



LO DE(S)COLONIAL
COMO POTENCIA

EN LA BÚSQUEDA DE ARGUMENTOS que me ayuden a comprender el fenómeno de la calle *abyayalera*⁵ y el impacto de nuestras culturas presentes en los espacios públicos, me he encontrado con muchas teorías, apuestas, metodologías y estrategias de intelectuales, luchadoras, pueblos indígenas y otras comunidades, organizaciones y grupos de personas presentes en nuestro continente. Ellos encuentran, en la experiencia de estas tierras, caminos que pueden transformar la organización social, política, económica y cultural actual.

Una de estas apuestas fue la propuesta del grupo Modernidad/Colonialidad (G-M/C) que comenzó a analizar el proyecto Colonial y Moderno desde la perspectiva *abyayalera*. Este grupo formado por varios intelectuales del continente⁶ comenzó a organizar reuniones desde 1998 con la intención de revisar críticamente el fenómeno colonial que, luego de los análisis de varios autores del grupo, ha adquirido hasta nuestros días una dimensión de Colonialidad. Esto se debe a que ahora no solo estamos hablando de colonias que tienen que pagar un tributo y un comportamiento abiertamente sumiso hacia los países hegemónicos. Aunque nuestras repúblicas se independizaron de los grandes imperios, a través de las guerras que tuvieron lugar en el siglo XIX, separándose así de las monarquías y dejando de pagar impuestos a las coronas española, portuguesa y francesa, hoy estos y otros imperios continúan ejerciendo poder político y económico y cultural sobre nuestras sociedades *abyayaleras*.

De esta manera, las propuestas de lo de(s)colonial como un campo no solo epistémico, sino también práctico, aportan a esta investigación motivaciones tanto en el campo artístico como en el pedagógico. Observo lo artístico y lo pedagógico, a través de esta propuesta de(s)colonial, como una forma de lucha que va desde el escenario hasta el aula, desde las calles hasta las casas legislativas.

Por lo tanto, los estudios con esta perspectiva, como la propuesta por el G-M/C, potencian mis selecciones conceptuales, porque, además de encontrar sus críticas y análisis en mi territorio, trabajan para crear una episteme que nace de las mismas sabidurías existentes aquí, como se expondrá en las páginas siguientes, que deben leerse no solo como una base conceptual para la investi-

5 Relativo o perteneciente al continente Abya Yala o que es su natural o habitante.

6 Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo y Fernando Coronil, Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres, María Lugones.

gación, sino también como una chispa de pensamiento y de acción artística y pedagógica.

El G-M/C analiza críticamente los fenómenos de la colonialidad que, a partir de otras formas de dominación, lograron mantener a nuestros países como colonias.

De esta manera, la colonialidad, como subjetividad y epistemología, ocupó un lugar fundamental en la crítica intelectual de nuestra América, ya que fue entendida como un elemento fundante y constitutivo de la modernidad. (Espínosa, Gómez, Ochoa, 2014: 29)

Según el grupo, tanto la Colonialidad como la Modernidad son los poderes constitutivos del poder capitalista hegemónico que hoy dominan nuestro mundo. Pero, aunque Modernidad y Colonialidad son las dos herramientas principales para el control de nuestras sociedades, estos son dos fenómenos diferentes que operan con sus propias estrategias de dominación.

Comprender y proponer metodologías para eliminar el control colonial y moderno de nuestras sociedades es el llamado giro decolonial o descolonial (Walsh, 2015) propuesto por los y las intelectuales que pertenecen al grupo. Este giro nos permitiría mirar, sentir, hacer y reaccionar de otra manera que nos permita desordenar, destruir, deconstruir nuestros dones, sin la intención moderna de reiniciar todo desde cero, pero entendiendo los fenómenos que hoy mantienen el orden en el estado actual. Y solo es posible comprender el objetivo de lo decolonial a partir de la comprensión de los ejes principales de dominación del proyecto moderno y colonial. A continuación, describo estos ejes principales.

El Proyecto de la Modernidad

A partir del siglo XVIII, Europa comenzó a ejercer poder económico sobre varias colonias, imponiendo una visión del mundo conformada bajo las subjetividades de las sociedades dirigentes de ese continente.

Así, se planteaba que la modernidad nació en 1492 como una nueva forma de ordenación mundial, constituida a partir de la subjetividad europea que se adjudicaba un lugar de superioridad-civilidad frente a los 'otros' colonizados: los

amerindios. La implantación de esa pretensión de ‘superioridad’ europea se tradujo en una voluntad de poder que posesionó a la civilización occidental como único modelo replicable a nivel global, desconociendo (encubriendo) al resto de las culturas que fueron asumidas como ‘bárbaras’, ‘inmaduras’ y/o subdesarrolladas. (Espinoza, Gómez, Ochoa, 2014: 28)

Así, la modernidad se concibió como un posible orden mundial que impone su poder en el diálogo con el otro no europeo. Dado que es un fenómeno esencialmente europeo, está dialécticamente relacionado con una alteridad no europea, que es, finalmente, su contenido (Espinoza, Gómez, Ochoa, 2014: 28). En la colonización naciente, Europa estableció un único tipo de relación con las colonias que conquistaba y dominaba. Esta relación se basó (y se basa) tanto en la ignorancia de las formas de constitución de estas sociedades y en la imposición de la sociedad europea, así como en la negación, la estigmatización y la subestimación de los pueblos oprimidos. No solo se impuso un orden político, económico, social y cultural a las sociedades dominadas, sino que se castigaron otras formas de organización.

Esto fue reforzado por el mito de la preexistencia de Europa, según el cual la primera sociedad en existir en el mundo fue la europea; que la humanidad comenzó a existir en su territorio. Así, las europeas lograron imponer dicotomías que pusieron a Europa como la primera, la más avanzada, la superior, la racional y la moderna, siendo el resto de los pueblos atrasados, inferiores, primitivos, tradicionales, irracionales. Según este pensamiento, el resto del mundo tenía que depender de la sabiduría, la racionalidad y el avance de las sociedades europeas para lograr el modelo ideal. En pocas palabras, Europa pudo implantar la idea de que lo único que estaba bien hecho era lo que ellos hacían y que lo que hacía el resto del mundo estaba mal.

Desde el siglo XVIII, especialmente con la Ilustración, en el eurocentrismo, se fue afirmando la idea mitológica de que Europa⁷ era preexistente a este patrón de poder, que ya era un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo, se elaboró por su propia cuenta, desde el corazón de la modernidad y la racionalidad. Y en esta cualidad, Europa y los europeos eran el momento

7 Aquí, Europa es el nombre de una metáfora, de un área geográfica y de su población. Se refiere a todo lo que se ha establecido como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una extensión de esta, es decir, como un carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder.

y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Así, junto con esta idea, se consolidaron otros dos núcleos principales de colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de la humanidad según la cual la población mundial se clasificaba en inferior y superior, irracional y racional, primitiva y civilizada, tradicional y moderna. (Quijano, 2010: 86)

Según esta idea, el mundo tenía que caminar como habían decidido las sociedades europeas y otras formas de acercarse a la vida humana estaban (y están) destinadas al castigo, la desaparición, la muerte. Por lo tanto, el proyecto moderno se instituyó como el estándar a ser seguido por todas las sociedades, bajo el dominio de los imperios europeos.

Este proyecto moderno coloca la razón y la racionalidad por encima de todas las cosas, como el motor del mundo. La razón impulsa a estas sociedades a alejarse de la naturaleza y de los sentidos. Todo podía probarse a partir de las matemáticas y la razón, y lo que no podía entenderse a partir de estas normas fue rechazado. La distancia de la naturaleza y los sentidos lleva a estas sociedades a verse a sí mismas como máquinas, así como a la medicina occidental, que considera al cuerpo humano como una máquina perfecta. Por lo tanto, a partir del siglo XVIII, las sociedades comenzaron a entender el mundo como una gran máquina en la que todos se insertan y forman parte de un solo engranaje para que la máquina funcione. La creciente revolución industrial reafirmó la idea de que el mundo funcionaba como una máquina fría, completamente comprensible, cierta.

Además de darle frialdad a la humanidad, con la metáfora de la máquina, también se garantizó la individualización de los seres y la alienación de la vida pública. El fordismo⁸ y el taylorismo⁹ se han especializado en persuadir a las sociedades de que el individuo es solo una parte de la máquina, que debe funcionar de acuerdo con las necesidades del sistema general. Estas teorías también predicaron la preocupación con el detallismo y con una concentración necesaria para que el trabajo aislado se lleve a cabo. Entonces, cada persona no tenía que preocuparse por lo que sucedía en el resto de la máquina; solo tenía que concentrarse en la parte que era su responsabilidad. Esto contribuyó a una creciente

8 Es una forma de racionalizar la producción capitalista basada en innovaciones técnicas y organizacionales que se articulan con vistas, por un lado, a la producción en masa y, por otro, al consumo en masa (Fordismo, 2018).

9 El taylorismo se caracteriza por un énfasis en las tareas, con el objetivo de aumentar la eficiencia a nivel operativo (Taylorismo, 2018).

falta de interés por parte de las sociedades sobre lo que sucedía en sus ciudades, estados o países. Los problemas de la nación no importan; lo importante es hacer bien su parte y así poder satisfacer sus necesidades básicas.

La dicotomía cartesiana es fruto de una sociedad que se vio a sí misma sin órganos, sangre, saliva, moco, fluidos y también sin pasión, odio, envidia, soledad, en definitiva, sin emoción. Esta parte de la humanidad fue quitada del terreno de lo público y encerrada en el sótano de las casas. Ni las emociones ni el cuerpo eran parte del plan político y de poder. Se convirtieron en cosas menos importantes y sin influencia en las decisiones de las sociedades. Así, la razón venció a la emoción, la mente, el cuerpo, lo espiritual (solo a través del cristianismo), lo visceral.

La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como una realidad accidental, indigna del pensamiento. El hombre de Descartes es un *collage* en el que conviven un alma que adquiere sentido al pensar y un cuerpo, o más bien una máquina corporal, reductible solo a su extensión. (Le Breton, 2002: 69)

La negación del cuerpo también anuda la relación hombre-mujer y, en consecuencia, la familia. La modernidad establece relaciones humanas que no pasan por el cuerpo a nivel público y político. Esto significa que la única relación posible es la familia nuclear: padre, madre e hijos. No es suficiente que los trabajadores estén aislados en la fábrica: también es necesario mantener la sociedad aún más fragmentada. La familia formada solo por su núcleo pierde la relación comunitaria, ya que cada uno tendrá que resolver sus propios problemas en el hogar.

Pero dentro de la casa, solo una persona tiene el poder. El padre de la familia moderna representa, en casa, al gobernador, al dictador y al tirano. Todos deben obediencia, respeto y sumisión al hombre de la casa. La madre y las hijas no tienen derecho alguno al poder. Si el padre está ausente, será reemplazado por su hijo o por un hombre cercano a la familia.

Además de la sumisión y la negación de la mujer en la familia, ella se convierte en trabajadora en el hogar, aunque no es remunerada. No tiene derecho a ser compensada por todas las responsabilidades que tiene en su hogar. Ella está a cargo de todos los cuidados, tanto de la casa como de las personas que viven en ella. Y si pudiera o tuviera que trabajar para aumentar los ingresos familiares, las

tareas que realiza en el hogar siguen siendo su responsabilidad; necesita cumplir con sus compromisos, incluso sin recibir nada por ellos.

Además de ser patriarcal y machista, la familia nuclear también es heteronormativa. Solo un hombre y una mujer pueden formar el centro del núcleo. Otras formas de relacionarse, como la homosexualidad, están prohibidas en la organización familiar moderna. Así como dos hombres o dos mujeres no pueden formar una familia, tampoco se puede formar una familia sin padres, madres o hijos. Las formas de convivencia entre tíos, vecinos, madres solteras o comunidades no son parte de la organización social y cultural del mundo moderno.

El mito fundacional del eurocentrismo, la imposición de una única forma de ser, vivir y estar, la racionalidad como pilar, la negación del cuerpo y la constitución de sociedades por medio de familias nucleares, patriarcales y heteronormativas son solo algunas de las características del proyecto moderno, que se entrelaza de manera compleja con el proyecto de la colonialidad, que explicaré a continuación.

El Proyecto de la Colonialidad

El sociólogo peruano Anibal Quijano propone el término *colonialidad* para diferenciar la dominación ejercida por la hegemonía globalizada después de las épocas coloniales. A pesar de que Europa y los Estados Unidos han perdido sus colonias, continúan manipulando los destinos de muchos países que sin serlo (o siendo de otro modo) actúan como subyugados de los que están en el poder.

La construcción de nuestras historias después de las guerras de independencia se basó en la idea de que somos países independientes, que ya no debemos nada a las coronas extranjeras. Por lo tanto, crecimos pensando que el colonialismo fue una era pasada, que ya había terminado, y que nuestros destinos estaban en manos de nuestras propias naciones. Pero eso no sucedió, e incluso hoy nuestros países pagan impuestos a otros países, que controlan los caminos de nuestras naciones. Pero, ¿cómo es esto posible una vez que declaramos nuestra independencia, votamos por nuestros representantes y tenemos fronteras?

La colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado al colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada domina a otra de una identidad diferente y cuyas oficinas centrales se encuentran, además, en otra jurisdicción territorial. (Quijano, 2010: 84)

Todavía somos colonias, pero la sumisión que experimentamos va más allá de los impuestos pagados a las coronas. El colonizador no solo domina la producción, la economía y el mercado, sino que también domina las formas de pensar, actuar, sentir, organizarse y vivir. Esto asegura que el orden mundial permanezca como está hasta ahora. Basada en el capitalismo y con una marcada línea divisoria de la humanidad, utiliza la clasificación de personas para determinar quién tiene poder y quién tiene que servir.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del estándar mundial del poder capitalista. Se basa en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como la piedra angular de ese patrón de poder y opera en cada uno de los planes, medios y dimensiones, materiales y subjetivos de la existencia social cotidiana y de la escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano, 2010: 84)

Estos planes, medios y dimensiones donde opera la colonialidad fueron analizados por los y las integrantes del G-M/C. Las reflexiones son el resultado de un intento de dismantelar el accionar sumiso de nuestras sociedades. Y, además, apunta al retorno de una soberanía que permita la manifestación de las condiciones políticas, sociales y culturales de nuestros territorios.

Dado lo anterior, presentamos cuatro escenarios donde la colonialidad está presente de manera específica en diferentes áreas de las sociedades. Las cuatro dimensiones se clasificaron de la siguiente manera:

- a. Colonialidad del Poder
- b. Colonialidad del Saber
- c. Colonialidad del Ser
- d. Colonialidad del Género

Colonialidad del Poder

El poder, como red de relaciones sociales, tiene como objetivo controlar los medios de existencia de una sociedad, que son: 1. El trabajo; 2. La naturaleza y sus recursos; 3. El sexo y la reproducción; 4. Las subjetividades; y 5. La autoridad (Quijano, 2010: 88). Para que Europa y los Estados Unidos tuvieran poder sobre nuestras sociedades, era necesario tener un enfoque binario, una concepción de la humanidad dividida entre superiores e inferiores, pero que pareciera “natural”. Así es como opera la geopolítica actual, mediante una clasificación social del mundo en razas, fenotipos y colores: “Lo que comenzó en América se impuso en todo el mundo. La población de todo el mundo se clasificó, en primer lugar, en identidades “raciales” y se dividió entre dominantes/superiores “europeos” y dominados/inferiores “no europeos” (Quijano, 2010: 120).

Esta clasificación fue impuesta a partir de una articulación político-geocultural que estableció qué parte del mundo tiene más privilegios; dentro de esa parte, qué países son mejores que otros; y entre países, diferenció las áreas urbanas y rurales, dando mayor preferencia a las primeras, con una clara división entre el centro y las periferias. Esto permite que sea posible dominar el mundo bajo la lógica geográfica. O más bien, el mundo está dominado por una idea sobre la importancia de algunos lugares en relación con otros.

Además de dividir el mundo geográficamente entre el sur y el norte, también se determinó qué raza es mejor y cuáles otras no. Las que no se consideran buenas, que no tienen cualidades como la pureza, la racionalidad y el progreso, recibieron otros adjetivos que parecen defectos y aberraciones. Cualquier comportamiento que no fuera eurocéntrico tenía (tiene) que ser eliminado. Tanto es así que soñar con ser como los europeos se ve como algo normal, casi natural, entre aquellos que no nacieron en esa parte del mundo. Esta división también resulta en la creación de conflictos que permiten aumentar el control y la dominación. La lucha entre razas, aún más si son parte de lo que se llama el Tercer Mundo, permite activar conflictos regionales que sean convenientes para quienes detentan el poder hegemónico.

Los territorios y las organizaciones políticas con una base territorial, colonizadas parcial o totalmente, o no colonizadas, se clasificaron según el estándar

eurocéntrico del capitalismo colonial/moderno, precisamente según el lugar que tenían las “razas” y sus respectivos “colores” en cada una. caso. Así, el poder se articuló entre “Europa”, “América”, “África”, “Asia” y mucho más tarde, “Oceanía”. Esto facilitó la “naturalización” del control eurocentrado de los territorios, de los recursos de producción en la “naturaleza”. (Quijano, 2010: 120)

El poder establecido a través de estas relaciones geoculturales y raciales permite colocar un dominio más desde la explotación, la naturaleza y el trabajo. Las partes del mundo que tienen razas no europeas o no norteamericanas tienen que aceptar la distribución del trabajo ya realizada. Por lo tanto, América del Sur, África y gran parte de Asia se encargan de los trabajos de extracción. Allí, las condiciones de trabajo son peligrosas, precarias y mal pagadas. Incluso es posible encontrar los mismos tipos de trabajo en estas regiones y también en Europa o los Estados Unidos, pero la remuneración que se paga en el sur y en el norte están diametralmente desequilibradas. Un albañil en Francia gana tres veces más que un albañil en Colombia.

No menos decisiva para el capitalismo eurocéntrico colonial/moderno fue la distribución mundial del trabajo en torno a la colonialidad del poder. El capitalismo organizó la exploración del trabajo en un complejo engranaje global en torno al predominio de la relación capital-salario. (Quijano, 2010: 122)

Esta clasificación social diferenciada entre el centro y la periferia colonial fue el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro. (Quijano, 2010: 123)

Colonialidad del Saber

Lo que sabemos sobre nosotros es lo que los poderes hegemónicos han creado a lo largo de nuestra historia. Nuestra historia es una narración inventada para apoyar la relación de poder, racial, laboral y cultural que tenemos hoy. Por lo tanto, nuestra historia no es nuestra, sino la creación de una justificación del orden mundial. No es una narración de eventos reales, sino una serie de eventos ficticios y manipulados para persuadir al mundo sobre la forma en que está organizado y dominado.

Además de borrar toda nuestra historia, desde antes de la llegada de los europeos a nuestras tierras, la colonialidad/modernidad configuró una relación social y cultural para explorar nuestros territorios, que se registraron en una Historia Universal en la que el centro y el comienzo de la humanidad está en Europa. La existencia de otras poblaciones humanas en el resto del mundo está censurada por el registro mundial. Los avances científicos, tecnológicos y culturales que han tenido nuestros pueblos también están censurados.

Todavía desconocemos nuestra historia y el papel de nuestros pueblos desde la perspectiva de una Historia Universal (Dussel, 1966). Todavía asumimos el papel que nos ha dado la historia moderna y, asumiendo esa historia, también adoptamos el papel que nos da. No seremos generadores de nuestro destino hasta que logremos descolonizar nuestro papel en el mundo, dado por la historia y las narraciones filosóficas, ontológicas y hermenéuticas. Nuestros pueblos siguen sintiendo la necesidad de la aprobación eurocéntrica. Nuestras naciones están organizadas estatalmente de acuerdo con las disposiciones del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Algunos países ya se reconocen como descoloniales (Bolivia, Ecuador, Venezuela, Uruguay), es decir, con total soberanía sobre su territorio y con el objetivo de liberarse de los dictados de las organizaciones que representan el capitalismo y el proceso de globalización.

La Historia de Iberoamérica se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo —por reacción— una civilización y cultura latinoamericana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde afuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos [...].

Una visión que integre verticalmente —desde el pasado remoto— y horizontal —en un contexto mundial—, la Historia de Iberoamérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal. Pero, es más, sin dicha conciencia la conducción misma de la Historia —tarea del político, del científico, etc.— se torna problemática. De allí la desorientación de muchos en América Latina. (Dussel, 1966: 17)

Sin embargo, no es solo tarea de la historia y los historiadores liberar a los pueblos del papel que la modernidad nos ha dado. La escuela, la academia y la universidad continúan difundiendo un saber que mantiene alienadas las conciencias de nuestros pueblos con relación al poder de la colonia.

Boaventura de Sousa Santos (2002) propone el término *monocultura del saber* para hablar de los saberes hegemónicos que se han constituido a lo largo de los siglos en la educación en general en Occidente. Nos dice que “[...] la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada que lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante” (Santos, 2002: 238). Sin embargo, según él, hay un tipo de racionalidad vigente (llamada razón metonímica) que afirma ser la única forma de racionalidad, de modo que “los otros conocimientos, no científicos y filosóficos y sobre todo no occidentales, han continuado hasta hoy en gran parte fuera del debate” (Santos, 2002: 241). Es decir, para el pensamiento hegemónico, lo que no pertenece a ese pensamiento, no existe, no es saber.

De acuerdo con ese pensamiento, la educación es, por lo tanto, un escenario de captación del poder, un espacio político que busca modelar a las personas para que cumplan una función específica en la sociedad:

El desempeño histórico de la universidad latinoamericana fue paralelo al de nuestras sociedades. Durante el período colonial ella fue la matriz formadora del clero y de las élites letradas que integraron la capa dirigente del colonialismo monárquico como una intelectualidad mediocre y reaccionaria. Luego de la Independencia pasa a cumplir la misma función, formando letrados de mentalidad impregnada de juicios anticlericales y antirrealistas, pero siempre leal a los intereses de las clases dominantes. (Ribeiro, 2006: 18)

Según el autor brasileño, Abya Yala importó, desde el período de colonización, un modelo universitario europeo. Y por mucho que invirtamos en investigación, dentro y fuera de la universidad, seguimos importando modelos extranjeros que apenas ilustran, con ejemplos locales, el discurso del saber que cultivan. En este sentido podemos afirmar que la monocultura del saber denunciada por Santos (2006) es una monocultura del Norte –en referencia a las epistemologías del Sur, del mismo autor– que el Sur copia. En otras palabras, es una monocultura de los países más ricos que reproducen las naciones en desarrollo o sub-

desarrolladas, en lugar de buscar sus propios modelos. En palabras de Ribeiro (2006: 51): “La búsqueda de soluciones para problemas concretos se redujo a la repetición de fórmulas alcanzadas afuera, frecuentemente importadas junto con la maquinaria, como normas de operación”.

En este sentido, la escuela y la universidad han servido para mantener la monocultura del saber, así como para perpetuar un tipo de pensamiento y poder, que apuntan al dominio de las otras clases. Por esta razón, nuestros procesos de formación no cambian. Lo que encontramos en las escuelas es un tipo de educación que solo se ocupa de llenar las cabezas de los estudiantes con contenidos que, en la mayoría de los casos, no tienen nada que ver con sus vidas y contextos, con temas que no proponen cambios en la racionalidad vigente. Freire (1987: 58) denomina a este tipo de educación como educación bancaria:

Desde la visión “bancaria” de la educación, el “saber” es una donación de aquellos que piensan que son sabios para aquellos que piensan que no saben nada. Donación basada en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la ignorancia absoluta, según la cual esta siempre se encuentra en el otro.

El texto de Freire, originalmente escrito en 1970, ciertamente sirvió de inspiración para el pensamiento de Santos (2002), cuando este habla de un saber hegemónico (monocultura del saber), así como cuando discurre sobre este tipo de racionalidad que produce no-existencias, a partir de la descalificación del otro, haciéndolo invisible, ininteligible o desechable. La inexistencia también la señaló Freire (1987: 50) cuando dice que los oprimidos, al escuchar tanto: “[...] que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, quienes no producen en virtud de todo esto, terminan convenciéndose de su ‘incapacidad’”.

En contrapunto a este pensamiento, Santos (2002: 250) dice que “[...] no hay ignorancia en general ni conocimiento en general. Toda la ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular”.

¿Cuántos de nosotros, en diferentes entornos educativos formales, no nos preguntamos al respecto de lo que aprendemos? ¿Para qué eso? ¿Por qué? Según Ribeiro (2006: 25):

En verdad, el tipo de cultura que se cultiva y difunde en nuestras universidades, poco o nada tiene que ofrecer a la gran masa de la población. Su verdadero carácter es el de un saber humanístico, enfermo de erudición, un saber cientificista simulatorio que saca más provecho del prestigio de la ciencia que de lo que contribuye para su desarrollo; de un saber político relleno de contenidos ideológicos espurios y alienantes.

Analizando lo anterior, y de acuerdo con Santos (2013), la universidad de hoy está pasando por tres crisis que son producto de las contradicciones en la relación entre esta y el poder hegemónico:

La primera contradicción, entre conocimientos ejemplares y conocimientos funcionales, se manifiesta como una crisis de hegemonía. [...] La segunda contradicción, entre jerarquización y democratización, se manifiesta como una crisis de legitimidad [...] la tercera contradicción entre autonomía institucional y productividad social se manifiesta como una crisis institucional. (Santos, 2013: 375)

El autor también dice que es:

[...] socialmente perceptible que la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e incluso la destrucción de una gran cantidad de conocimiento no científico y que, con eso, contribuyó a la marginación de los grupos sociales que solo tenían estas formas de conocimiento a su disposición. En otras palabras, la injusticia social contiene una injusticia cognitiva en su núcleo. (Santos, 2013: 472)

En una nota al pie, Santos (2013: 472) habla más sobre esto: “El vínculo recíproco entre la injusticia social y la injusticia cognitiva será una de las ideas que encontrarán más resistencia dentro de la universidad”. Según el autor, esta idea es la causa de lo que él llama “[...] epistemicidio cometido contra los saberes locales, laicos, indígenas y populares, en nombre de la ciencia moderna” (Santos, 2013: 472). Hubo, por parte de la universidad, una negación de los demás saberes no hegemónicos.

Sin saber lo que somos y aun consumiendo la historia hecha para nosotros, la colonialidad del saber continúa sometiendo cabezas y voluntades. Nuestras poblaciones consumen diariamente una gran cantidad de información que introduce conocimientos que perpetúan los poderes hegemónicos. Toda esta información no solo llega a través de escuelas y universidades; los medios de

comunicación llenan de datos las cabezas de nuestras poblaciones. Por lo tanto, además de difundir solo un tipo de conocimiento, impone una y solo una forma de ser.

Colonialidad del Ser

Este tipo de colonialidad es uno de los más sutiles y efectivos. Después de llenar las mentes de las poblaciones oprimidas, el trabajo de alienación continúa hasta que las personas pierden su ser y adquieren el ser que la cultura globalizada ha configurado para todo el mundo. Ya no queremos ser nosotros mismos; posiblemente, es difícil decir quiénes somos. Pero el ser que la modernidad, a partir de la colonialidad del ser, impuso es muy conocido y deseado por nuestras culturas modernas.

Está claro que los comportamientos culturales y sociales que tenemos en nuestros países pretenden ser muy similares a un modelo europeo y norteamericano. La formación cultural en nuestros países ha negado las formas de las poblaciones originarias de estas tierras y ha borrado cualquier manifestación que intentara acercarse a estas formas, estéticas y poéticas. Paulo Freire (1987: 86) tiene un concepto que define muy bien este mecanismo: “[...] la invasión cultural es una penetración hecha por los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiéndoles su visión del mundo, mientras que obstaculizan su creatividad al inhibir su expansión”.

Restringir la creatividad de las personas les hace esperar lo que se crea allá afuera para el consumo cultural. Ni las manifestaciones artísticas ni estéticas ni las formas de comportamiento son originales, ni mucho menos autóctonas o locales. Todas estas manifestaciones buscan parecerse a lo que se crea en Europa y los Estados Unidos. Porque

[...] en la medida en que las personas invadidas se reconozcan a sí mismas como “inferiores”, necesariamente reconocerán la “superioridad” de los invasores. Sus valores se convierten en la pauta de los invadidos. Cuanto más se acentúe la invasión, alienando al ser de la cultura y el ser de los invadidos, más querrán parecerse a ellos: caminar como ellos, vestirse a su manera, hablar a su manera. (Freire, 1987: 86)

La cultura que invadió nuestras sociedades no solo es ajena a nuestros comportamientos, creencias, estéticas y cosmovisiones, sino que también es totalmente castradora y dicotómica con respecto al cuerpo y su concepción social, cultural y ética. La relación con el primer territorio, que es el cuerpo, establecida por el mundo moderno, comienza a estructurar las relaciones políticas, sociales y espirituales. En muchas sociedades, el “cuerpo moderno” es tan nocivo que las guerras y los conflictos no se detienen y su continuidad a menudo depende de la falta de reconocimiento de la raíz del problema.

David Le Breton (2002), en su análisis antropológico de las raíces del cuerpo moderno, viaja a través de la historia y los pensadores del siglo XVIII, que dividen nuestro ser, haciendo un buen trabajo del que se aprovechó el capitalismo. El cuerpo dividido elimina el ser popular y carnavalesco tanto en las culturas europeas como en las sociedades americanas, que no solo serán extirpadas del ser a través de la concepción del cuerpo, sino que también se alienarán para adaptarse al nuevo proceso de colonia y al creciente capitalismo.

El autor francés (2002: 8) dice que “cada sociedad esboza, dentro de su visión del mundo, un conocimiento singular sobre el cuerpo”. Para la naciente modernidad europea, este “conocimiento” del cuerpo de cada una de las sociedades dominadas generaba la imposibilidad de tener un control absoluto del territorio. Sabían que para dominar las colonias era necesario borrar este conocimiento e instalar otro. Por lo tanto, instalaron la idea de que el cuerpo es el lugar de censura, el recinto objetivo de la soberanía del ego, un cuerpo que sirve solo para efectos bioquímicos y reproductivos, ya que el ser humano ya no está en el mismo nivel de los otros seres en este mundo, sino que es el centro, con una mirada completa y primordialmente racional.

El cartesianismo (Maldonado-Torres, 2007) proporciona la estructura filosófica para argumentar la posición del hombre moderno. Con su teoría, garantiza los objetivos de los colonizadores y capitalistas. El contundente dualismo entre cuerpo/mente forma una relación que contribuye a la racionalidad esquizofrénica y al desprecio por todas las manifestaciones del cuerpo, desde las orgánicas (sudor, orina, lágrimas, sangre, etc.) hasta las emotivas y sensoriales.

El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2007: 19) explica tres dimensiones del cartesianismo que permiten mantener un pensamiento y praxis modernas hasta hoy:

Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno.

Por lo tanto, se deja de lado que “la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo” (Le Breton, 2002: 9). Le Breton presenta su visión del cuerpo con el apoyo de diferentes culturas originarias que no separan el cuerpo del sujeto. El autor (2002: 13) afirma:

Las representaciones sociales le dan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad [...] El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma.

Le Breton también declara que la noción del cuerpo es problemática y difícil de decidir porque, a pesar de que “el cuerpo parece algo evidente, finalmente nada es tan incomprensible como él” (2002: 14) y por esa razón permanece solo como el recinto del sujeto. En este punto aparece la noción moderna del cuerpo, que “es un efecto de la estructura individualista del campo social” (2002: 19). Por lo tanto, esta definición dividirá aún más las sociedades de la América originaria. Si antes la relación con el cuerpo era holística desde lo espiritual a lo político, comenzará a separar no solo a los individuos de sus subjetividades, sino que también dividirá a las comunidades y romperá las organizaciones.

Con esta fragmentación, el cuerpo comienza a funcionar como un límite fronterizo que delimita la presencia del sujeto separándolo del cosmos, de los demás y de sí mismo (p. 22). Esta separación es inconcebible para muchas culturas originarias que aún existen hoy y que han logrado luchar contra la fuerte influencia

de la cultura occidental. Sus manifestaciones, que están marginadas en nuestras sociedades, se ven desde el nombre de culturas populares, como las nombra el autor (p. 23). Estas sociedades presentan la vinculación del cuerpo con el ser. El ser es cuerpo y no es posible pensarlo como un objeto o posesión, mucho menos como algo separado del ser. “El hombre es un cuerpo, nunca es algo diferente de sí mismo [...] el acto de conocer no es producto de una inteligencia separada del cuerpo” (p. 24). En este sentido, Le Breton concluye que “el cuerpo de la modernidad es el resultado de un retroceso de las tradiciones populares” (p. 23).

No sabemos lo que somos; no nos conocemos a nosotros mismos. Solo sabemos cómo es nuestra cara, porque fue el símbolo marcado para aportar nuestra singularidad y eso nos coloca en el lugar dado por el mundo racista moderno. El resto del cuerpo está censurado. Transformado en un objeto, es una posesión del humano que permite la existencia, pero con la muerte esa posesión desaparece. La palabra cuerpo está formulada, entonces, como un fragmento autónomo de la humanidad, como un objeto anatómico listo para la creciente empresa de la medicina, que estandariza todos los cuerpos, borrando sus contextos y sacrificando comunidades enteras solo con el propósito del “conocimiento científico”.

El contacto colonizador de los europeos con Abya Yala, además de imponer un cuerpo moderno, designa a nuestra existencia como salvaje y a nuestros pueblos como bárbaros, situándose ellos como superiores, como los civilizados. De esa manera, el diálogo desaparece. No es posible establecer una relación justa o equilibrada cuando la posición en relación con el otro es de ilegitimidad, descalificación y subestimación completa.

Maldonado-Torres (2007: 19) define la colonialidad del ser a partir de esa relación no dialógica.

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad.

La negación de los individuos, antes del colonizador, impone esta misma negación a los mismos individuos. La colonialidad del ser simplemente empuja a

las personas a querer ser el otro, como ya ha sido analizado desde el concepto de “invasión cultural” del pensador Paulo Freire. Sin embargo, esta invasión se complementa con una dependencia creada. No solo quiero ser blanco, también necesito de él para ser blanco.

Frantz Fanon (2008: 94) desarrolla maravillosamente el concepto de esta relación que permite mantener el control en manos de las hegemonías blancas, patriarcales y capitalistas.

[...] Empiezo a sufrir por no ser blanco, ya que el hombre blanco me impone discriminación, me convierte en un colonizado, me extirpa cualquier valor, cualquier originalidad, quiere que sea un parásito en el mundo, que es necesario que acompañe el mundo blanco lo más rápidamente posible [...]. Entonces, simplemente trataré de hacerme blanco, es decir, obligaré a los blancos a reconocer mi humanidad.

El sufrimiento relatado por Fanon es causado por todo el entrelazamiento de colonialidades que otorgan a los grupos colonizados una existencia fatídica. La explotación, el dominio y la violencia que nuestros pueblos tienen que soportar, hacen que se odien a sí mismos por lo que son o mejor dicho por ser, sin saber, lo que las élites les asignaron. El mundo blanco siempre será el sueño que nunca se alcanzará, ya que estas hegemonías garantizan el mantenimiento de ese sueño y aseguran su imposible cumplimiento. Nuestros pensamientos están profundamente alienados ya que los pueblos oprimidos y colonizados difícilmente reconocen nuestra existencia popular, oprimida y explotada, que es negada. Por lo tanto, continúan deseando el sueño blanco, sin saber que es el que causa sufrimiento.

La naturalización de la explotación, la violencia y la opresión contribuye a la perpetuación del estado colonial. El ser está modelado de tal manera que su explotación y el lugar que ocupa en este mundo se sientan normales. La situación de guerra en muchos de nuestros países (Colombia es el mejor ejemplo de esto) se normaliza hasta el punto de permitir muchas agresiones y abusos. “En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra” (Maldonado, 2007: 22). Nuestras poblaciones viven en un constante estado de acoso, pánico e inseguridad. Esto debilita el espíritu y asusta la voluntad hasta el punto de abandonar cualquier sentimiento revolucionario, cualquier necesidad

de transformar la estructura social o de “tomar conciencia de una nueva posibilidad de existir” (Fanón, 2008: 95).

Si se valoraran las formas de nuestras culturas locales y los tipos de organización económica, social y cultural de nuestros pueblos se reconocieran como válidos, la lucha por ser blanco ciertamente terminaría. Entonces, otra lucha comenzaría para liberar a nuestros territorios del poder blanco y patriarcal, una batalla que ya se está librando en Ecuador, Bolivia y Venezuela, entre otros países.

Colonialidad del Género

Además de la explotación, el racismo y la xenofobia que padecen nuestros pueblos todavía existe una opresión adicional que nuestras poblaciones han sufrido. Es la violencia, sumisión, negación, ocultamiento, descalificación y explotación que las mujeres, los niños, los ancianos y las personas con orientación sexual no heteronormativa hemos sufrido en nuestra existencia en esta parte del mundo.

En las condiciones de colonialidad de nuestros países del sur, entendemos e incluso podemos comprender las explotaciones que, en términos generales, soportan nuestros pueblos. Sin embargo, al no ver el problema de una forma general, nos damos cuenta de la marcada diferencia que existe entre las violencias sufridas por una mujer negra en comparación a un hombre negro, o una mujer indígena en relación con un hombre indígena. Históricamente, las mujeres han tenido que soportar las consecuencias de las guerras. Al final, en todas las guerras, son las mujeres las que sufren el lado más cruel de los actos violentos y los abusos indiscriminados. Además, la figura femenina siempre es blanco de otras formas de violencias no bélicas. El cuerpo de la mujer es notablemente más acosado y violentado, tanto en los medios de comunicación como en los discursos modernos, políticos, religiosos y sociales.

Aunque la lucha contra el patriarcado ha obtenido victorias muy significativas en todo el mundo, los territorios del hemisferio sur del planeta han tardado en enterarse de los avances realizados por las mujeres en otras partes del mundo; los avances de las mujeres blancas no llegan a nuestras poblaciones. Pero puede que no sea necesario aferrarse a los avances del feminismo blanco, porque la lucha que las *abyayaleras*, las asiáticas y africanas tienen que trabar,

sin duda, debe librarse de otra manera, tal vez como lo han hecho varias mujeres indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, reconocemos que es necesario saber qué están haciendo otras poblaciones.

Aunque nuestros compañeros o coterráneos han sufrido innumerables abusos, no es posible compararlo con la intensa opresión que las mujeres han tenido que soportar desde la colonización de nuestras tierras. Incluso en la mayoría de las situaciones, los hombres afrodescendientes e indígenas han sido cómplices e incluso autores de las violencias contra las mujeres.

La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tranzas-ron para conservar cierto control sobre sus sociedades. Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad. (Mendoza, 2014: 94).

A pesar de tales críticas, la negación y la subordinación a las que estamos sometidas las mujeres son evidentes. La presencia de este tipo de colonialidad (de género) en el análisis decolonial se debe a la insistencia de las feministas e intelectuales de Abya Yala en el sentido de que fuera reconocido como otro foco de batalla. Varias posturas del G-M/C son criticadas por ser consideradas machistas, logocéntricas y jerárquicas.

La feminista argentina María Lugones llama la atención de los intelectuales *abyayaleros* sobre las luchas que diferentes grupos de mujeres están librando en el continente. Estas luchas no son teorizadas ni apoyadas por la academia, que, en contrapartida, analiza, difunde y publica las luchas de izquierda, alternativas o progresistas lideradas por los hombres del continente. Además, Lugones llama la atención sobre la incapacidad de los teóricos decoloniales para ver que, en el significado mismo del género, se inscribe la idea de un dimorfismo sexual o biológico (la dicotomía hombre-mujer), así como la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 30).

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colo-

nialidad del género; [...] Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. [...] Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías [...]. (Lugones, 2014: 57)

La perspectiva de la decolonialidad a partir del género busca las raíces de la opresión de las mujeres en nuestro continente. Sabemos, por el análisis de la colonialidad del saber, que gran parte del conocimiento de las poblaciones originarias pueden traer luz para encontrar alternativas a las violencias que sufren las mujeres. Estos estudios investigan tipos de relaciones no patriarcales que se pueden practicar en las sociedades actuales. Estas investigaciones se basan en evidencias que muestran que algunas organizaciones sociales indígenas no tenían una estructura patriarcal, pero las poblaciones la asumieron como resultado de la relación con los colonizadores.

Las mujeres indígenas mayas, que tienen diferentes posiciones sobre el feminismo y la relación patriarcal y colonial, buscan formas de luchar contra el machismo que viven en sus sociedades.

Respecto a las situaciones opresivas, como la violencia, que podrían estar viviendo las mujeres indígenas, opinan que esta problemática puede entenderse como herencia de la colonización misma que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas en detrimento de las mujeres. Pero, pese a existir, no puede vedar la posibilidad de indagar en las prácticas 'propiamente' mayas. (Cumes, 2014: 243)

Las luchas no son solo contra los hombres de la misma comunidad, sino también contra otros poderes que influyen en los comportamientos de esta cultura. Ellas deben luchar contra los machismos y el capitalismo patriarcal impuesto en sus vidas y también contra el modelo occidental de ver el mundo de las ONG, las feministas y las organizaciones sociales que desconocen las prácticas, costumbres y, aún más, la cosmología maya, siendo este un problema más a enfrentar. Por ejemplo, las feministas blancas y occidentales ven muchas formas de relacionarse entre las mujeres y los hombres mayas como machismo, interpretándolas como signos de desigualdad y opresión. Sin embargo, para las cultu-

ras indígenas, tienen un significado diferente. Los ojos occidentales no pueden alejarse de la forma moderna de sus existencias, evitando que se reconozcan otras formas de relacionamiento y creando juicios que no entienden la visión del mundo maya.

Esta falta de entendimiento presiona las luchas de las mujeres. Con un comportamiento moderno de querer estandarizar todas las prácticas, las organizaciones de apoyo estatales o internacionales obligan a estas comunidades a tomar posiciones que, muchas veces, son contrarias a sus creencias. Algunas organizaciones de mujeres mayas “han asumido la categoría de género por imposición de la cooperación internacional. Esto habría venido a irrespetar la autonomía de las organizaciones” (Cumes, 2014: 241).

Así, la decolonialidad del género provoca revisiones constantes, complejas y profundas en las formas en que se entrelazan las relaciones no patriarcales, capitalistas y modernas. Estas últimas están tan inscritas en nuestras vidas que a menudo son casi imposibles de detectar y, por lo tanto, de combatir. Por esta razón, la necesidad de crear diferentes feminismos es una de las contribuciones que las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes han dado en el camino de la descolonización y la liberación de nuestras tierras.

Ya está claro, bajo el marxismo, que los métodos de lucha deben ubicarse en sus propios contextos, y las teorías que provienen de otras latitudes, modificadas de acuerdo con los comportamientos locales. Esto ocurre de una manera muy llamativa con los feminismos. Las luchas de las mujeres blancas, en la primera ola feminista, ni siquiera eran comparables a las luchas de las mujeres de Abya Yala. Los tipos de opresión de unas y de otras eran tan diferentes que los métodos difícilmente podrían ser trasladados. Con la segunda ola, las mujeres norteamericanas afrodescendientes comienzan a colocar en el debate público la necesidad de reconocer las diferencias entre las opresiones vividas por las diferentes poblaciones femeninas.

Los estudios interseccionales abordaron las luchas desde la comprensión de las especificidades de cada contexto y de cada sujeta.

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra. [...] las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría ‘mu-

jer' y bajo las categorías raciales [...]. A pesar de que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. [...] Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. [...] La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término 'mujer' en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones, 2014: 61)

Los feminismos decoloniales hacen su tarea de reinterpretar la historia de una manera crítica de la modernidad, no solo por su androcentrismo y misoginia, como lo hizo la epistemología clásica del feminismo, sino también por su carácter intrínsecamente racista y europeo (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 31). Estos feminismos no solo apuntan a la liberación de las mujeres, sino que también reconocen a todos los demás seres que no son hombres y que han sido violentados por el poder patriarcal y capitalista. Estas luchas proponen una visión del mundo menos masculina y más femenina, buscando un cambio de la energía fuerte, abrumadora, dominante, guerrera y destructiva por una forma dialógica, cariñosa, fluida, suave, lenta y sobre todo reconocedora del mundo sensible tanto entre humanos como con la naturaleza y los otros seres.

La noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido. Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación –o pueblo, o autonomía indígena- la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al "otro" y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes (Rivera, 2006: 12).

Pedagogías Decoloniales

Los estudios decoloniales poseen diferentes enfoques. Para esta investigación en particular, me interesa lo que concierne a las pedagogías y la propuesta sobre los tránsitos de los saberes que se proponen desde esta perspectiva. A continuación, daré una descripción básica sobre el tema.

Podemos observar las colonialidades descritas anteriormente como focos de lucha que, desde diferentes escenarios y con diferentes procesos, tienen lugar en Abya Yala. Pero, como se afirma en la colonialidad de género, cada lucha debe ser vigilada constantemente ya que los vicios del capitalismo y del patriarcado continúan dominando muchos de nuestros comportamientos y decisiones. Debido a esto, las luchas tienen que estar en un estado constante de formación. No es suficiente lograr pequeñas victorias si el siguiente paso no es evaluar el proceso. En este análisis, es necesario tener un proceso de pensamiento, investigación y tentativa para que nuevas formas puedan enriquecer las reivindicaciones en cuestión.

La intelectual Catherine Walsh (2013) cuestiona cómo pensar y ejecutar prácticas de transformación frente al momento político actual. Preocupación muy pertinente en nuestro continente, que en los últimos quince años ha pasado por cambios muy importantes. Cambios que van desde el rescate de la autonomía de muchas naciones *abyayaleras* hasta la pérdida total de soberanía de los pueblos y las luchas emancipatorias. En las últimas décadas, los gobiernos de los países de Abya Yala han realizado valiosos avances a favor de la equidad, del reconocimiento de las ancestralidades y la diversidad de las culturas, de la lucha contra la pobreza y la garantía de servicios básicos para la población. Sin embargo, en estas mismas décadas, también hemos visto que, en varios casos, muchos de los derechos conquistados se han perdido. Países como Argentina y Brasil, debido a diferentes circunstancias, perdieron la autonomía lograda y volvieron a estar bajo el control de los intereses del capitalismo global. En términos generales, el Abya Yala de la década de 2000 ha estado perdiendo fuerza con el tiempo hasta nuestros días. Hay países que han logrado mantener su soberanía, pero la política neoliberal y la derecha radical y evangélica han consumido a nuestros Estados.

En vista de lo anterior, la pregunta de Walsh es más que pertinente, ya que los pueblos de Abya Yala lideraron luchas que hoy parecen difusas. ¿Qué pasó con

los proyectos revolucionarios de Venezuela y Ecuador? ¿Cómo mantener las políticas sociales y populares al mismo tiempo que los gobiernos son neutralizados por los poderes del capital, el extractivismo y la globalización? ¿Cómo podemos continuar con los estados nacionales que se fundaron con la idea de una identidad nacional que hoy, después de reconocer las diversidades en cada rincón de este continente, no sabe cómo lidiar con la demanda de transformación que implica este reconocimiento?

Para algunos movimientos, comunidades e intelectuales indígenas y afrodescendientes, especialmente de la región andina, la caracterización es de momentos simultáneos de avance y retroceso, momentos todavía concebidos — en el horizonte actual y de larga duración— como luchas de descolonización, luchas que aún requieren el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje, la acción, creación e intervención. (Walsh, 2013: 24)

Muchos de los errores cometidos por los países *abyaya* que lograron cambios importantes en la política fueron la repetición de patrones del mundo occidental y moderno. Es decir, hacer cambios en la forma, pero no en el contenido. Continuaron con procedimientos rígidos, uniformes, únicos y estandarizados. Mantuvieron una visión de la existencia completamente racional, es decir, una existencia que negó los campos del ser y la naturaleza. Cuando el llamado más profundo de los pueblos de Abya Yala era de “movimientos de teorización y reflexión, movimientos no lineales sino serpentinos, no anclados en la búsqueda o proyecto de una nueva teoría crítica o de cambio social, sino en la construcción de caminos —de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido u horizonte de(s)colonial”. (Walsh, 2013: 24)

Aunque las transformaciones que tuvieron lugar en el continente han respondido a las reivindicaciones con respecto a la diversidad, los saberes de las poblaciones marginadas históricamente han sido negados y no vistos como nuevas posibilidades de organización y reestructuración social. No tenemos una práctica decolonial a nivel macro político. Sin embargo, las experiencias puntuales observadas en el continente son una referencia valiosa para este tipo de práctica.

El Estado mexicano tiene municipios autónomos en el interior del país, liderados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el EZLN. A partir de 1994, el EZLN comenzó proyectos de gobernanza llamados Juntas del Buen Gobierno

(JBG), utilizando la sabiduría indígena como base para varias de sus metodologías. En las JBG, los derechos a la salud, la educación, la alimentación, la tierra y la vivienda están garantizados. El EZLN ha demostrado cómo el alejamiento radical de los comportamientos capitalistas da espacio para el florecimiento de otras formas de organizarse y vivir.

Hemos aprendido cómo resolver nuestros problemas, cómo hacer acuerdos con otras organizaciones y autoridades, y también con nuestras comunidades, durante este tiempo se ha aprendido mucho cómo gobernar en cada municipio y hemos visto que así [sic] no es fácil que nos corrompan los malos gobernantes, porque hemos aprendido rotativamente nuestra forma de gobierno con la experiencia de todos y con la guía de la vigilancia. [...]

Las ventajas que vemos: todos fuimos gobiernos, no tuvimos algún líder, fue un gobierno colectivo, así entre todos nos enseñamos lo que cada uno sabe, hay una distribución equitativa [sic] en los proyectos [...]

Dentro de la junta del buen gobierno, no necesitamos traductor de diferentes lenguas, así puede llegar cualquier persona sea tzeltal, tzotzil, tojolabal y castellanos podemos entendernos con nuestra propia lengua... Éstos fueron los avances que nosotros hemos visto y sentido en un año de las Juntas de Buen Gobierno. (Subcomandante Insurgente Marcos, 2004)

Peleas como estas son el mejor escenario para aprender. Los espacios que subvierten las realidades que se han impuesto y se arriesgan a implementar otras formas de relacionarse con el poder, el conocimiento y el ser, tienen mucho que decir y tenemos mucho que aprender. Hay un resurgimiento que tiene la cualidad de ponerlo todo en duda. Este espacio de incertidumbre es de una enorme riqueza, lo que permite un ejercicio pedagógico en todos los aspectos de la vida. Pensar lo decolonial pedagógicamente y pensar lo pedagógico decolonialmente (Walsh, 2003) puede ser una clave para la transformación de nuestras sociedades y el camino para darle continuidad a las luchas por más tiempo.

Por lo tanto, los estudios decoloniales no solo identifican los problemas que tenemos como sociedades colonizadas, manipuladas y dominadas por intereses oligárquicos y capitalistas. También muestran caminos de prácticas que permiten la transición de la teoría a la praxis, un movimiento que debe realizarse continuamente.

Insistir en la construcción e implementación de una pedagogía con perspectiva decolonial ayudaría a disminuir la enorme brecha que existe entre la academia y las comunidades. También alentaría cambios, tanto en los programas universitarios como en sus metodologías. La relación constante con los contextos de cada curso enriquecería las posibilidades de nuevos pensamientos respaldados por las sabidurías populares que no ingresan a la academia. Conocimientos que han demostrado, en diversos escenarios, que articulan muy bien la solución de los problemas con respeto a la naturaleza y con el afecto entre los grupos de humanos que existen hoy en día. Estas nuevas relaciones derribarían las paredes de las aulas y los campus. La calle, el parque, el campo, los ríos, las playas, las montañas serían los nuevos espacios de aprendizaje. Estos lugares tendrían una frecuencia constante de visitas, y no esporádica como sucede hoy. Estos espacios deberían funcionar con el apoyo continuo de los estudiantes. Por lo tanto, tendríamos un trabajo en dos direcciones: los que siguen el proceso y aprenden con él y los que ofrecen sus conocimientos y, por lo tanto, obtienen ayuda en su trabajo. Quizás esto se refiere a las prácticas de enseñanza del tipo maestro/aprendiz. Pero este “maestro” no necesariamente tiene que ser una persona, un individuo; puede ser una comunidad entera que, a través de procesos de cambio y revolución, puede compartir sus experiencias que pueden convertirse en formas de aprender un oficio, trabajo o profesión.

Las pedagogías pensadas así no son externas a las realidades, subjetividades e historias vividas de los pueblos y de la gente, sino parte integral de sus combates y perseverancias o persistencias, de sus luchas de concientización, afirmación y desalienación, y de sus bregas —ante la negación de su humanidad— de ser y hacerse humano. (Walsh, 2003: 31).

Crítica a lo decolonial

Después de casi 20 años de reflexiones bajo el título de decolonial, se han hecho muchas críticas en relación al comportamiento de los principales pensadores del grupo. Parece pertinente describir estas críticas, con el fin de evidenciar los errores que se están cometiendo, de modo que puedan superarse y por lo tanto

poder fortalecer el pensamiento y la práctica. Mirar las teorías y las propuestas desde un punto de vista crítico también permite prácticas analíticas que evitan las contradicciones entre el discurso y la práctica.

Una crítica muy frecuente a lo decolonial es la falta de apertura a las teorías y lenguajes sobre género. Como se discutió en el tema anterior, la colonialidad de género fue una propuesta que se incluyó en el análisis del pensamiento decolonial a causa de las intelectuales que pertenecían al G-M/C. La inclusión no fue fácil ni rápida. Y aunque actualmente existe una conciencia del tema de género entre quienes comparten la propuesta decolonial, todavía es necesario dar más espacio tanto a las feministas como a los textos y producciones de mujeres.

Las producciones de las feministas en la mayoría de los casos no forman parte de las bibliografías consultadas, se siguen desconociendo los grandes aportes de esta teoría y práctica política para una nueva comprensión de la realidad social. (Curiel, 2007: 94)

Incluso en cursos o textos sobre el tema, son pocas las mujeres que aparecen como autoras, referencias o ejemplos de las mismas prácticas. Esto es muy fácil de ser observado: basta con tomar cualquier libro sobre decolonialidad y contar cuántos son autores hombres y cuántas son autoras mujeres. La ausencia casi total de autoras no se debe a la falta de producción femenina. El libro *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* presenta más de 20 autoras que trabajan sobre el tema. En la introducción a la publicación, las editoras hablan sobre la dificultad de encontrar espacios para compartir lo que piensan y visibilizar las experiencias de las mujeres en las comunidades, que son valiosas para los estudios sobre el tema.

Además de contribuir a la divulgación de estas voces y pensamientos ‘otros’ del Sur, el texto busca aportar a la construcción de una genealogía feminista comprometida con la crítica a la colonialidad, que debe ser recogida no solo por el feminismo sino por la propuesta descolonial en su conjunto. Esta compilación busca responder a un vacío existente mediante la difusión de las voces que configuran parte de esta corriente que vincula feminismo y decolonialidad. (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 14)

Por otro lado, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui critica profundamente la forma en que los autores de términos como *decolonialidad*, *hibrida-*

ción, *transmodernidad* se comportan frente a la relación con el conocimiento, su difusión y la relación que la academia, que ellos representan, tiene con las comunidades que hacen, en la práctica, un ejercicio de descolonización:

[...] sin alterar para nada la relación de fuerzas en los “palacios” del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalteridad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalteridad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización. (Rivera, 2006: 5)

El análisis de Rivera aborda el error repetitivo de alejarse de las comunidades y refugiarse en la academia. Allí, se forman teorías e idealizaciones de la práctica que tienen poco o nada que ver con las realidades y luchas observadas fuera de la universidad. Además, hay una relación higiénica y poco comprometida con el conocimiento. La academia no actúa directamente en la transformación de la sociedad. Ella debería exigir un diálogo directo con los gobiernos, con el poder que le otorga la institucionalidad. Pero esto no sucede porque, en general, quienes dirigen la universidad pública son ubicados allí por el gobierno y, en el caso de la universidad privada, existe un interés en la búsqueda de capital y no en la transformación de su sociedad. Posiblemente, para esta última, es indispensable mantener el estado actual para garantizar las matrículas.

Desde una perspectiva similar, la antropóloga Elena Yehia hace un análisis muy cuidadoso, profundo y pertinente del desarrollo de los estudios del G-M/C y los compara con la “teoría del actor-red”. Sin embargo, me interesan sus análisis del pensamiento decolonial. En el texto *Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericana y la teoría del actor-red* [sic], la autora estudia los comportamientos epistémicos y hermenéuticos que los intelectuales del tema han tenido a partir de los textos producidos por ellos. Después de estudiar las dos teorías por separado, explicar sus orígenes y análisis principales, afirma que:

[...] estamos dando lugar a que resurjan las categorías modernistas por la puerta trasera y se hagan manifiestas si bien en la forma en la que la decolonialidad se funde como si fuera otro objeto de estudio diferente o mediante procesos a través de los cuales se actúa una jerarquización alternativa de conocimientos subalternos en el proceso de la teorización decolonial. (Yehia, 2007:102)

Un poco más adelante, la autora se pregunta “cómo escapar de las prácticas repetitivas por medio de las cuales se subordinan otros conocimientos” (p. 102). Al igual que Silvia Rivera, Yehia se aleja de la academia y encuentra muchos vicios en ella que no permiten otra forma de relacionarse que la moderna eurocéntrica. Las producciones de los intelectuales del grupo, en la mayoría de los casos (si no en todos), “están orientados principalmente a una audiencia académica occidental/moderna” (p. 103) y continúa epistemológicamente al mundo moderno, ya que las alternativas para una ruptura con este no pueden escapar del patrón eurocéntrico.

Ante estas dificultades, Yehia propone una nueva alternativa que me parece bastante significativa tanto en términos académicos y de luchas sociales, como en la escena artística, especialmente en el teatro:

El desafío es entonces reconfigurar nuestros propios marcos y modos de relacionamiento; de modo que podamos reemplazar el dar voz (como lo practican las tradiciones intelectuales comprometidas, la investigación acción participativa...) por escuchar (como lo inspiran otro tipo de políticas promulgadas y ejecutadas por los Zapatistas en la Otra Campaña y más generalmente por el viraje de diferentes movimientos sociales en América Latina hacia la política no representacional). (Yehia, 2001: 22)

La escucha, siempre tan importante en el quehacer teatral, es una alternativa que ha estado presente, pero que casi nunca se pone en práctica. Las academias y los intelectuales que la representan son total e intensamente hablantes. Basta con ver cualquier evento académico para darse cuenta de que no hay espacio para la escucha, pero sí espacios para los discursos, y el orador debe ser el que tiene muchos años en la universidad y que tiene mucho conocimiento acumulado. Conocimiento que viene de tres relaciones: con los libros y quizás con otros intelectuales; rara vez con comunidades. En caso de existir tal relación, es una relación jerárquica y etnocéntrica. Las comunidades no son sujetos de diálogo,

sino objetos de estudio y, por lo tanto, no tienen voz y deberían estar agradecidas por tener un intelectual que hable por ellas.

A pesar de las críticas mencionadas anteriormente, y entendiéndolas como un campo epistémico para la subversión, la propuesta decolonial sigue siendo, para mí, un camino interesante para el devenir de los pensamientos y de la acción en Abya Yala. Si logramos utilizar el pensamiento de la descolonización como una alternativa que no tiene una forma estandarizada, pero sí deseos de dismantelar los esquemas que ya fueron impuestos o de saber cómo curar la “herida colonial” (Quijano, 2010), esta propuesta conceptual y práctica fortalecería las diferentes luchas contra las violencias y colonialidades que tenemos los pueblos del sur. Las metodologías deben variar y encontrar su pertinencia según el contexto. Cada lugar, identificando sus colonialidades más profundas, sabrá cómo tiene que operar, con qué estrategias y énfasis de las luchas. Pero también existe la necesidad de una circulación de conocimientos y prácticas producidas tanto en la academia como en los territorios.

Las artes como potencia de una acción decolonial

El papel de las artes en el contexto decolonial es fundamental. Su trabajo sobre una hermenéutica del símbolo y la metáfora es urgente para nuestras sociedades que cada día son más despojadas de sus propias poéticas y estéticas. Además, nuestros pueblos tienen mucho que enseñarnos sobre cómo tener una práctica decolonial desde una mirada simbólica dirigida hacia nuestra existencia. Desde las cosmologías hasta las prácticas cíclicas de festividades y carnavales, todas presentan escenarios donde la metáfora, el símbolo, la poética y la estética son formas de lucha que estimulan la diferencia y el reconocimiento del planeta en el que vivimos, donde las jerarquías no oprimen a los demás hasta el punto de su exterminio como personas, como sujetos, como seres.

La relación con la naturaleza y el mundo solo se puede expresar a través del símbolo y de la metáfora. La humanidad pierde importancia y poder en el planeta desde la perspectiva de que es solo un pequeño grupo entre plantas, animales, minerales y el cosmos. No solo estamos luchando por una descolonización

de la humanidad, sino también de la Tierra, porque el hombre blanco no solo sometió al resto de los humanos; le hizo esto a todos los seres del planeta. Se necesitan rituales, acciones, fiestas, intervenciones para reconfigurar los lazos entre la humanidad y la naturaleza.

Entonces, desde esta posibilidad de vivir, como parte de una comunidad, que no es sólo humana, sino que es mucho más compleja, con cerros, animales, muertos y divinidades entre otras entidades, ni la estética ni la *aisthesis* nos sirven para entender este, nuestro mundo y su dinámica festiva. (Romero, 2012: 241)

Ya sea con cantos, con los rituales, o portando wiphalas, como testimonio de la presencia de los pueblos indígenas negados, las sensibilidades vitales de las fiestas en los Andes se están moviendo en direcciones descolonizadoras. (Romero, 2012: 244)

Es necesario seguir trabajando en estéticas, formas, colores que nos permitan expresar en las sensibilidades de nuestros pueblos alienados y globalizados los sentires para así hacer posible la existencia de otros tipos de relación con este mundo. Durante décadas, los y las artistas de Abya Yala han estado pintando, narrando, escenificando, danzando, cantando y creando formas y poéticas que emergen de las mismas entrañas ancestrales que se niegan a ser colonias/colonizadas. Estas prácticas de décadas luchan continuamente contra las estéticas modernas que buscan estandarizar formas, unificar sentires, negar, a través del desprecio, la diversidad estética de nuestras sociedades. Luchan contra Estados que conocen el sutil poder del símbolo, la magia infinita de la poesía, la poderosa persuasión de la metáfora. Nuestras culturas y sus manifestaciones artísticas han sido fuertes armas contra la colonialidad.

Las estéticas de re-existencia son las del descentramiento, las de puntos de fuga que permiten visualizar escenarios de vida distintos, divergentes, disruptivos, en contracorriente a las narrativas de la homogeneización cultural, simbólica, económica, socio-política, las que se ubican en las fronteras donde a la institucionalidad le cuesta cooptar las autonomías que se construyen y en esos espacios liminares en que el poder se fractura y deja ver las fisuras de su propia imposibilidad de realizarse plenamente. (Achinte, 2012: 292)

Las emociones, las artes y los procesos simbólicos de nuestros pueblos merecen un mayor reconocimiento en el programa decolonial. Pero depende de nosotras, artistas, fortalecer esta mirada. Son nuestras acciones artísticas, políticas, estéticas, liminares las que pueden contribuir con herramientas significativas para una praxis epistémica de las luchas contra la colonialidad, el modernismo, el patriarcado y el capitalismo. Sobre esto, incluso si el reconocimiento tanto de la academia como de la sociedad sea mínimo, ya hemos hecho mucho. No solo las artistas, sino también, y aún más, las poblaciones de Abya Yala que, desde la música, la danza, la imagen y las acciones poéticas y estéticas, han fortalecido las formas de lucha que van mucho más allá de las armas occidentales.