representaba otra faceta de la racionalidad moderna/colonial, permitió la emergencia de caminos que, al menos discursivamente, apuntaban a alternativas amplias y globales, más allá del capitalismo

imperante. Tales sucesos, trajeron a su vez, por parte de los que se proclamaron victoriosos en ese momento; la pretensión de borrar y eliminar todo proyecto de resistencia, legitimándose en el discurso de ser los únicos ganadores, así como la única posibilidad histórica transitable, desde ese momento y para siempre. Dejando un vacío, aparente, en la posibilidad de no sólo pensar, sino que materializar, utopías colectivas.

### **¿Qué implica la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico?**

Quijano explica, que el horizonte histórico que emergió hace poco más de quinientos años, fue posibilitado dado el surgimiento del que era en ese momento el nuevo patrón de poder y su nuevo centro: Europa Occidental. Esta nueva identidad histórica “es posterior a América, más aún, fue esta última quien le dio su primera fuente de identidad como centro, de allí sustrajo el poder de definir la llamada modernidad, que es casi puramente eurocéntrica” (Quijano: 2009, p.6).

Tal patrón de poder se instauró a nivel global a partir del colonialismo. Éste se sostiene principalmente bajo relaciones heterogéneas de dominación, explotación y conflicto (Quijano: 2014, p.292). Es desde entonces, que podríamos suponer que el sentido histórico del sistema dominante, el cual es capitalista, moderno, colonial, patriarcal y antropocéntrico; descansa en movimientos que llevan a crisis constantes y supuestas recuperaciones. Lo cual, según el autor peruano, desde finales del siglo pasado se volvió prácticamente insostenible.

Pero, ¿qué es lo que vuelve insostenible la crisis actual que atravesamos? Sería aventurado asegurar que tal acontecimiento recae en un sólo elemento, aun así, comparto la idea de que la industrialización del mundo, así como la forma de producción dominante que ubica sus fines en una producción imparable e infinita; ha llevado al planeta a sus límites y a estar muy cerca del colapso ambiental y de la vida en la Tierra como la conocemos hasta ahora.

Aunado a esto, las crisis de representatividad que enfrentan diversos sistemas políticos que siguen el modelo “globalmente deseable” (la democracia representativa); así como el auge de las ultra derechas a lo largo y ancho del planeta, pareciera llevar a agotarse los ideales en los cuales la Modernidad sostenía como pilares: las ideas de libertad, fraternidad e igualdad. A su vez, estos desajustes en los centros, generan prácticamente de manera paralela que se recrudescan las lógicas de dominación, explotación y conflicto en otras latitudes fuera de Occidente.

### **... Emergente y Descolonial**

Como mencioné con anterioridad, el acontecer, la búsqueda y construcción de un (nuevo) horizonte de sentido histórico emergente y descolonial, viene claramente, de la crisis generalizada que vive el patrón de poder actual mundial. En la caracterización de esta crisis es fundamental señalar y hacer central, el colapso climático y ambiental, que amenaza la vida en la Tierra.

Teorizar sobre horizontes, se vuelve un ejercicio creativo necesario, en donde nos enfrentamos con encuentros de ideas y discusiones que no deben abogar por obtener verdades absolutas. Sino, a convocar a toda propuesta, forma, que permita la reproducción de la vida. ¿Pero qué implica un nuevo horizonte de sentido histórico? ¿Cuáles serían los elementos a considerar para éste?

Quijano veía en América Latina, un lugar y momento, potencialmente liberadores, donde había comenzado “un proceso de des/colonialidad de la existencia social, donde un nuevo horizonte histórico está emergiendo” (Quijano: 2010, p. 4). Si bien, no existe una definición clara sobre lo que implica esta emersión, hay hitos que deben alcanzarse para dirigirse a ésta. Esto, implicaría en primer lugar:

Nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder (Quijano: 2010, p.4).

Asimismo, la reconsideración de cuáles son las formas que se nos han impuesto para conocer y comprender el mundo, pasa por el (re) descubrimiento de maneras otras de acercarnos y vivir en y con él,

frente a las tendencias destructivas del capitalismo y las consecuencias que traen consigo. Esto, sólo se vuelve posible al aproximarnos a la trayectoria y caminos que comparten los pueblos, las y los "indígenas, "la comunidad científica y los intelectuales y profesionales de las capas medias, así como los trabajadores de todo el mundo industrial/urbano" (Quijano: 2010, p.3), es decir, acércanos a todos aquellos grupos que no han ni ostentan los medios para totalizar ni imponer su verdad como universal.

Es frente a lo anteriormente planteado, que una posibilidad histórica de transformación aparece y se construye desde la descolonialidad o lo descolonial:

La palabra descolonialidad hace referencia a las luchas y prácticas sociales orientadas a desmantelar la dominación y la explotación propias del patrón de poder actual, de modo que se extienda la reciprocidad entre individuos, que contribuya a la desmercantilización del trabajo y la vida, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y no científicos, que se establezca una igualdad y complementariedad entre los géneros y, finalmente, que la relación con la Madre Tierra, nuestra casa común, sea también de reciprocidad (Marañón: 2016, p.9).

La construcción y aportes que se pueden dar a un nuevo horizonte de sentido histórico común en la región, el cual lleve consigo tendencias descoloniales, (ya que en lo absoluto la descolonialidad es algo terminado); debe tener en cuenta las condiciones que enfrentamos como Sur global en cuanto a las lógicas de extractivismo que cada vez son más destructivas. Así como, habría que tener en el centro del análisis el hecho de que los territorios y "recursos" que están en disputa, no sólo son necesarios para la reproducción de la vida misma de los pueblos que los defienden, sino que trasciende a la defensa de lo que permite que exista la vida en el planeta.

## **LA COLONIALIDAD DEL SABER, LA NATURALEZA Y EL TIEMPO: ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA DEFENSA DE LA VIDA-TIERRA**

La Defensa de la Vida-Tierra, surge como una propuesta de aproximación conceptual a los programas y prácticas de lucha de pueblos y grupos del Sur global, que se organizan, principalmente para la defensa del territorio. No pretendo en ningún momento centralizar ni hacer exclusiva la Defensa de la Vida-Tierra en un grupo en específico, sólo es un punto de partida para poder mapear, más adelante, cuales son los movimientos que comparten tales posicionamientos, para generar una red articuladora más amplia.

Entiendo a la Defensa de la Vida-Tierra desde las luchas y proyectos de existencia de los pueblos, que rompen con la separación antropocéntrica del "hombre"- "Naturaleza" "sujeto"/"objeto" que ha impuesto la modernidad colonialidad. Así como rescata los lazos afectivos con el medio no humano. Sus prácticas tienen como punto central la vida en armonía con la Madre Tierra y están comprometidas a preservar, sanar y cuidar el medio biótico y abiótico que comparten.

El término de Defender viene de nombrar sucesos históricos de conflicto que se dan a partir de un patrón de poder específico que jerarquiza a partir de las condiciones impuestas desde la colonialidad que son la raza, el sexo-género y la clase. Esto lo vuelve sumamente político, ya que entra en una disputa por la resolución de éstos, de manera sistémica y radical, más allá de las gestiones administrativas existentes.

La Defensa de la Vida-Tierra es una propuesta inacabada, que sigue en construcción. En este apartado, simplemente hago énfasis en ciertas características que tiene la defensa de la vida-tierra, en contraposición con el proyecto capitalista moderno colonial, sobre la reproducción de la vida. Dentro de los diversos ámbitos de existencia, donde el poder actúa, en este ejercicio reflexivo y analítico, me coloco meramente desde la (des) colonialidad del saber, el tiempo y la naturaleza.

### **(Des) Colonialidad del saber... Conocer y sentir el mundo**

El proyecto de la Modernidad colonialidad encontró en la racionalidad instrumental la forma de imponer el conocimiento científico como universal y único deseable a nivel planetario. Esto, gracias a la lógica de jerarquización en la cual se sostiene el eurocentrismo en su intención totalizante, y por tanto, a las prácticas sistemáticas que se llevan a cabo, las cuales tienen el único fin de negar otros saberes.

Tal negación, se puede nombrar como la colonialidad del saber. Ésta es “el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados” (Walsh: 2008, p.137).

La separación sujeto/objeto, es el punto inicial y clave para entender la escisión que existe entre “humano”- “hombre” con la “Naturaleza”, es decir, con la exterioridad. Es a partir de este momento que todos los discursos y prácticas que se consolidan en el plano global, se basan en un entendimiento antropocéntrico del mundo, donde el hombre (blanco) es dueño y acreedor único del medio que le rodea y habita.

Patricia Noguera explica que la aparición de la cultura occidental ocurre “cuando la especie humana da el paso de un ethos del habitar respetuoso a un ethos del habitar bajo relaciones de dominio” (2004, p.31). Es decir, que Occidente “no puede aparecer antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra” (Noguera: 2004, p.31). La Tierra, pasó entonces a ser considerada como mero recurso, donde su único fin, alejado de la reproducción de la vida con y desde ella misma; fue el de satisfacer las necesidades de producción del capitalismo industrial. Dejando a un lado los lazos espirituales, simbólicos y afectivos que otros pueblos y grupos humanos sostenían (y lo siguen haciendo) con su entorno.

La colonialidad del saber “ha sido un dispositivo funcional para invisibilizar la diversidad de saberes así como su apropiación y usurpación, tanto en los inicios de la colonización como en la forma contemporánea a través del capitalismo cognitivo” (Crespo y Vila 2014,11). Los conocimientos que surgen a partir de ésta relación meramente guiada por la extracción y consumo, inhiben, no permiten y excluyen otras formas de aprender de la Tierra. Viéndola todo el tiempo como mera dadora de recursos.

### **Saberes ancestrales**

Los pueblos, quienes resistieron y han resistido, primero al proceso de colonización y ahora al complejo proceso de la colonialidad, han mantenido vivos sus saberes y conocimientos en cuanto a la relación con la Madre Tierra. La vida de éstos mismos, está ligado indiscutiblemente a la Tierra y a los procesos que tiene ésta para la reproducción de la vida en el planeta.

Los saberes y conocimientos que guardan y practican en su cotidianidad, han sido llamados Saberes Ancestrales. Según lo declarado en la Cumbre del Buen Conocer en 2014 llevada a cabo en Quito, “los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares no son solo saberes del pasado, son prácticas vivas de los diversos pueblos y nacionalidades de nuestro país” (Crespo y Vila: 2014, p.6), y podríamos decir, de los diversos grupos, pueblos y culturas del mundo.

Dentro de los marcos de conocimiento eurocéntrico, la denominación de saber ancestral, se coloca en una posición claramente inferior referente a lo “científico”. Esto va, desde limitarla frente al ya mencionado, o bien, negar por completo su validez. Habría que recalcar que, incluso desde las ciencias sociales:

Resulta claro que las reglas de la cientificidad, articuladas con el desarrollo del sistema capitalista, en muchos casos, han sido cómplices y servido como herramientas para invisibilizar o apropiarse de estos saberes y conocimientos, reproduciendo la lógica colonial imperialista y homogeneizadora, o simplemente estudiándolos como objetos estáticos en lugar de sujetos activos (Crespo y Vila: 2014, p.11)

La potencia de tales saberes, tan complejos como múltiples, radica en que son una forma de nombrar y reivindicar formas otras y propias de conocer y entender el mundo. Sosteniendo siempre que éstos saberes y conocimientos vienen de un pensar, sentir y quehacer colectivos, que han trascendido a partir de la

compartición que se da de generación en generación; además de adoptar formas de existencia o bien, resistencia, que conviven y coexisten con las formas de conocimiento hegemónicas.

### **La colonialidad de la naturaleza**

La escisión histórica entre el sujeto universal impuesto por la Modernidad colonialidad, supuso la separación radical de éste con su medio, el entorno y con y de la Madre Tierra. Así como propició y permitió el avance de un sistema de producción que se centra sólo en la ganancia y deja a un lado la reproducción de la vida. Asimismo, fue y sigue siendo la base que permite que la idea del progreso-desarrollo permee de forma global, saqueando así a los pueblos y llevando a cabo políticas y actividades extractivas y ecocidas a lo largo y ancho del planeta.

Cuando hablo de la colonialidad de la "Naturaleza", justamente hago referencia a un proceso que viene desde la colonización de Nuestra América, donde a partir de los procesos de conquista y saqueo se dio "la incorporación de la naturaleza americana en condición de inferioridad, como recurso a ser explotado" (Alimonda: 2011, p. 47). En este proceso, "la naturaleza fue subvalorada a tal punto que los colonizadores destruyeron su valiosa biodiversidad, para implantar monocultivos de especies exóticas para exportación (Alimonda: 2011, p.47) Ese sólo gesto originario ya define las características de la colonialidad de la naturaleza americana, que continúa repitiéndose en el siglo XXI, con la expansión de los monocultivos de soja y agrocombustibles (Alimonda: 2011, p.48)

La colonialidad de la "Naturaleza" implica la separación objetivada del medio en el cual se reproduce la vida biológica y social. Esto se da al momento que se impone una perspectiva y forma antropocéntrica de existencia, donde el valor que se le da a los ríos, las montañas, a los bosques, selvas, a los animales, etc., se da bajo las lógicas del sistema de producción capitalista y colonial; el cual borra o intenta borrar, todo tipo de conexión que trascienda con nuestra casa común.

La relación entre la colonialidad del saber y de la naturaleza, es sumamente íntima. Por un lado "el genocidio y la subalternización de las poblaciones originarias significaron la pérdida de sus conocimientos y de sus formas tradicionales de interactuar con la naturaleza (...) así como hubo una reorganización selectiva de conocimientos, a partir de las nuevas relaciones de poder" (Alimonda: 2011, p.49). Por otro lado, nos volvió prácticamente incapaces de entender y sostener relaciones otras, recíprocas y de solidaridad con la Madre Tierra.

En palabras de Catherine Walsh:

Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, la colonialidad de la naturaleza, ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y «ongización», en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal (Walsh: 2008, p.139)

Si hablamos de saberes otros para, con y desde la Tierra, un concepto que es fundamental para comprender la relación del conocimiento y los saberes que sostienen los pueblos para la reproducción, cuidado y defensa de la Vida-Tierra, es el de territorialidad. Esta hace referencia a que "todo conocimiento implica una práctica, y todo conocimiento se aprende en un espacio-territorio" (Crespo y Vila: 2014, p.41). La ancestralidad y tradiciones de los pueblos, "están completamente ligados a sus territorios, por lo que la buena gestión de sus saberes implica la buena gestión y protección de sus territorios" (Crespo y Vila: 2014, p.41).

Tal entendimiento del mundo, y no sólo del suyo, se da a partir de la relación íntima que desarrollan en un sentido material y simbólico, con todo lo que les rodea. En ningún momento colocándose de manera jerárquica, como lo indica en antropocentrismo, sino, al contrario, entendiéndose como parte de, donde no puede haber una razón y/o explicación de existencia, sino es a través de la reciprocidad.

## Colonialidad del tiempo

Defender la Vida-Tierra pasa por una reflexión y apertura al entender los tiempos más allá de la lógica desarrollista, lineal y acumulable. Es apreciar y entender otros ritmos, bajo los cuales la vida se produce, y que sin estos es imposible pensar formas alternativas frente a la catástrofe.

Los saberes sobre y con la Tierra, se encuentran, según la lógica del tiempo eurocéntricos, relegados a un pasado que fue superado por la innovación científica. Atender el llamado de los diversos saberes ancestrales, los cuales responden a las características espacio-temporales de cada grupo humano que los desarrolló, como ya se mencionó anteriormente, implica un ejercicio de cuestionamiento a nuestra posición tanto personal, como colectiva frente a lo que conocemos. El tiempo y la tendencia descolonial a (des) (re) entenderlo, es fundamental.

El paradigma eurocéntrico y moderno, se centra en la linealidad del tiempo. Este puede representarse como una flecha recta que avanza en una única dirección, es decir es unidireccional. Este tiempo se cuenta como suma y acumulación. En el caso del capitalismo, esto se puede ver reflejado en los planteamientos de líneas de producción ilimitadas, las cuales ubican su horizonte en el "desarrollo" como potencia que no tiene (o parece no tener) fin, y se mueve, con el sentido único de seguir avanzando.

Este deber ser temporal impuesto, ha ocupado cada espacio de la vida social, política y económica de la gran parte de la humanidad. Es decir, se explican y se entienden los procesos de vida a partir de tal linealidad. Todo lo contrario a las formas cíclicas y espirales, por mencionar algunas, bajo los cuales otros pueblos del mundo, rigen su entendimiento.

Cuando se habla sobre la colonialidad del tiempo, nos referimos a que ésta "niega la posibilidad de un pensamiento crítico relegado al pasado que ha sido negado, así como niega la posibilidad de una política decolonial basada en la memoria viva de aquello que ha sido relegado al olvido por la modernidad" (Vázquez: 2014, p.183). Para la Modernidad/Colonialidad los pueblos que viven en el pasado, son exteriores, negados, no existen. Queda prueba de ello en las imágenes mistificadas que se han creado sobre grandes civilizaciones, pueblos indígenas/indios gloriosos; lo cual lleva a un borramiento como pueblos vivientes y en movimiento.

La ancestralidad, siguiendo a Rolando Vázquez, no puede ser comprendida como una fuerza política de liberación dentro de la colonialidad (2014, 183), pero fuera de ella es potencialmente liberadora. Ya que estos pueblos, estos saberes y conocimientos, aunque pretenden ser negados y exterminados; en un tratamiento más complejo del tiempo, podemos ver que habitan, existen y resisten.

Existen dos ejemplos que retomo brevemente: la forma cíclica y la espiral de la vida. El tiempo cíclico, fue la forma que encontraron los primeros grupos humanos para entender/medir el tiempo. Estos procesos se dan a partir de observar los fenómenos de su entorno. La ciclicidad acompaña las fases lunares, las estaciones del año; lo cual da pie a fórmulas bajo las cuales se regían la pesca, la siembra y cosecha de alimentos, por mencionar algunos. Los ciclos corporales de la reproducción, del tratamiento de enfermedades, así como los procesos que debe llevar la tierra después de un tiempo de siembra y cosecha, dan muestra de la concepción y la importancia que se da a la recuperación y tiempo de descanso.

Por su parte, la espiral para los pueblos andinos específicamente, el tiempo y el espacio no encuentran diferenciación. Pacha es la palabra que:

Seguida o precedida, según convenga, de otros vocablos sirve para: determinar los espacios(cosmogónicos o metafísicos), delimitar faseshistóricas (edades y períodos -en Waman Poma-), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marear tiempos de cosechas, definir el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (kay pacha) y en otros quehaceres (Manga: 1994, p.175)

El tiempo para las culturas andinas, a comparación de la línea bajo la cual se simboliza desde occidente; se explica como una espiral, y está expresado simbólicamente por "un rayo" o también por la "huella de la serpiente", es decir por un zig-zag. Esto sucede porque en el mundo andino el tiempo tiene un "reverso" cíclico, de "rebobinarse" (Lejo: 2016).

Parecen complicadas y complejas (porque lo son), estas concepciones otras del tiempo. Esto también da

cuenta que, la filosofía de cada cultura varía a partir del manejo del tiempo (Lejo: 2016), y por tanto, se están negando un sin fin de posibilidades explicativas, al querer homologar el entendimiento del mundo en una sola visión.

El pasado, como se mencionó en el apartado anterior, más allá de ser estático y no vigente, desde la cosmovisión andina, “no queda atrás, siempre marcha adelante porque es lo que ya existió, porque el tiempo está marcado o signado por la vida, esa “vida que ya fue” y marcha por delante de nosotros “ (Lejo: 2016). Lo que se llamamos pasado, bien ya existió, “sigue existiendo de alguna forma y marcha por delante nuestro. Por eso “crecemos para afuera” pero también crecemos “para adentro” (Lejo: 2016).

Estas formas distintas y otras de relacionarse y entender el mundo y sus complejos procesos, están totalmente relacionadas, con lazos que desde la razón instrumental y la cientificidad occidental se invisibilizan y niegan: los lazos con lo espiritual. Los cuales han sido y siguen siendo necesarios para entender/ explicar diversos fenómenos.

### **La espiritualidad**

El supuesto giro secular que tomó Europa, colocó a lo espiritual en un plano olvidado o retrasado de la vida. Así como condenó, a partir de la colonización, al olvido y a la extinción cualquier expresión distinta a la del cristianismo regente en ese momento.

Por eso mismo, considero que lo que se refiere como lo espiritual, al menos por parte de los pueblos de Nuestra América y el Sur global, más allá de entenderlo como una institución religiosa o una pose personal y de mercado hiper-individualista; deberíamos definirlo como un lazo colectivo y de entendimiento con las y los otros, sobre todo fuera de la religión hegemónica. La espiritualidad es “una visión cósmica que vincula en fluidez los seres todos de la Tierra. Humanos y no humanos y que al expresarse revive la tierra y a los colectivos que ella viven” (Marcos, 2018).

Sylvia Marcos, habla de la espiritualidad indígena como:

Cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. La espiritualidad es un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas, en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la Tierra, afirmando ese “estar aquí junto al agua” o en la cima de la montaña y dentro de las cuevas sagradas (Marcos: 2018)

El sentido común y de vida de los diversos pueblos y culturas del Sur, descansan y siempre han descansado en un sentido de “interdependencia” (Marcos: 2018) y reciprocidad entre “sociedad-“naturaleza”-Tierra-territorio” (Marcos: 2018). La concepción espiritual no queda en ningún momento alejado de nuestro análisis crítico, ya que como Horacio Machado menciona, tener “una concepción materialista de la vida supone concebir la razón (lenguaje y conciencia) no como lo contrario del cuerpo, sino más bien, capacidad práctica implica no negar la espiritualidad”(Machado: 2016, p. 226).

Es aquí donde existe la posibilidad de construir puentes entre quienes se ubican desde la academia y quieren encontrar/crear lugares para abrir y potencializar diálogos, negados sistemáticamente por el patrón de poder actual. Espacios-tiempos donde diversas formas de saber, sentir y conocer el mundo, el tiempo y defender la Vida y la Tierra, sean no sólo deseables, sino posibles.

### **CONCLUSIONES**

La construcción de un horizonte de sentido histórico liberador no es tarea fácil, y mucho menos debe recaer en las manos y mentes de unas cuantas, unos cuantos. Al contrario, más que una invitación, es un exhorto a cualquiera que se sienta interpelado a defender las prácticas diversas de existencia, la cuales permitan la reproducción armónica de la vida en la Tierra.

En el caso de la Defensa de la Vida-Tierra, existe la necesidad de abrir y sostener diálogos y procesos de escucha con saberes otros, saberes ancestrales; en los cuales existe una potencia liberadora respecto a las



formas de relacionarnos con la Tierra, en nuestra casa común. Las prácticas y tendencias descoloniales del saber se encuentran donde validamos, escuchamos y practicamos otras maneras de existir, aparte de las dadas por el eurocentrismo. Estas formas se encuentran vivas en la cotidianidad y luchas de los pueblos de Nuestra América, los cuales a comparación del paradigma moderno, jamás dejaron de ver la Tierra como un sistema viviente con procesos propios, alejados de los intereses de la reproducción del capital.

Respecto a la colonialidad del tiempo, otras concepciones de y sobre éste, permiten ser conscientes que lo ancestral no está atorado en el pasado, sino que está presente en la memoria, en nuestro actuar/pensar/sentir cotidiano. La política decolonial del tiempo, como rescata Vázquez Melken, “es una política donde la memoria viva, la ancestralidad, articula a la comunidad en su lucha por la dignidad, en su resistencia frente al olvido” (2014, p. 186).

Se tiene que apostar por la desaceleración de un estilo de vida que ha sido impuesto, bajo los intereses de unos cuantos, de un patrón de poder específico. Tenemos que confrontarnos a lo complejo que puede ser recuperar de la lentitud frente a la emergencia que implica el cambiar radicalmente las formas en la cual coexistimos con la madre Tierra. Habría que volcarnos a tratar de entender que la posible regeneración de los procesos de la Tierra, se puede dar a partir de un dejar de hacer, de la inacción. Esto sólo será capaz, si dejamos de repetir que el desarrollo y la tecnologización son inevitables y único camino posible como especie.

La Defensa de la Vida-Tierra se propone como un aporte en construcción constante, el cual aboga a cuidar y proteger el derecho de existencia de formas otras, alternativas y contrarias al capitalismo global, al proyecto moderno colonial. Así, como enfrentarse a lo que queda de una sociedad industrial que está llevando a los límites a nuestra casa común, en un colapso ambiental, el cual parece, cada día inevitable.

La colonialidad del poder, del saber, del tiempo, así como la colonialidad que atraviesan las relaciones que sostenemos con la naturaleza, nos han impuesto formas de existencia que nos han alejado material, subjetiva y espiritualmente de donde todos y todo venimos: La Tierra. La apuesta desde lo descolonial viene entonces, como posibilidad de existir de muchas formas otras que se establezcan en armonía; y por sobre todo, que el Nuevo Horizonte de Sentido histórico que emerge, coloque en el centro la defensa de la vida misma, la defensa de la Vida-Tierra.

Por último, me permito compartir una reflexión ligada a un pensamiento de Aníbal Quijano: Defender la vida contra el olvido, defender la existencia común, luchar por el término de toda relación de dominación y despojo, “pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser” (Quijano: 2014, p.741).

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALIMONDA, H. (2011) “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana”, en *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, CLACSO.

CRESPO, J. y D. VILA (2014). “Saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares: El buen conocer y el diálogo de saberes dentro del proyecto Buen Conocer- FLOK SOCIETY” en Documento de política pública 5.2 Quito: IAEN.

LAJO, J. (2016) “Pacha y paqha: tiempo y espacio en la filosofía andina”, *Revista América Latina en Movimiento*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/178353>

MACHADO, H. (2016) “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafío de especie”, *Actual Marx/ Intervenciones*. No.20, pp. 205-230.

MANGA, A. (1994) “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*. No. 24, Edit. Complutense, Madrid, pp.155-189

MARAÑÓN, B. (2016) "De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina", Cooperativismo & Desarrollo. Año: 24, no.109, Agosto, Universidad Cooperativa de Colombia, pp-10-26.

MARCOS, S. (2018) "Espiritualidad y feminismos descoloniales", Conferencia presentada en el CEIICH UNAM, 17 de enero, en Ciudad de México.

NOGUERA, P. (2004) El Reencantamiento del mundo. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA - Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Ciudad de México.

QUIJANO, A. (2009) "Otro horizonte de sentido histórico", Revista América Latina en Movimiento. Año: XXXIII, no.441, Febrero, ALAI, Lima, pp. 2-7.

QUIJANO, A. (2010) "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo", Estudios Latinoamericanos, nueva época. Año: XXXII, no.40, Julio-Diciembre, pp.27-30.

QUIJANO, A. (2014) "Estética de la utopía" en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, Buenos Aires, CLACSO.

VÁZQUEZ, R. (2014) "Colonialidad y Relacionalidad", en Los Desafíos descoloniales en nuestros días: Pensar en colectivo. Argentina: Educo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue Neuquén.

WALSH, C. (2008) "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado", Tabula Rasa. No.9, Julio-Diciembre, Bogotá, pp. 131-152.

## **BIODATA**

**María ARCE PIMIENTA:** Egresada de la licenciatura de Ciencia Política por la FCPyS UNAM, enfocada en temas de defensa del Territorio y la Vida por parte de las mujeres en el Sur global desde la propuesta de la des/colonialidad del poder. Forma parte del proyecto y colectivo sobre Solidaridad Económica y Buen Vivir en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.