

Prefacio

Aura Cumes

Los colonizadores en el siglo XVI transportaron a estos territorios epistemologías del dominio, nombro así al capitalismo, al patriarcado y al colonialismo, que operaron con lógicas parecidas y entremezcladas, como tres venenos nocivos por sí mismos pero que al juntarse se tornaron mucho más letales. La supremacía de clase social, de sexo y de raza, funcionaron como recursos de poder para legitimar la dominación del más fuerte sobre el débil, del rico sobre el pobre, del urbano sobre el rural, de los hombres sobre las mujeres, del “Hombre” sobre la naturaleza, de los cristianos sobre las “brujas”, judíos, moros, “herejes”, luego “negros” e “indios”. En el siglo XVI, los territorios, que hoy conforman España, eran lugares de guerra, persecución, muerte, hambre y pestilencia. Es de este contexto que surgieron los invasores y colonizadores de los territorios hoy nombrados como América Latina y el Caribe.

El sistema de dominación colonial ha tenido una pretensión de totalidad, es decir que ha procurado colonizar la vida entera de estos territorios y de sus habitantes. Por eso, la colonización es al mismo tiempo, ontológica, epistémica, espiritual, política, económica, cultural, moral, etc. Desde cierta visión marxista en los años 70s, del siglo pasado, cuando reconocer el hecho colonial era realmente una afrenta para la izquierda dominante (Martínez, 1990), lo colonial fue pensado como un problema casi exclusivamente económico vinculado a la herencia feudal impuesta por los colonizadores (Ibíd.). No obstante, en ese tiempo y desde los inicios del proceso colonial, los Pueblos Originarios lo comprendieron como un artefacto que procuraba la destrucción integral de su vida. Así, cuando observaban la destrucción de su historia y de su memoria, con el asesinato de sus sabias y sabios, la quema de su escritura, la destrucción de sus templos, la violación de las mujeres, se apresuraron a dejar registros sobre su mundo, sobre su origen, sobre su sabiduría, sobre sus conflictos y sobre cómo estaban viviendo la violencia colonial. Es por ello que tenemos la dicha de contar con escritos elaborados por integrantes de Pueblos Originarios, los cuales no deben ser tratados como piezas de museo sino como lugares del resguardo de una memoria antigua que aún nos habita y con la cual podemos dialogar.

El libro “Decolonizing Politics and Theories from the Abya Yala”, que contiene trece artículos de diferentes autoras y autores de Abya Yala, que observan la dominación colonial desde diferentes campos, es un ejemplo de cómo lo colonial ha tenido esa pretensión de totalidad y por lo tanto, debe ser desafiado por múltiples vías. Hay quienes insisten en decir que a los colonizadores jamás les importó cómo los habitantes de los pueblos originarios pensaban la vida y la muerte, qué idiomas hablaban, a qué deidades veneraban o cómo vestían; lo que a estos pragmáticos hombres les importaba era cómo encontrar las riquezas en las tierras y en los cuerpos invadidos. Pero, la colonización reinventó ontológicamente a los colonizados cuando provocó una destrucción de su

memoria, cuando buscó aniquilar sus conocimientos y procuró imponer una identidad de orfandad y de servidumbre. La colonización ontológica y epistemológica buscaba destruir a aquellos grandiosos pueblos de pasados milenarios y dejar “masas” de “miserables” “indios sin pasado”, “adoradores del demonio”, “bárbaros”, que no debían rebelarse frente a la servidumbre y al saqueo colonial, sino agradecer el haber sido rescatados por “aquellos buenos cristianos”. Así, los cuerpos cuyas memorias han sido borradas, serán más fácilmente útiles para el trabajo forzado, pues quienes no recuerdan que alguna vez fueron libres, no procurarán su libertad. Por eso, la aniquilación de la memoria es crucial para la permanencia del sistema de dominación colonial.

A pesar de que la colonización ha tenido una aspiración de totalidad, no ha logrado ser total, puesto que la dignidad y permanente resistencia de los Pueblos Originarios y Africanos esclavizados, le ha puesto límites a su voracidad. Estas resistencias no deben pensarse como recientes, o producto de que otro sujeto vino a despertarlos, por el contrario, iniciaron desde que Cristóbal Colón y sus secuaces pusieron los pies en estos territorios. Las formas de resistencia fueron distintas, algunos prefirieron la muerte frente a la esclavitud, otros en cambio buscaron estrategias para confundir al poder colonial mientras procuraron vivir y defender la vida para los pueblos, tal como lo escribieron los mayas kaqchikeles en las primera décadas de la colonización, en el Memorial de Sololá o Crónica Xajil.

“Luego salió Tunatiuh [el colonizador Pedro de Alvarado] de Xepau y comenzó a hostilizarnos porque la gente no se humillaba ante él. Habían transcurrido seis meses del segundo año de nuestra huida de la ciudad... cuando llegó a ella de paso Tunatiuh y la quemó... No nos sometimos a los castellanos y estuvimos viviendo en Holom Balam ¡oh hijos míos! (Memorial de Sololá, traducción de Adrián Recinos, 1999: 105).

“El día 1 Caok [27 de marzo de 1527] comenzó nuestra matanza por parte de los castellanos. Fueron combatidos por la gente y siguieron haciendo una guerra prolongada. La muerte nos hirió nuevamente, pero ninguno de los pueblos pagó el tributo” (Memorial de Sololá, traducción de Adrián Recinos, 1999: 105).

Las y los africanos traídos como esclavos también resistieron de múltiples maneras, por ejemplo a través del Quilombismo, como lo muestran María do Carmo Reboucas dos Santos y Marina Bolfarine Caixeta en esta compilación. En los Quilombos se mantuvieron y resignificaron la alimentación, los cuidados colectivos, los idiomas, los saberes, las espiritualidades, las rebeldías y el sentido de la vida. Es debido a la resistencia de los Pueblos Originarios y de los Pueblos Africanos esclavizados que hoy es posible hablar de la permanencia de sus sabidurías, contenidas en cada uno de sus idiomas y formas de vida.

En América Latina y el Caribe no puede hablarse de un pos colonial, puesto que los colonizadores no se fueron, se quedaron y construyeron un Estado a la medida de sus intereses. Ese Estado Republicano sería aquel aparato que les permitiría cuidar las riquezas acumuladas mediante el despojo durante los

trescientos años precedentes. Pero además tal Estado se configuró de tal manera que hiciera posible la continuidad del despojo colonial sobre un orden racista; por lo tanto institucionalizaron la dominación colonial mediante el racismo, de ninguna manera rompieron con ello. Las independencias en el siglo XIX, tal como ocurrió en Estados Unidos, permitieron que los criollos o descendientes de los primeros colonizadores, tuvieran la libertad para disponer por sí mismos, de las riquezas que les permitiría el “nuevo” orden racista colonial que había quedado en sus manos al retirarse la corona española.

Después de las independencias, fieles a un orden racista, los criollos en toda América Latina y el Caribe, llamaron a nuevos blancos europeos, a quienes ofrecieron tierras en abundancia, “indios de servicio” y beneficios fiscales. En tanto no se sentían originarios de estos territorios, porque no lo eran, crearon nacionalismos a partir de símbolos absurdos, que luego expandieron por cada uno de los países que inventaron. El siglo XIX fue también un momento en que los mestizos, surgidos en los primeros años de la dominación colonial, llegaron como gobernantes e ingresaron masivamente a los gobiernos locales expandiendo la crueldad del poder racista colonial sobre los habitantes originarios. Muchos Estados también procuraron ocultar el problema del racismo, mediante la imposición de un mestizaje etnocida y genocida. Este es un tema que a menudo no se problematiza en los estudios decoloniales, cuando el análisis se plantea bipolar, Europa versus América Latina. Un ejemplo claro, es cuando el presidente de México Andrés Manuel López Obrador, le demanda el papa y al rey de España pedir perdón a México, por los hechos cometidos durante la “conquista”. Sin embargo, como criollo o mestizo, él no parece entenderse como parte del problema y por lo tanto, no procura al menos detenerlo, innumerables ejemplos pueden ponerse aquí, tal es el caso del Tren Maya, proyecto que afecta a gran cantidad comunidades indígenas no escuchadas.

La continuidad colonial es una realidad global y en todos los campos de la vida. Así como en sus inicios no pudo haber acumulación capitalista, sin esclavitud de habitantes africanos, sin genocidios y sin el cruel saqueo de los territorios, de la Madre Tierra y de la vida de los habitantes de los Pueblos Originarios, la expansión capitalista actual, sigue utilizando el racismo como fundamento de su acumulación, tal como lo expresa con claridad el trabajo de Miguel Alejandro Saquimux Contreras. Los territorios de los Pueblos Originarios están invadidos por proyectos mineros, hidroeléctricos, de monocultivo, de tala de madera; los bosques están siendo apetecidos por las industrias farmacéuticas y de cosmética, los pueblos folclorizados para el turismo estatal y privado. Los Pueblos Originarios continúan también sus procesos de resistencia, por ello son quienes mayormente se enfrentan a la persecución estatal (criminalización) y muerte. Sin embargo, sigue siendo difícil para académicos, intelectuales y políticos reconocer que el racismo como dispositivo de poder colonial legitima el saqueo contra los Pueblos Originarios, tal como lo argumenta Saquimox Contreras.

Los trabajos aquí reunidos problematizan lo colonial y sugieren formas de descolonización, desde diferentes campos. Valeria Victoria Rodríguez Morales, plantea el Sumak Kawsay traducido como Buen Vivir, como posible fundamento moral para las políticas verdes, haciendo una crítica al concepto de desarrollo. Iran Neves Ordonio, Carla Ladeira Pimentel Águas y Marcos Moraes Valenca, también comprenden la noción del desarrollo como moderno y antropocéntrico frente a la práctica y el pensamiento del Buen Vivir, del Pueblo Xukuru do Ororubá (ubicado en Brasil) que entiende la agricultura como sagrada. Las y los autores plantean que ésta es una propuesta contra hegemónica a la relación occidental del ser humano con la naturaleza. Así, para comprender el sentido de la vida de los Pueblos Originarios y su relación con la Madre Tierra y todo lo que crea vida, es vital entender su contenido semántico, que se expresa en los distintos idiomas, en la práctica, en las relaciones que se establecen entre las personas, entre comunidades y con todo lo que genera vida, esto evitaría que conceptos similares al Buen Vivir, se estandaricen, se reduzcan a creaciones intelectuales o puedan ser secuestrados por el poder estatal y pierdan su sentido complejo y transformador.

Christina Soto, propone un tema para mí novedoso, en su artículo “Antifilosofías latinoamericanas”. Según la autora la forma de pensamiento que surge de la región latinoamericana gracias a sus circunstancias políticas y epistemológicas puede caracterizarse como de naturaleza antifilosófica. A mi parecer esta analítica podría dialogar con aquellas que reivindican una filosofía latinoamericana, en parte como respuesta a la negación de la existencia de una filosofía propia o surgida en esta región. A esto hay que agregar otra consideración venida de pensadoras y pensadores de Pueblos Originarios, cuando proponen la problematización de la noción “latinoamericana” puesto que generaliza una experiencia que no es. Quienes insisten en reivindicar un pensamiento, una ciencia o una filosofía latinoamericana, frecuentemente son aquellos pensadores subalternizados por la academia y la intelectualidad europea y norteamericana, porque siendo blancos, criollos o mestizos son tratados como habitantes del “tercer mundo” un espacio visto desde el eurocentrismo como consumidor de sus teorías, situación que en gran medida ha sido así. Sin embargo, los Pueblos Originarios no parten del saber europeo para crear vida. Es decir, por el mero hecho de ser latinoamericanos, los Pueblos Originarios no necesariamente concordamos con las y los intelectuales blancos criollos o mestizos, principalmente si tienen una posición colonial, negacionista o extractivista de los conocimientos indígenas.

En esta región llamada Latinoamérica, y reivindicada como Abya Yala desde los Pueblos Originarios, no hay solo una forma de pensar, sino hay una pluralidad de pensamientos, de experiencias y de creaciones, que han sido y pueden seguir siendo negados bajo el paraguas del “pensamiento latinoamericano”, más aún cuando es abanderado por académicos, intelectuales y políticos cuyos privilegios raciales, de género y de clase social no les permite reconocer su posición de poder. De manera que, existe un gran campo para entender el entramado del poder colonial que da forma al

pensamiento que surge en estos territorios, que para la autora, es local y al mismo tiempo universal, pero que busca ser descolonizado.

Latinoamérica como región ha sido un espacio de gran conflictividad debido a su origen, estructura y organización colonial. Como ya he dicho, los estados latinoamericanos fueron construidos por criollos, nuevos migrantes europeos y mestizos, para gestionar la riqueza colonial ya acumulada y garantizar la continuidad del despojo contra los pueblos indígenas y campesinos. Deisy Sorzano y Etienne Oderhwa, plantean que conflictos armados como el sucedido en Colombia durante casi cincuenta años, muestran a un Estado funcionando como maquinaria de los grupos de poder económico, político y militar. En tanto guardián de los intereses capitalistas frente a la amenaza que representaron otros grupos armados como las FARC inspirados en la narrativa socialista, el Estado colombiano fue incapaz de entender a otros actores, indígenas, afrodescendientes, campesinos, populares, mujeres, complejamente involucrados y afectados por el conflicto. Lejos de reconocer las condiciones que llevó a estos actores armados y no armados a involucrarse de manera forzada o no, en el conflicto, los nombró y trató a todos como insurgentes. Así el Estado colonial muestra su indiferencia a la conflictividad que ha generado al ser sectario o representante del sistema capitalista y no de los intereses de toda la población.

La resistencia y el quehacer político, de los diferentes movimientos y comunidades también vuelven la mirada al problema colonial, anidado en todo, pero tantas veces negado por la academia, por las ONGs y por cierta cooperación internacional que ha colocado sus preceptos como dominantes. El Movimiento Sin Tierra de Brasil, de acuerdo con Ellen Monielle do Vale Silva y Guilherme de Lima Sousa, que en la década de 1980 del siglo pasado tenía como centralidad la solidaridad de clase y el internacionalismo, hoy discute sus acciones problematizando lo colonial como un elemento unificador de las luchas para enfrentar el extractivismo y la descomposición de las economías campesinas. Por mucho tiempo, desde los privilegios coloniales de raza, aunque se era empobrecido, no se reconocía como válida la acción política de los sujetos indígenas. Como describe Christian Ferreira Crevels, en su artículo “Mensaje de los mansos: resistencia en las fronteras de la colonización y el capitalismo amazónico”, los rótulos coloniales para el Pueblo Madihadeni, se debaten entre si son “mansos” o son “bravos”. Este léxico, además de ser animalizante, les quita su condición de sociedades complejas, las cuales para continuar su vida han empleado múltiples y sinuosas estrategias de resistencia en medio del cercamiento colonial.

El Movimiento Zapatista ubicado en Chiapas, México, nos provee de múltiples inspiraciones epistémicas, de práctica política y de autonomía, como lo plantea Sebastián Granda Henao. Una larga resistencia y rebeldía colectiva ha generado otros mundos de vida posibles, donde la autonomía es central, donde ha existido el convencimiento de no someterse al aparato estatal. Decir que el pueblo manda y el gobierno obedece, es un principio totalmente opuesto a la democracia colonial. El

zapatismo es también uno de los movimientos con mayor integralidad cuando desafía al mismo tiempo, el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. La lucha de las mujeres ha sido central para que el zapatismo sea lo que es hoy.

Alina Ribeiro y Marina Scotelaro, proponen que la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) puede ser comprendido como un proyecto contra hegemónico y decolonial, puesto que no solo admitió la existencia del problema colonial, sino que buscó caminos para romper con éste mediante la “inclusión de perspectivas históricamente excluidas del mainstream”. Sin embargo, dicen las autoras, “la decolonialidad es un proyecto en construcción constante, por ello una integración regional en la forma propuesta por ALBA deberá superar las asimetrías económicas existentes entre los diferentes países que componen la región tanto como la actual relación existente entre las personas, la naturaleza y el capital”. ALBA fue contrahegemónico y con un discurso claramente antiimperialista que entiende lo colonial como la relación de dependencia creada entre países. Sin embargo, es necesario reflexionar sobre cómo los distintos países que constituían el ALBA, problematizaban lo colonial a lo interno de sus sociedades. Puede verse aquí dos formas de entender lo colonial, una basada en la relación “primer mundo” y “tercer mundo” como geopolítica del poder, y la otra entendida como un orden racial donde pueblos indígenas y negros siguen siendo los sujetos despojados. ¿Cómo los gobiernos de los Estados que integraban el ALBA, se relacionaron con los Pueblos Originarios y afrodescendientes? Esta es una pregunta crucial para comprender cómo ALBA procuró un proceso anticolonial y descolonial.

María do Carmo Reboucas dos Santos y Marina Bolfarine Caixeta, proponen la descolonización de la cooperación Sur-Sur (CSS) en un marco analítico fundado en el pos desarrollo y en lo común. Entienden la CSS antes que un mecanismo de relaciones internacionales, una oportunidad política y social de practicar la cooperación de forma novedosa y más coherente: solidaria, horizontal y colectiva, basada entre grupos sociales y no entre Estados y menos en la lógica del Norte Sur. Incluso puede verse como una cooperación entre quienes hacen sus propias luchas anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales en cualquier lado del planeta. Es fundamental reflexionar sobre cómo se comprende la solidaridad en la descolonización de la cooperación Sur-Sur, porque tal concepto ha sido jerarquizado, por lo tanto se necesita trabajar profundamente en el desmantelamiento de la subjetivación del racismo. Como sabemos, muchos pueblos empobrecidos, no lo son porque sean atrasados, incapaces de construir “desarrollo”, sino porque han sido permanentemente saqueados, pero son quienes siguen dando su vida, para que aún exista agua, alimentos, oxígeno, que sostiene la vida del planeta. Por lo tanto, la cooperación con estos pueblos, no puede entenderse desde la caridad, sino desde la posibilidad de que se les devuelva algo de lo mucho que les ha sido quitado y la gran riqueza que aportan al planeta. Pensar en la reciprocidad parece ser vital, porque podría funcionar como una manera en que los pueblos se contengan o sostengan mutuamente y de allí la importancia de lo común.

Francisco Javier Castellón Najar y Rocío Nirari Arredondo Botello, se adentran al tema laboral desde el pensamiento crítico latinoamericano y la teoría decolonial. Pretenden con su artículo, hacer un llamado hacia la formulación de una teoría del mercado de trabajo que sea capaz de explicar los fenómenos laborales generalizados en América Latina, para así contribuir a un mejor diseño de política que permita atacar esta problemática. Las regiones y países surgidos de una historia colonial, arrastran una realidad laboral gestada en la división racial del trabajo, que se une a la división sexual y social del ámbito laboral. Así, nacer “indios”, “negros”, “mujeres indias”, “mujeres negras” significaba ser forzado a la servidumbre en esa división racial, sexual y social del trabajo. Las labores revestidas de prestigio, aquellas que se hacían con el intelecto, con las armas, con la palabra y con los libros, eran escandalosamente remuneradas y destinados a los racializados como superiores, frente a aquellas que se hacían con la espalda, con las manos y con los pies, impuesto sobre los racializados como inferiores, no remunerados, precariamente remunerados e infravaloración en el mundo colonial.

Y qué es el racismo, sino aquello que niega o restringe a determinados seres humanos la posibilidad de dedicar su vitalidad humana y sus habilidades para crear en beneficio de sí mismos, de una comunidad o de un colectivo. El racismo despoja la vitalidad humana y las capacidades, cuando condiciona con violencia a grandes grupos humanos a realizar exclusivamente determinada actividad en condiciones de esclavitud y de servidumbre. Este es el origen de la problemática laboral en regiones como Latinoamérica. No haber roto con esta división racial del trabajo, permite que hacia adentro, los grupos racializados como superiores se beneficien de ello y al mismo tiempo, sea también un aliciente para que el capitalismo global lo aproveche en su beneficio. Ante esto, pensar el “trabajo informal” en términos de atraso, frente a la industrialización, parece ser muy problemático. Me parece que este último enfoque merece ser analizado con mayor detenimiento como lo proponen los autores.

Este libro, tiene grandes aportaciones por los hallazgos investigativos que presentan y por los análisis que los acompañan. Pero tiene una virtud mayor, que es la de generar inquietudes a partir de cómo diversas temáticas son pensadas desde el pensamiento decolonial, sin duda de gran relevancia en este tiempo para las ciencias sociales y para la intelectualidad política que lo ha abrazado. Quien escribe este prefacio no se considera parte del pensamiento decolonial, que, como se observa en los escritos aquí compilados, marca sus inicios en la década de 1990. Sin duda, el haber sido convocada para realizar este prefacio se debe a que hay coincidencia entre mi pensamiento y el pensamiento decolonial, pero debo enfatizar que mi trayectoria analítica se remonta a la reivindicación de esta vieja problematización de lo colonial, realizado por los Pueblos Originarios, desde los inicios de la invasión colonial, y cuya lucha por rebelarse frente a este sistema ha sido imparable. Quienes así lo hicieron dejaron su palabra en los escritos donde denunciaban las atrocidades de que eran objetos “por ser indios”, “por ser naturales”, “por ser negros”, otras y otros no lo dejaron por escrito, pero nos heredaron la posibilidad de detectar ese problema aunque muchos nos dijeran insistentemente que tal cosa ya no existía.

Es sano reflexionar sobre la racialización del consumo del conocimiento que está ocurriendo en la problematización del problema colonial. Es curioso cómo el análisis de lo colonial fue -con excepciones- rechazado por las ciencias sociales por casi cinco siglos. Analistas de Pueblos Originarios y Afrodescendientes o Negros, que insistían en su vigencia fueron ridiculizados. Sin embargo, cuando criollos latinoamericanos, privilegiados como blancos en sus países, se establecieron en EE.UU y Europa y fueron tratados como inferiores, se abrieron a la comprensión del racismo y del problema colonial que una vez rechazaron o frente a lo cual fueron escépticos por estar en un lugar de poder. Irónicamente, cuando desde el Norte devuelven sus teorías hacia los territorios latinoamericanos, éstos tienen mayores posibilidades de expandirse que las teorías gestadas internamente. Y esto último tiene que ver, con que, en sociedades racializadas, su palabra logra adquirir mayor legitimidad, que la de los indígenas y negros. Lo más grave de todo ello, es cuando esto empieza a generar un monocultivo del pensar decolonial, en donde ya no se reconocen las múltiples trayectorias y comprensiones, sino se encierra en una sola.

Propongo en estas líneas, esforzarnos por reconocer las múltiples trayectorias del análisis de lo colonial, rechazando así la racialización del conocimiento desde las ciencias sociales. Una muestra de tal pluralidad es este libro que plantea un abanico de posibilidades.