Re-visiones # Siete

ISSN:2173-0040

DOSSIER

El cercamiento neoliberal de la representación y el hábito de la colonialidad

Irmgard Emmelheinz (*iemmel@hotmail.com*)

Escuela de pintura, escultura y grabado "La Esmeralda", México DF.

Resumen

El presente ensayo es un intento por elucidar el "punto ciego" de la representación en relación a la colonialidad y a la modernidad. Esta última, al erigirse sobre la destrucción de la alteridad y la naturaleza, esconde el "hábito de la colonialidad" que normaliza dicha destrucción. Articulando la noción de "fascismo en la representación" en formas actuales de representación estética y política, este ensayo busca problematizar la especificidad cultural de las "luchas medioambientales" o las luchas de sobrevivencia de los pueblos indígenas en México, como resultado del hábito de la colonialidad. Es necesario, se concluye, establecer lazos de solidaridad más allá de la lucha política basada en esencialismos culturales y de la idea liberal que los pueblos indígenas están luchando contra el calentamiento global. Se hace evidente que es urgente tomar responsabilidad por el hecho de que los privilegios de las poblaciones urbanas modernas se basan en la destrucción de los comunes y de los pueblos originarios.

Palabras clave: representación, modernidad, punto ciego, colonialidad, luchas medioambientales luchas indígenas.

1.- Representación fascista

En estética, la representación es una apariencia que reemplaza a *x* en el mundo, haciendo parcialmente presente su ausencia. Es decir, la representación es una doble operación de repetición y substitución entre cosas e ideas mediadas por un signo. Una idea representa una cosa, pero esa representación sólo es posible a través de una sustitución: la de otra cosa que representa a la primera. Las acciones que le subyacen a la representación estética, en otras palabras, son la repetición y la substitución[1]. Pero el hecho de que el representante *signifique* visiblemente lo representado, no implica que el representante sea una *copia* de lo representado; ya que no tienen una relación mimética de parecido, la representación es un modelo[2] y por lo tanto, la representación siempre es inexacta o incompleta. Como categoría política, la representación implica que un político electo habla en nombre de un colectivo y actúa en nombre de sus intereses. La función de la representación es la de mediación entre un "original" y su reproducción, entre los intereses de un pueblo y quien les pueda dar voz.

Sin embargo, la representación siempre corre el peligro de ser absolutista, ya sea, proclamando neutralidad, obliterando el punto de vista de la enunciación o proclamando totalidad (ser mimética). Es por ello que en ciertos momentos de la historia, la representación se vuelve fascista: en nuestra era, en estética, el arte funciona como derivado (financiero), lo que quiere decir que la apariencia misma oblitera la totalidad de relaciones abstractas que la generan[3]. Como consecuencia, el significado se cosifica eliminando la reflexividad y la criticalidad junto con la relacionalidad y la ambigüedad. Cuando el arte funciona como derivado, las apariencias se convierten en una serie de variaciones menores originadas en una misma fuente.

OXXO ¡YA ABRIMOS!
smartphones
Cargadores
Caja Cerrada

Ejemplo de obra de arte como derivativo: Gabriel Orozco, *Oxxo*, Galería Kurimanzutto Ciudad de México, marzo 2017.

Por su parte, la representación política fascista de hoy en día implica que el poder se auto-representa como *celebrity* o como marca (brand). El fenómeno *celebrity* es también un derivado (financiero) pero de la esfera pública con el papel de re-encantar a las masas desengañadas; como *celebrities* o marcas, los políticos son expresiones de lo que una sociedad determinada valora en un momento histórico dado[4]. Esta forma de representación, compromete la legitimidad de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones de temas que les competen. En otras palabras, el poder fascista despoja a los representados de su capacidad de decidir sobre temas en común, y por lo tanto, la política se convierte en algo extraño, ajeno, externo, inalcanzable, separado del individuo y de la capacidad colectiva de auto-determinación. Aunado a ello, el poder fascista está subsumido a la lógica de la generación de plusvalía. Mientras que lo político se reduce al conflicto, disenso y agonismo y se enfoca en la potencial disrupción de los arreglos institucionales de la sociedad o al reconocimiento de derechos, la política se convierte en una forma de administración, de gobernancia y gubernamentalidad. De este modo, lo político se ha hecho irreducible a las potenciales o ya existentes formaciones sociales.

Fascismo en la representación política: Manuel López Obrador, político de marca de izquierda, candidato de MORENA en las elecciones presidenciales en México de 2018.

Bajo la administración de Donald Trump –uno de los políticos-*celebrity* representativos de nuestra era, la clase corporativa está tomando directamente el mando del gobierno apoyada por la clase trabajadora blanca que favorece menos intervención del gobierno y menos impuestos[5]. En esta manifestación particular del capitalismo neoliberal, el discurso que separa las esferas de lo político y la economía financiera y corporativa se ha desvanecido. Mientras tanto, la racionalidad que gobierna continúa diseminando valores de mercado a todas las esferas de la vida pero sin el barniz de valores liberales que antes tenía lo político, es decir, las políticas liberales de tolerancia, reconocimiento, inclusión democrática, etc. El hecho de que el poder ahora sólo se represente a sí mismo (al ya no haber diferencia entre poder político y poder corporativo, ya que directores ejecutivos de corporaciones son parte del gabinete de Trump), significa que la cultura política de la diferencia ha sido eliminada, habiendo relegado el antagonismo a guerras culturales esencialistas cuya validez son meros residuos de la tolerancia liberal.

En este contexto, y detrás de los debates recientes sobre la política de la representación racial inherentes las guerras culturales, hay una noción preocupante de pureza y de auto-derecho que prevalecen sobre la empatía y la solidaridad desde la diferencia y la diversidad. La demanda de pureza y auto-derecho en la representación está impidiendo que se tejan los muy necesarios lazos de solidaridad entre comunidades que luchan por su sobrevivencia a corto y a mediano plazo, y los habitantes de zonas urbanas cuyos privilegios dependen de la destrucción de dichas comunidades en lucha. Como veremos más abajo, las demandas de pureza en la representación racial están ligadas a lo que llamo el hábito de la colonialidad. Es decir, la colonialidad es un hábito en el sentido de la normalización de los discursos civilizatorios de progreso y mejora que justifican la destrucción masivas tanto de poblaciones como de la naturaleza. La actual ola de neocolonización está justificada por el discurso de desarrollo, crecimiento económico y sustentabilidad. Y esta normalización de la colonización (desde hace 500 años), está impidiendo que se logren crear los muy necesarios puentes de solidaridad entre el activismo de las poblaciones privilegiadas y las poblaciones indígenas.

La dinámica de las demandas de pureza y auto-derecho en la representación puede ejemplificarse con el debate que surgió a raíz del llamado de Hannah Black y la coalición de artistas y académicos de color para destruir la pintura de Diana Schultz, el retrato de Emmett Till que se exhibió este año en la Bienal del Museo Whitney en Nueva York. En una carta dirigida al Whitney y a la artista, la coalición explica cómo la pintura, desde su punto de vista, es insensible a las ordalías de los afroamericanos. Para ellos, un "retrato de un niño muerto pintado por una artista blanca no puede representar 'correctamente' la vergüenza blanca" y es "un ejemplo de una práctica inaceptable de artistas blancos que transmutan el sufrimiento de los negros con fines de lucro."[6] Otro caso reciente son las denuncias en contra del artista norteamericano Jimmy Durham por parte de la la comunidad Cherokee acusándolo de apropiarse falsamente de su etnia[7]. El tema de la representación como sólo pudiendo ser garantizada por el color de la piel o el linaje, es un signo del fascismo en la representación en la era de Trump. En el llamado a censurar la pintura de Diana Schultz, el derecho a la representatividad parte de la ecuación transparente y de la relación directa entre subjetividad del hablante, política racial y discurso. Es decir, las respuestas a "¿quién habla?" y "¿para quién?" en la pregunta de la representación: "¿Quién habla y actúa, por quién, para quién y cómo?" se oblitera la diferencia: para que la representación tenga legitimidad, de acuerdo con las políticas raciales hablante, etnia y discurso tienen que ser idénticos. Es decir, la característica principal de la representación fascista es la exigencia de una ecuación no-diferenciada y transparente entre significado y significante, la fuente y sus derivados, la suposición de la existencia de un original y su copia, equidad total entre voz y discurso.

Sin embargo, el peligro del fascismo en la representación estética y política siempre ha estado al centro del modernismo, y esa es la razón por la cual la representación radical siempre ha incluido la práctica de auto-reflexividad. Por ejemplo, en su "documental" sobre las Panteras Negras hecho en colaboración con D.A. Pennebaker[8], Jean-Luc Godard le hace una entrevista, o más bien graba – ya que lo vemos visiblemente intimidado por el líder de las Panteras Negras y apenas se atreve a dirigirle la palabra – a Eldridge Cleaver dando sus puntos de vista sobre la lucha de los negros. El discurso grabado de Cleaver es reproducido en una grabadora y luego, un actor blanco lo repite en varios contextos: en una escuela delante de adolescentes afroamericanos, caminando en las calles de Manhattan, y vestido como indígena norteamericano. De este modo, la película subraya las mutaciones que sufre un discurso al ser "hablado" por alguien más: en este caso, un discurso negro mediado a través de un cuerpo blanco y en varios contextos. Usando un amplio rango de estrategias de reflexividad, Godard busca hacer que el espectador se de cuenta de cómo la representación de la película de la lucha de las Panteras Negras es contingente de las miradas blancas de Godard y Pennebaker. Situar la auto-reflexividad en el corazón de la película, les permite a los cineastas expresar solidaridad con la lucha de los negros.

Como la película de Godard busca mostrar, en la representación algo necesita siempre ser expuesto o representado, y sin embargo, el deseo de exponer o representar es en sí mismo colonizador: tanto velar como fracasar en representar o hablar en nombre de otros, es un acto también colonizador. Es tal vez la falta de reflexividad de Diana Schultz, como pintora blanca y privilegiada que busca expresar solidaridad con las luchas de los negros, lo que desató la controversia alrededor de su pintura. La auto-reflexividad es una herramienta para concienciar de los peligros colonizadores de la representación, para evidenciar sus limitaciones y los puntos ciegos de los representantes. Vivimos, sin embargo, en una era en la que las formas fascistas han tomado el poder reforzando, como veremos, el hábito de la colonialidad. Ello se ha manifestado en la esencialización y la reducción de las luchas políticas en aras de la protección de las especificidades culturales, cercando las muy necesarias formas de representación y representatividad decolonizadoras y radicales[9].

2.- El hábito de la colonialidad

La creencia en que la causa de la catástrofe político-ecológica que estamos viviendo es un sistema económico obsesionado con el crecimiento está ampliamente difundida.[10] Y sin embargo, me gustaría argumentar que ya que el neoliberalismo se caracteriza por subsumir todo al lucro, nuestro actual impasse político y la aparente imposibilidad de politizar al antropoceno se deben a lo que llamo el hábito de la colonialidad. El atrincheramiento del hábito de la colonialidad implica que, a pesar de los movimientos de post-colonización, multiculturalismo, derechos humanos, regresen con venganza de las forma fascistas de representación en estética y política, permitiendo que florezca la actual ola de acumulación primitiva. Esto significa que la obvia invisibilidad (y yo diría, irrelevancia) de las luchas indígenas en contra de la acumulación primitiva en el campo político global se debe que desde hace 500 años, la colonialidad, logró que las poblaciones privilegiadas occidentales nos hiciéramos insensibles a los problemas de los pueblos indígenas y al hecho que dichos problemas también son los nuestros.

El hábito de la colonialidad está intrínsecamente relacionado a la modernidad, que podría definirse como un movimiento que vela al tiempo que desvela la destrucción y aniquilación necesarios para que se desdoble el progreso. Esto se debe a que el *Weltende der Welt* [la *mundeidad del mundo* en Heidegger] moderno y la producción de una realidad histórica por la ciencia, el conocimiento y el diseño tienen como premisa el reemplazo o destrucción de lo viejo o primitivo por lo nuevo o lo moderno. Este movimiento normaliza la destrucción de la alteridad y de la naturaleza y es precisamente la base del hábito de la colonialidad. El hábito, de acuerdo con Elaine Scarry, crea una forma de sentir ya sea cerrando o abriendo al mundo[11]. En su caso, el hábito de la colonialidad es constitutivo del inconsciente occidental que predica la destrucción y la erradicación de la alteridad y la naturaleza en nombre de la universalidad, progreso, mejora y crecimiento y el velamiento de dicha aniquilación que ha sido la condición misma de la modernidad. Como lo argumenta Rolando Vázquez, "la narrativa de la salvación de la modernidad estuvo construida en la negación de la violencia genocida del colonialismo"[12]. Como el primer genocidio colonial en masa, la conquista de América fue la expresión temprana de un sistema enfocado en el consumo de la vida humana y no-humana, el consumo de la tierra[13].

Hoy en día, en México y el resto de América Latina, se conoce a los calvarios de los pueblos indígenas frente a las estrategias neoliberales de despojo y expropiación de "recursos naturales" (de los comunes) como "conflictos medioambientales". Las actuales estrategias de despojo se han manifestado en un sistema industrializado de producción de alimentos en manos de compañías trasnacionales que excluyen a los pequeños productores y que ha destruido la sustentabilidad; en la expansión de la extracción y explotación de los comunes naturales a través de concesiones de minería; en la construcción de proyectos de infraestructura como carreteras, puertos, enclaves turísticos, depósitos de basura o presas, todos diseñados para centralizar la energía en las grandes ciudades y conectar los territorios ricos en "recursos" y en "trabajo barato" a los flujos de intercambio global. Para darse una idea de la escala del despojo en curso, en los últimos 15 años, el gobierno mexicano ha dado 24 mil concesiones solo en lo que respecta a minería de cielo abierto. Debemos recordar también que bajo acuerdos como el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, las corporaciones trasnacionales tienen derecho a demandar a gobiernos locales que no logran detener interferencia local con sus trabajos de "extracción de recursos"[14]. Para bloquear estos procesos neoliberales de acumulación de capital, han surgido nuevas formas de resistencia conocidas como "luchas medioambientales" que buscan ganar acceso y control de los medios de subsistencia (como tierra y semillas) acompañados de nuevas formas de recomposición comunal. En este sentido, Mina Lorena Navarro explica la defensa de territorio en América Latina como una nueva sensibilidad de los pueblos y su medioambiente, como la actualización de mundos de vida "no predatorios"[15] que van contra las relaciones capitalistas y extractivas.

Y sin embargo, estas formas de subjetivación política que se encuentran en oposición directa al capitalismo, bien permanecen *otras* porque el hábito de la colonialidad hace que sean percibidas como no-modernas, bien son vistas a través del lente romántico de la creencia que las comunidades indígenas son clave en la prevención de desastres naturales y en aminorar el cambio climático. Desde este último punto de vista, se consideran las luchas indígenas como "un camino al futuro" porque en sus luchas y batallas contra las compañías trasnacionales que extraen minerales, contaminan el agua, destruyen tierras, vacían los suelos, están luchando contra la catástrofe ambiental (en aras de los intereses y el bienestar de todos)[16]. Y sin embargo, la creencia que los pueblos originarios están contribuyendo a "salvar el futuro" y a darle forma a nuevas maneras de habitar el mundo son altamente problemáticas. Parte del problema es el hecho de que las luchas por la "justicia medioambiental" permanecen localizadas, ligadas a la especificidad cultural, y las conexiones entre ellas son sumamente precarias. Y ya que las luchas medioambientales están basadas en "identidades ambientales", el marco político que prevalece para defender los territorios amalgama identidades culturales, modos de vida y auto-percepción, basándose en la conexión de grupos o comunidades dados a su ambiente físico, las relaciones entre los valores ambientales y culturales y los comportamientos[17]. Bajo el marco de las "luchas medioambientales", la injusticia va de la mano de la pérdida cultural. Pero lo más importante que hay que señalar es que bajo este marco, las luchas medioambientales permanecen sin estar ligadas a las responsabilidades que tienen los habitantes privilegiados de las áreas urbanas como consumidores principales de "recursos" tal y como son: bienes raíces, la comida en los supermercados, bauxita, carbones fósiles combustibles o gas esquisto.

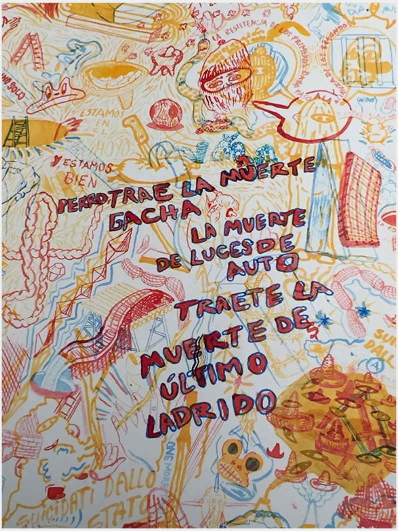
Hay que tomar en cuenta también que en las comunidades indígenas que se movilizan para defender sus tierras de la narco-explotación, de mega proyectos de extracción o infraestructura, la regla es la represión y la muerte. El Estado ha golpeado, torturado, encarcelado y asesinado a muchos de los que han luchado contra la contaminación y el robo de tierras, la deforestación y la destrucción de naturaleza[18]. En cierto modo, una vez que los territorios indígenas son considerados por el sentido común neoliberal 'mercados', se convierten en estados de excepción en los que se implementa un aparato de despojo. Mina Lorena Navarro describe este aparato como construido a partir de la legalidad institucional, consenso y legitimidad, cooptación y captura, disciplina y normalización, criminalización, represión, militarización y contra-insurgencia. El aparato de despojo implica un continuum de violencia material y representativa que va in crescendo mientras que el Estado se reafirma como garante de la acumulación del capital[19]. El aparato va acompañado de herramientas trasnacionales de legitimación como el TLC, el "Plan Colombia" o "Plan Mérida", que implican un modelo trasnacional de guerra neocolonial a partir de genocidio, etnocidio, laboratorios de despojo y desenraizamiento[20].

Sin lugar a dudas, lo que está en juego en las luchas medioambientales no es la libertad, igualdad, justicia o reconocimiento de derechos sino la sobrevivencia a corto o mediano plazo de las comunidades y de la humanidad en general. Y a pesar del hecho que se hace más y más difícil negar que los conflictos territoriales interactúan de manera recíproca con la transformación medioambiental, y que esta relación se desdobla del despojo continuo de poblaciones y su separación de sus medios de subsistencia, quiero argumentar que estas luchas están siendo extremadamente difíciles de representar fuera de sus propias especificidades locales o más allá de la criminalización. Esto se debe precisamente al hábito de la colonialidad, que se cuenta detrás de la eficacia simbólica y discursiva del aparato de despojo descrito por Mina Lorena Navarro[21].

3.- Las dificultades de la representación de las luchas de los pueblos originarios

En general, el cambio climático se comprende como un efecto involuntario de la modernidad. Como lo hemos visto, la modernidad alberga un punto ciego manifestado en el hábito de la colonialidad, y ésta es la razón por la cual nos falta un marco para representar las luchas medioambientales que relacionarían la colonialidad con la tesis del antropoceno. Aquí habría que tomar en cuenta el libro reciente de Eyal Weizman en el que desarrolla una hipótesis radical y útil para explicar los conflictos contemporáneos conectando el colonialismo con los cambios medioambientales. Bajo su lente y el de la colonización, el cambio climático nunca ha sido el daño colateral sino una meta declarada. Su caso de estudio principal es "la batalla por el Neguev", es decir, la campaña del Estado israelí, por un lado, para desenraizar a los beduinos que sobreviven en el área y por otro, plantar bosques y expandir la línea de forestación. Weizman estudia cómo la frontera del Neguev avanza y retrocede en respuesta a la colonización, desplazamiento, urbanización, tendencias en métodos de agricultura, urbanización y cambio climático – todos ellos fenómenos ligados intrínsecamente al despojo. Para Weizman, en el Neguev, "hacer que el desierto florezca" está de hecho, cambiando el clima[22]. Una historia similar que liga desplazamiento poblacional y calentamiento global podría escribirse sobre el Lago de Chalco. En el Siglo XIX, bajo el régimen de Porfirio Díaz, el emprendedor español Iñigo Noriega Lazo buscó expandir las tierras arables de la zona secando Xico, el lago adyacente a Chalco y Xochimilco, en las afueras de la Ciudad de México. De manera similar a los esfuerzos del gobierno israelí por mover la frontera del desierto del Negev y expandir los límites de la tierra arable al tiempo que ponen a los nómadas bajo el control del Estado, Noriega Lazo forzó a los habitantes originarios de la región a trabajar como peones en su hacienda. En el Neguev, como en Chalco y Atenco, cambio climático, desplazamiento de poblaciones originarias, relocalización, y control van de la mano. La relación intrínseca entre la modernización y el cambio climático ha derivado en formas visibles de colonialismo, hoy planteadas como violencia medioambiental traducida a degradación de suelo, destrucción de bosques y campos, contaminación y redireccionamiento de agua.

El hecho de que la destrucción sea sistemática, imparable y subsumida al sentido común neoliberal, nos hace vislumbrar el hábito de la colonialidad como la razón de la dificultad en la representación estética y política de los pueblos indígenas de México en lucha. Por ejemplo, miembros del colectivo basado en la Ciudad de México, Cráter Invertido, han hecho trabajo de contra-información en solidaridad con la comunidad de Ostula, en el Estado de Michoacán. Los habitantes de Ostula están luchando contra talamontes, narcos y militares para defender su soberanía, sus formas de vida. Sintomáticamente, los jóvenes artistas no han logrado dibujar un lazo entre su activismo en Ostula y su trabajo político en la ciudad ni a un proyecto más amplio de descolonización. Y sin embargo, las luchas con las que se ha comprometido el colectivo están presentes en su imaginario ya que aparecen de forma indirecta o abstracta en fanzines, posters y dibujos. Es decir, un trabajo de representación estético-política se encuentra sintomáticamente ausente, un trabajo de representación estético-política se mantiene sintomáticamente ausente, por querer evitar hacer arte panfletario.


LA RESISTENCIA DE LOS PRIMEROS
ESTAMOS EN EL HOYO
Y ESTAMOS BIEN
PERRO TRAE LA MUERTE GACHA
LA MUERTE DE LUCES DE AUTO
TRAETE LA MUERTE DE ÚLTIMO LADRIDO
SUICIDATI DALLO STATO
ONE MORE

Dibujo del colectivo Cráter Invertido, mostrado en la Bienal de Venecia, 2015.

El otro ejemplo es el Congreso de Comunalidad que tuvo lugar en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en 2015, que reunió académicos de todas partes de América Latina para discutir los lazos entre descolonización, luchas medioambientales y nuevas formas de organización comunitaria. De alguna manera, la palabra "comunalidad" se convirtió en el sustituto de "socialismo" como la ideología políticamente correcta a la cual investigadores progresistas ahora se suscriben. La pregunta es obvia, ¿Cómo traducir la práctica de *comunalidad* al contexto urbano?, permaneció ausente de las discusiones en un ejercicio de extracción de plusvalía de la praxis para escribir teorías alternativas que den cuenta de la destrucción de las poblaciones originarias. Otro ejemplo de la manera en la que el hábito de la colonialidad se hace presente es en las conversaciones celebratorias alrededor del proyecto de aeropuerto del arquitecto británico Norman Foster. Desde 2006, cuando el presidente Vicente Fox anunció el proyecto, ha estado teniendo lugar resistencia en el *ejido* expropiado en Atenco el cual se construirá el aeropuerto. Ese año, la resistencia fue seguida de represión masiva caracterizada por la novedad del uso de violencia de género. A pesar del hecho de que el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) logró visibilidad internacional en su lucha contra el aeropuerto de Atenco, su lucha y represión ahora han sido olvidados mientras que la clase creativa le propone proyectos a Foster para que los incluya, y el sector privilegiado de la población se alegra de cuánto el nuevo aeropuerto les hará la vida más fácil a "todos" en la ciudad. El hecho de que el proyecto del aeropuerto cause considerable "daño colateral"[23] humano y medioambiental, y que la dimensión del daño haya sido obliterado de la conciencia pública, es indisputablemente un tema de diferencia de clase y raza, otro ejemplo claro del hábito de la colonialidad. En su manifestación neoliberal, la colonialidad encarna un nuevo ciclo de despojo en América Latina apoyado en la creencia de que las tierras donde viven los indígenas son más valiosas que el valor del trabajo que puedan aportar.

Juan Rulfo y el despojo

Aquí el libro reciente de Cristina Rivera Garza, *Había mucha neblina o humo o no sé qué*, se vuelve de máxima importancia. La escritora, poeta y teórica ofrece una imagen del escritor Juan Rulfo encarnando precisamente el *double bind* de la modernidad, es decir, el hábito de la colonialidad. Como ya mencioné, la colonialidad es indisociable de la modernidad, y Rivera Garza nos presenta a Rulfo como un agente que legitimó el proceso de modernización a mitad del siglo XX en México, al tiempo que en su literatura y fotografía cuestionaba y memorializaba las huellas de los pueblos que estaban a punto de desaparecer bajo su mirada[24]. En su libro, Rivera Garza compara la mirada de Rulfo al ángel de la historia de Walter Benjamin: una mirada retrospectiva que observa en todo detalle el desastre causado por los vientos jalándolo hacia el futuro. La lectura que hace de Rulfo Rivera Garza es declaradamente personal: por un lado, se basa en la consideración de las condiciones materiales que le permitieron a Rulfo ganarse la vida: como empleado de una corporación trasnacional y como burócrata de Estado. Por otro lado, en un hábil ejercicio de conocimiento situado, su lectura está inspirada en sus caminatas por los valles y montañas de la Oaxaca contemporánea, donde el trabajo de Rulfo como empleado fue clave para el desplazamiento de las poblaciones originarias. No es casualidad que esta región sea la cuna de la *comunalidad*, una práctica de territorio que se opone a la individualidad dirigida a formas autónomas de organización, cooperación mutua e interdependencia que emergió en los 1980s y fue teorizada por el pensador mixe Floriberto Díaz y por el investigador zapoteco Jaime Martínez Luna.

Tampoco es de sorprender que la Fundación Juan Rulfo haya retirado su participación de la novena Feria del Libro y de la Rosa en la UNAM este año por considerar que el libro de Cristina Rivera Garza (que fue presentado en la feria) fuera "difamatorio". De hecho, Rulfo tomó parte en proyectos emblemáticos de la modernidad mexicana a mediados del siglo XX: como empleado de la Goodrich Euzkadi, una compañía trasnacional que tuvo un papel clave en la expansión de la emergente industria del turismo; como asesor e investigador para la Comisión del Papaloapan, el organismo de Estado que planeó y ejecutó proyectos para extraer "recursos naturales" en el Sur de México y que notablemente se encargó de la presa Miguel Alemán en Nuevo Soyaltepec en el Estado de Oaxaca. Cabe mencionar que la Presa del Río Papaloapan es emblemática del legado del expresidente Miguel Alemán, el culmen del abrazo de la tecnología y la vida moderna de mediados de siglo. Finalmente, Rulfo fue director de publicaciones en el Instituto Nacional Indigenista, un organismo de Estado creado para procurar las necesidades de los indígenas Mexicanos. El INI fue fundado en 1948 con la meta de integrar a los indígenas a la cultura nacional para "elevar su condición" y hacerlos parte de la vida nacional. En suma, las políticas del INI se caracterizaron por homogeneizar a los "grupos étnicos" en México, los cuales se consideraban como un "problema" a ser resuelto por ser un obstáculo para el progreso de la nación. El antropólogo Manuel Gamio, que fue director del Instituto Nacional Indigenista, argumentaba que la marginalidad de los indígenas se debe al estancamiento provocado por la diferenciación lingüística. Para Gamio, la solución al estancamiento indígena era la intervención con una política de Estado para auxiliarlos. Sin embargo, lo que en realidad se buscaba era su asimilación al proyecto de Estado-nación mexicano y a los criterios de desarrollo y progreso. De este modo, como lo explica Gilberto López y Rivas, la "burocracia indigenista" seleccionó el destino que tendrían los procesos de 'incorporación' del indígena a la sociedad nacional pero sin tomar en cuenta sus derechos para decidir su propio rumbo. A pesar de que el indigenismo se caracterizó por usar una retórica de respetar lenguas y costumbres indígenas, el considerar lo indígena como "atraso", llevó a cabo una práctica de destrucción de sus estructuras sociales y étnicas. De este modo, prejuicios raciales y culturales basados en la supremacía de lo europeo sobre lo indígena, agudizaron la dominación de un grupo social sobre otro, excluyendo a los indígenas del aparato del gobierno del país[25]. Se hace evidente que tanto la Goodrich Euzkadi, la Comisión del Papaloapan y el Instituto Nacional Indigenista son parte de la misma fuerza amenazadora de formas de vida autónoma y comunitaria en nombre del desarrollo y modernización. En los 1950s, se usaba el eufemismo "reacomodo" para designar la exterminación de los indígenas, oscureciendo la matriz colonial que era la parte del proyecto alemanista de modernización de México, ya que el "reacomodo" tenía el objetivo de traer progreso a México y resolver el "problema indígena".

En su libro, Rivera Garza revela una figura contradictoria en Rulfo: como agente activo del proyecto de modernización del Estado Mexicano y creyente apasionado del progreso yendo hacia delante impulsado por los vientos de la Comisión del Papaloapan. En los 1950s, se pensaba que Oaxaca era una de las regiones de México menos familiarizadas con el progreso, se veía a los indígenas como primitivos y por lo tanto inexistentes, su territorio fue calificado oficialmente como "virgen" o vacío. Ya que los reportes de Rulfo para la Comisión del Papaloapan describían las condiciones de vida de los Chinantecos y Mazatecos del Valle de Soyaltepec, ayudaron a justificar los esfuerzos del gobierno para desplazarlos y despojarlos. Por lo tanto, Rulfo tomó parte de primera mano en su "reacomodo". Por otro lado, Rivera Garza retrata a Rulfo como abogado en solidaridad con las comunidades indígenas viendo melancólicamente su ruina y miseria a través de sus fotografías que documentan la pérdida inmanente de su vitalidad y los remanentes de su cultura material.

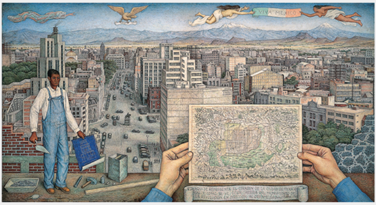
Otras instancias en las que se refleja la solidaridad de Rulfo con los pueblos indígenas en vías de desaparición y en las que denuncia su destrucción y opresión son: su cuento corto "Talpa" (1950)[26], la película en la que colaboró como guionista, *La fórmula secreta (Coca Cola en la sangre)* (1965) y el cortometraje *El despojo* (1976).. "Talpa" es un monólogo confesional que describe los viajes del narrador acompañando a su hermano Tanilo y a su esposa a ver a la Virgen de Talpa para curar a Tanilo de una enfermedad terminal. El narrador describe con detalle el cuerpo llagado y mutilado de Tanilo mientras se desintegra durante la peregrinación en tierras áridas, calientes y polvorientas. El viaje resulta dirigirse hacia "nada" excepto la culpa: el narrador y la esposa de Tanilo están enamorados y ambos saben de antemano que Tanilo no sobrevivirá el viaje. A sabiendas de ello, igual lo impulsaron a hacer la peregrinación, deseando en secreto "acabar con él" para siempre. La peregrinación de Tanilo en búsqueda de que la Virgen lo salve, viaje que en realidad lo lleva a la muerte, puede leerse como una alegoría del "reacomodo" de los pueblos indígenas. Su desplazamiento hacia la redención prometida por la modernidad y el proyecto nacional es un viaje sin sentido y auto-destructor hacia la muerte. La película *El despojo* es una ficción sobre la sobrevivencia de los pueblos indígenas en un mundo de opresión agraria, alegorizada por el secuestro del hacendado de la esposa de un campesino y su huida desesperada cuando por fin logra rescatarla junto con su hijo. En el corto, vemos el típico desdoblamiento rulfiano de los personajes en sus propios espectros: el personaje principal aparece rodeado de versiones mutiladas de sus seres queridos: su hijo herido y una versión distorsionada de su esposa (que mantiene la cabeza cubierta la mayoría de la película). La película se convierte en espejo de los campesinos despojados a lo largo y ancho del país. Una secuencia notable de *La fórmula secreta* es relevante aquí: vemos una toma de los indígenas figurados como campesinos, luego retratados en los mascarones de la iglesia barroca de Tonanzintla, representados como un híbrido de figuraciones prehispánica y española) y luego, en ropa moderna suspendidos de una bóveda (imitando la decoración de Tonanzintla). La secuencia es una interrogación: ¿Cómo serán figurados o representados los indígenas por el proceso modernizante que están sufriendo (ya que tengan Coca Cola en la sangre)? ¿Qué lugar o papel les ofrecerá a los pueblos indígenas el pueblo mexicano? La película termina con una larga lista de compañías trasnacionales asediando a México en los 1960s. Aunque con el trasfondo de la creencia de un futuro moderno para todos, tanto en la obra literaria de Rulfo como en los cortometrajes, transpiran las huellas de su sufrimiento y abyección de los indígenas, documentando su segunda muerte social y cultural. Cuando las sociedades indígenas entran en contacto con el modernismo a mediados del Siglo XX, sus formas de organización y de conocimiento tradicionales comienzan a desaparecer por segunda vez bajo el discurso redentor del "fin de las sociedades primitivas".

The world is flooded
with people like us,

Fotogramas de *El despojo* de Juan Rulfo.

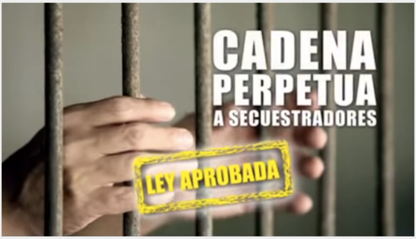
En 2003, el Instituto Nacional Indigenista se convirtió en la "Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas" bajo las premisas de que los pueblos indígenas deben tomar parte activa en la construcción de proyectos de desarrollo y que tienen el derecho a preservar su identidad étnica. La Comisión Nacional revisó también la homogeneización de la población de México traída por la lógica de la "Unión Nacional" que le subyacía al INI, considerando a México como un Estado pluricultural y diverso.

Así, la nueva política indigenista de la Comisión Nacional puede ser comprendida como habiendo resultado directamente de la propuesta de San Andrés, el pliego petitorio del Ejército Zapatista Nacional planteado en 1996 a partir de mesas de trabajo reuniendo políticos, intelectuales y representantes indígenas como punto de negociación con el gobierno federal. En él se reclamaba el derecho de los pueblos indígenas a proteger sus lenguas, sistemas normativos, usos y costumbres siempre y cuando fueran compatibles con los derechos humanos definidos en las leyes del país y los tratados internacionales. Al poco tiempo de haberse firmado el acuerdo en 16 de febrero de 1996, el gobierno lo desconoció y se rompió el diálogo. Los Acuerdos de San Andrés incluían "el reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público y el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena…".[27] Sin embargo, a pesar de que la tarea de la Comisión Nacional es reconocer a las culturas indígenas y la pluralidad de México, promover desarrollo sustentable y facilitar el acceso de los indígenas a la modernidad económica, la experiencia humana de los pueblos indígenas, su estatus como seres a parte, sus cuerpos y culturas siguen subrayándose como alteridad. A través de la lente de la Comisión Nacional, los indígenas tienen "cosas propias" como costumbres que siguen necesitando ser admiradas y documentadas. Hoy, presas de la cacería global de patentes, las hierbas y remedios tradicionales indígenas inseparables de sus sistemas de creencias, formas de organizarse, rituales y artefactos están bajo sitio. La pluralidad se relativiza y continúa justificando la relación de desigualdad y el derecho de tomar decisiones por ellos. La misma estetización de su diferencia que los ha hecho aptos para la ciudadanía y portadores de derechos humanos, los ha hecho representantes de la diversidad y los ha transformado en un nicho de mercado. Bajo el cerco neoliberal global, ¿cómo pueden protegerse, sus tierras y conocimientos, habiendo sido hechos vulnerables por los tratados internacionales?[28]



Juan O'Gorman, *Mexico City*, 1949.

La modernidad situó a los pueblos indígenas, por un lado, como de mano de obra campesina y obrera, y por lo tanto, como recurso principal de la nación en vías de desarrollo. Por otro lado, los indígenas se concibieron como sujetos insurgentes y agentes de la revolución luchando por un México mestizo e igualitario. Durante el Siglo XX, las raíces indígenas de México fueron un referente imaginario recurrente. La idea del México indígena subversivo y liberador, fue de la mano de una representación simbólica de una historia subterránea, espectral; un "otro" inconsciente constitutivo de la sobredeterminación simbólica de la estructura política o de poder en México, que hace que la soberanía del México moderno sea autoritaria y violenta porque expresa la represión de otro y su aniquilación[29]. Por su parte, el "sentido común" neoliberal reconvirtió a los indígenas en mano de obra esclava: en maquiladoras, en sicarios, secuestradores, policías comunitarios, migrantes deportados de los Estados Unidos, en víctimas del "estado fallido". Bajo el esquema neoliberal, la burguesía local funciona evidentemente como bróker entre las corporaciones trasnacionales, los nativos y los recursos para ser explotados. Hoy, "igualdad" implica inclusión de los pueblos indígenas a las figuras neoliberales de deudores y consumidores; los que permanecen fuera de los circuitos de consumo y deuda son el "otro" del *homo oeconomicus* y son sistemáticamente criminalizados. Nuevas versiones del reacomodo de la década de los 1950 el cual Rulfo documentó en su trabajo literario y fotográfico y ejecutó como empleado del Estado, han surgido precisamente para tratar de incorporar a los pueblos indígenas como consumidores y deudores al desplazarlos a "ciudades rurales sustentables"[30], o para normalizar su aniquilación y despojo a través de los discursos del "Estado fallido" y la "Guerra contra el narcotráfico". El hecho de que los indígenas sean conductores primarios de miedo, amenaza y peligro justifica el uso brutal de la fuerza policiaca o militar, de reformas en las cárceles con la meta última de reprimirlos, desplazarlos y despojarlos.



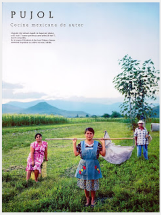
Afiche del Partido Verde Ecologista con manos morenas detrás de las rejas.

Está claro que ya sea en literatura, filosofía, artes o política, los discursos en México sobre las poblaciones originarias siguen dominados por los eventos de la colonización, la esclavitud y el despojo, y que el conocimiento que ha sido producido sobre ellos ha influenciado la manera en la que son representados, desde los imaginarios simbólicos del gobierno y las políticas de la iniciativa privada. Esto significa que la población indígena sigue apareciendo como alteridad, como espectáculo, como sujetos de la antropología y etnografía[31], como mercado a ser explotado y como la carne de cañón del necrocapitalismo. En suma, los pueblos indígenas siguen siendo caracterizados por la falsificación de sí mismos por el otro, lo que es letal para ellos. Hay que tomar en cuenta que bajo el actual régimen neoliberal, los indígenas han pasado de ser un "problema" con el cual lidiar a través de la modernización y civilización a ser poblaciones redundantes bajo un régimen administrativo y acceso diferenciado a mercancías, educación, bienes, servicios de salud, vivienda, etc. Y aunque las maneras de eliminar a los pueblos originarios no implican necesariamente la muerte física (que de hecho ocurre de cualquier manera con la propagación de la desnutrición y enfermedades como el cáncer y la diabetes), el modo habitual de su eliminación es por exclusión, encerramiento y poniéndolos bajo el Estado de excepción ocupando masivamente sus territorios, la minería de cielo abierto y los monocultivos. Mientras que territorios especializados en proporcionar recursos naturales y conocimientos tradicionales alternativos se crean a través de los cambios en la legislación, la guerra contra el "subdesarrollo" es en realidad una guerra contra las poblaciones redundantes mientras que se deriva plusvalía de su destrucción y muerte.

Documentación de protestas contra la "Carretera de muerte Texcoco-Teotihuacán" para conectar al nuevo aeropuerto con la CDMX.

4.- ¿Hacia una representación relacional, descolonizadora?

Es revelador que la figuración de los pueblos indígenas que luchan contra "proyectos de muerte" como llaman a los proyectos de extracción de "recursos" o de infraestructura sea una figuración sin rostro. Aquí podemos recordar el icónico pasamontañas de los zapatistas: que esconde un rostro detrás de una máscara, detrás de la cual "estamos todos" según la declaración del Subcomandante Marcos. La obliteración del rostro que opera en las actuales luchas indígenas hace evidente que el cuerpo indígena desaparecido sólo ha sido y sigue siendo hecho visible a través de las relaciones colonialistas. Hay que tomar en cuenta que mientras que los proyectos de colonización no son nuevos, están siendo actualizados de una manera u otra bajo el barniz de la inclusión y celebración de la diferencia, enmascarando los intentos de los gobiernos y compañías de apropiarse de sus territorios y transformarlos en mercados valiosos, de agenciarse de sus técnicas y materiales de vestido, de los ingredientes de su cocina; estos nuevos avances están confrontando directamente a los grupos indígenas con un amplio rango de bloques de formas de poder occidentales. El problema es que estos bloques o ven sus proyectos como puestos al servicio de un bien mayor, o como formas de contribuir a la emancipación de las comunidades oprimidas por el "subdesarrollo". Esta es la razón por la cual los conocimientos, culturas y lenguas indígenas, siguen siendo sitio de lucha anti-capitalista, aunque sean específicamente culturales, ligados al territorio y por lo tanto incapaces de construir puentes entre las luchas en otros lados o entre diversos agentes políticos. Por ejemplo, los habitantes de Cherán, en Michoacán, desmantelaron las instituciones policiales del Estado cómplices de la deforestación de su territorio y por lo tanto estaban fallando en incluir a todos los miembros de la comunidad en temas políticos. Así, en Cherán surgió un nuevo pero precario sujeto político que sigue percibiéndose como *otro*, como no-moderno, lejano y difícil de representar. Esta dificultad en la representación está ligada tanto al hábito de la colonialidad como al actual mandato fascista de la auto-representación "pura" que no deja lugar para incorporar la diferencia o la reflexividad en las formas de representación.



Menú del restaurante Pujol en la CDMX, "Pobladores de San Juan Teltigas, Oaxaca, recolectan chapulines en cultivos de maíz y alfalfa".

Una manifestación reciente del hábito de la colonialidad plantea al diseño y al arte como soluciones para proporcionar nuevas percepciones y reinventar la vida y las maneras de defender zonas autónomas. Bajo este marco, la transformación cultural se considera capaz de imbuir nuevas formas de organización política directa. Se le da asimismo a la cultura la tarea de hacer puentes para cerrar la brecha entre la acción de base y la política del Estado, creando sitios donde "las ecologías creativas de la resistencia colectiva [puedan crear] nuevas combinaciones de imágenes e historias, música y participación, solidaridades y sacrificios… [facilitando] una "Gran transición'".[32] El problema es que desde la producción artística y el diseño, la representación permanece ligada a la cultura en vez de la política, cayendo en el peligro del fascismo en la representación esencializando las luchas territoriales confundiéndolas con luchas culturales. Además, si el concepto occidental de cultura permanece como la única forma de legitimización de la política emancipatoria, fácilmente universalizable que aparentemente no le "pertenece" a nadie, como lo ha argumentado Linda Tuhiwai, sigue siendo una manera en la que el occidente sigue reafirmándose como el centro de toda forma legítima de conocimiento y acción,[33] presa fácil del peligro a convertirse en una nueva imposición de autoridad occidental sobre todos los aspectos de las luchas indígenas.

Encarando la necesidad urgente de neutralizar al modelo extractivo, bloquear las formas de acumulación por despojo, la degradación medioambiental y la destrucción de los seres humanos[34], queda claro que nosotros, en tanto liberales, nos hemos quedado durante demasiado tiempo cómodamente encallados en el hábito moderno de la colonialidad que Rulfo navegó melancólicamente y esperanzado con consecuencias fatales. Lo que está hoy en día en juego es nuestra relación con la tierra y entender la *mundeidad del mundo* de la modernidad como la aniquilación de mundos[35]. Nuevas maneras de representación estético-política no-fascistas, reflexivas del hábito de la colonialidad, implicarían abarcar conocimientos alternativos producidos en las luchas, epistemologías distintas que pueden llevarnos a disolver la representación en favor de la relacionalidad. De acuerdo con Rolando Vazquez, la relacionalidad es un modo de realización que llama y subraya, sostiene y da, es el antes del antes. Es una entrada en la presencia basada en la precedencia, una forma de presencia receptiva, que es lo opuesto de la representación (que inevitablemente tiene un punto ciego). Implicaría reconocer al otro de la modernidad, que es la colonización y retar a las bases de la modernidad en sí.[36]Esta es la tarea estética, política e intelectual que actualmente nos toca llevar a cabo, y de manera urgente.

Bibliografía

Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio, espectros del México indígena en la modernidad*,México DF: Siglo XI Editores, pp. 140-141.

Chomsky, N. (March 2017). *Activismo ambiental indígena latinoamericano, Ecoosfera*. Website: http://ecoosfera.com/2017/03/noam-chomsky-activismo-ambiental-indigena-latinoamericano-video/

Composto C., Navarro, ML. (2014), *Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina, Territorios en Disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, comp. Claudia Composto y Mina Lorena Navarro, México D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

Demos, T.J. (April 2017). *The Great Transition: The Arts and Radical System Change*, *e-flux journal*. Website: http://www.eflux.com/architecture/accumulation/122305/the-great-transition-the-arts-and-radical-system-change/

Figueroa RM. (2013). *Indigenous Peoples and Cultural Losses, Climate Change and Society*, ed. John S. Dryzek, Richard B. Norgaard, and David Schlossberg, Oxford: The University Press.

Fusco, C. (March 27, 2017). *Censorship, Not the Painting, Must Go: On Dana Schutz’s Image of Emmett Till*, Hyperallergic. Website: https://hyperallergic.com/368290/censorship-not-the-painting-must-go-on-dana-schutzs-image-of-emmett-till/

López y Rivas G. (2014) *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México, México: Ocean Sur*, pp. 20-22.

Marin, L. (2001), *On Representation, trans. Catherine Porter*, Stanford: University of Stanford Press, p. 26.

Mbembe A. (March 2017). *Difference and Self-determination*, e-flux journal # 80. Website: http://www.eflux.com/architecture/accumulation/122305/the-great-transition-the-arts-and-radical-system-change/

Rivera Garza, C. (2017). *Había mucha neblina o humo o no sé qué*, México DF: Random House.

Scarry, E. (2014). *Thermonuclear Monarchy: Choosing Between Democracy and Doom*, London and New York, WW Norton & Company, p. 377, 378.

Taylor, L. (10 de abril de 2017). *Canada’s Gran Colombia Gold files $700 million lawsuit against Colombia over Marmato Project*, Financial Post online. Página web: http://business.financialpost.com/news/mining/canadas-gran-colombia-gold-files-700-million-lawsuit-against-colombia-over-marmato-project

Tuhiwai Smith L. (1999). *Decolonizing Methodologies*, London and New York: Zed Books.

Vázquez, R. (4 de marzo de 2017). *Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design*, Design Philosophy Papers. Página web: http://www.tandfonline.com/eprint/AxcZMjzCZbkTvgSjM7R8/full

Wark M. (April 9, 2017). *After Capitalism, the Derivative: For Randy Martin*, Public Seminar. Website: http://www.publicseminar.org/2017/04/derivative/#.WPYJ1lPys1i

Warnholtz Locht, M. (April 7, 2017). *Represión en Michoacán, Animal Político*. Website: http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2017/04/07/represion-en-michoacan/

Weissman R. (January 20, 2017). *Trump’s Corporate Cabinet*, The Hufftington Post. Website: http://www.huffingtonpost.com/robert-weissman/trumps-corporate-cabinet_b_14087282.html

Weizman, E. (2016). *Erasure: The Conflict Shoreline*, Göttingen: Steidl Verlag.

Zibechi, R. (Agosto de 2016). *El estado de excepción como paradigma político de extractivismo*, Red Latina sin fronteras. Página web: https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2016/08/23/el-estado-de-excepcion-como-paradigma-politico-del-extractivismo/

Referencias

[1] Marin, L. (2001), *On Representation*, trans. Catherine Porter, Stanford: University of Stanford Press, p. 26.

[2] Ibid., p. 81.

[3] Wark M. (April 9, 2017). After Capitalism, the Derivative: For Randy Martin, *Public Seminar*. Página web: http://www.publicseminar.org/2017/04/derivative/#.WPYJ1lPys1i

[4] Ibid.

[5] Ver: Weissman R. (20 de enero 2017). Trump’s Corporate Cabinet, *The Hufftington Post*. Página web: http://www.huffingtonpost.com/robert-weissman/trumps-corporate-cabinet_b_14087282.html

[6] Fusco, C. (27 de marzo de 2017). Censorship, Not the Painting, Must Go: On Dana Schutz’s Image of Emmett Till, *Hyperallergic*. Página web: https://hyperallergic.com/368290/censorship-not-the-painting-must-go-on-dana-schutzs-image-of-emmett-till/

[7] Regan, S. (28 de junio de 2017). Jimmie Durham Retrospective Reignites Debate Over His Claim of Native Ancestry. Hyperallergic. Página web:https://hyperallergic.com/387970/jimmie-durham-retrospective-reignites-debate-over-his-claim-of-native-ancestry/">

[8] Hay dos versiones de la película, una editada por Godard y firmada por el Grupo Dziga Vertov y otra por Pennebaker, tituladas respectivamente: *One A.M. (One American Movie)* y *One P.M (One Paralle Movie* o *One Pennebaker Movie)* (1968)

[9] Sin embargo, ¿será posible descolonizar la representación dado el hecho que es una herramienta de epistemología occidental? Ver: Tuhiwai Smith L. (1999). *Decolonizing Methodologies*, Londres y Nueva York: Zed Books.

[10] Demos, T.J. (Abril, 2017). The Great Transition: The Arts and Radical System Change, *e-flux journal*. Página web: http://www.eflux.com/architecture/accumulation/122305/the-great-transition-the-arts-and-radical-system-change/

[11] Scarry, E. (2014). *Thermonuclear Monarchy: Choosing Between Democracy and Doom*, Londres y Nueva York, WW Norton & Company, p. 377, 378.

[12] Vázquez, R. (March 4, 2017). Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design, Design, *Philosophy Papers*. Página web: http://www.tandfonline.com/eprint/AxcZMjzCZbkTvgSjM7R8/full

[13] Ibid.

[14] Dos ejemplos recientes en Colombia son el caso de la Gran Colombia Gold contra el gobierno colombiano por el proyecto Marpato y la minera sudafricana, Anglo Gold Ashanti que lucha por mantener el acceso a 33 millones de ounces de oro en su mina La Colosa. Ver: Taylor, L. (10 de abril de 2017). *Canada's Gran Colombia Gold files $700 million lawsuit against Colombia over Marmato Project*, Financial Post online. Página web: http://business.financialpost.com/news/mining/canadas-gran-colombia-gold-files-700-million-lawsuit-against-colombia-over-marmato-project

[15] Navarro, ML. (Septiembre 2013-Febrero 2014). *Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México*, Bajo el volcán año 13, no. 21.

[16] Chomsky, N. (Marzo 2017). *Activismo ambiental indígena latinoamericano, Ecoosfera*. Página web: http://ecoosfera.com/2017/03/noam-chomsky-activismo-ambiental-indigena-latinoamericano-video/

[17] Figueroa RM. (2013). *Indigenous Peoples and Cultural Losses, Climate Change and Society*, ed. John S. Dryzek, Richard B. Norgaard, and David Schlossberg, Oxford: The University Press.

[18] Warnholtz Locht, M. (7 de abril de 2017). Represión en Michoacán, *Animal Político*. Página web: http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2017/04/07/represion-en-michoacan/

[19] Composto C., Navarro, ML. (2014), *Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina, Territorios en Disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, comp. Claudia Composto y Mina Lorena Navarro, México D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

[20] Arbolez Quiñonez S. (2014). *Plan Colombia: Descivilización, genocidio, etnocidio y destierro, Territorios en Disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Claudia Composto y Mina Lorena Navarro, comp., México D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

[21] Vázquez, R. (24 de marzo de 2017). Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design, *Design Philosophy Papers*. Página web: http://www.tandfonline.com/eprint/AxcZMjzCZbkTvgSjM7R8/full

[22] Weizman, E. (2016). *Erasure: The Conflict Shoreline*, Göttingen: Steidl Verlag.

[23] No sólo están desplazando gente que vive allí sino que habrá consecuencias medioambientales importantes una vez que el aeropuerto esté funcionando.

[24] Rivera Garza, C. (2017). *Había mucha neblina o humo o no sé qué*, México DF: Random House.

[25] López y Rivas G. (2014) *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*, México: Ocean Sur, pp. 20-22.

[26] Publicado por primera vez en la *Revista de América*, enero de 1953.

[27] López y Rivas, G. (2014) *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*, México: Ocean Sur, p. 42.

[28] Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies*, Londres y Nueva York: Zed Books, p. 27.

[29] Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio, espectros del México indígena en la modernidad*,México DF: Siglo XI Editores, pp. 140-141.

[30] Las ciudades rurales sustentables son proyectos de gobierno apoyados por las Naciones Unidas enfocados en concentrar a las comunidades dispersas en lugares donde puedan tener acceso a servicios básicos y empleo, que son más mecanismos para desplazarlos, de manera similar al Prower Plan en Israel para desplazar a los Beduinos del Negev. En México, el gobierno de Felipe Calderón comenzó a construir las ciudades rurales pero en su mayoría han sido abandonadas.

[31] Mbembe A. (Marzo 2017). Difference and Self-determination, *e-flux journal* # 80. Página web: http://www.e-flux.com/journal/80/101116/difference-and-self-determination/

[32] Ver: Demos, T.J. (Abril 2017). The Great Transition: The Arts and Radical System Change, *e-flux journal*. Página web: http://www.e-flux.com/architecture/accumulation/122305/the-great-transition-the-arts-and-radical-system-change/

[33] Tuhiwai, L. p. 66.

[34] Zibechi, R. (Agosto de 2016). El estado de excepción como paradigma político de extractivismo, *Red Latina sin fronteras*. Página web: https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2016/08/23/el-estado-de-excepcion-como-paradigma-politico-del-extractivismo/

[35] Vazquez, R. (Marzo 24, 2017). *Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design*, Design Philosophy Papers. Página web: http://www.tandfonline.com/eprint/AxcZMjzCZbkTvgSjM7R8/full

[36] Ibid.