

# ¿INTERCULTURALIDAD Y (DE)COLONIALIDAD? GRITOS, GRIETAS Y SIEMBRAS DESDE ABYA YALA<sup>1</sup>

*Catherine Walsh*

A Paulo Freire

## **Aperturas**

Dedico este texto a Paulo Freire, amigo, colega, compañero, abuelo-guía ancestral. En los años 80 tuve el privilegio de trabajar, pensar-luchar y co-enseñar a su lado. Juntos en esos años, y con otros y otras colegas, formamos la primera red de pedagogía crítica en los Estados Unidos cuyo legado permanece hasta hoy.

Recordar a Paulo es especialmente significativo en estos momentos ante el intento, supuestamente de la red informática SERPRO del gobierno federal brasileiro, de desprestigiar y difamar su nombre, legado y biografía en Wikipedia, acto que ocurrió el 28 de junio de 2016.

“No hay una educación neutra”, decía Paulo. A partir de esta afirmación, podemos así argumentar que el acto arriba mencionado conjuntamente con los intentos del movimiento “Escola sem partido” de despolitizar y desideologizar la educación brasileira -lo que este movimiento llama la educación sin indoctrinación política y de género-, tampoco son neutrales. Al difamar el nombre y legado de Paulo, y a la vez dismantelar las ganancias de los derechos y las políticas culturales de los últimos años (incluyendo, por ejemplo, la enseñanza de la historia de África y Afro-Brasil y el establecimiento del sistema de cuotas en la educación superior) es re-instalar la colonialidad del poder. Los ataques a Paulo son ataques a todas y todos los que luchamos por una educación intercultural, democrática, descolonizadora, una educación de liberación. Esta lucha, como mostraré en este texto, sigue hoy; es una lucha en la que estoy activamente involucrada y comprometida; una lucha que siento y sentipienso, una lucha encarnada frente a la geopolítica y corpo-política del sistema de capitalismo/modernidad/colonial actual.

<sup>1</sup> Una versión resumida de este texto fue presentada como conferencia magistral en el Congreso Brasileiro de Hispanistas, agosto 2016.

Pienso y escribo desde *Abya Yala*. Así llamo a la atención a las políticas de nombrar; “América hispana” y “América Latina” son parte del peso colonial de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. *Abya Yala*, que significa “tierra en plena madurez” en la lengua de los pueblos kuna-tule originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. *Abya Yala* es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte.

Desde este territorio-lugar, exploro a continuación las luchas presentes y cada vez más emergentes hoy, que ponen en tensión el tema central de este texto: la interculturalidad y la decolonialidad. El propósito es considerar el significado de esos términos en una región donde la violencia, silenciamiento, guerra y muerte caracterizan de manera creciente la vida cotidiana. Es frente a esta realidad que hablo desde y con los gritos, pero también desde y con las grietas y siembras.

El texto está organizado en tres partes. Primero, introduzco mi entendimiento de la interculturalidad y su relación con la decolonialidad. A partir de cuatro puntos de partida, explico brevemente de dónde viene y a dónde va el concepto. Considero su significado y proyecto contemplados e impulsados “desde abajo”, con aras transformativas, y su uso actual “desde arriba” que es funcional al poder. Segundo, pregunto sobre cómo hablar de la interculturalidad y decolonialidad ante la violencia-silenciamiento-guerra-muerte actual, la situación que de manera creciente caracteriza *Abya Yala* en su conjunto. En esta parte comparto los gritos, los gritos míos que se confunden, se comunican, se mezclan y se tejen con los otros gritos; gritos desde, con, por y para la vida. La tercera parte pone en consideración la posibilidad de las grietas y siembras. Aquí pregunto: ¿cómo sembrar, cultivar y hacer crecer la interculturalidad y decolonialidad desde las grietas del orden capitalista/moderno/colonial, y cómo agrietar?

### **Interculturalidad y decolonialidad**

Hoy la interculturalidad es palabra de moda. Con su uso creciente, inclusive por las instancias del poder, preguntamos tanto por su proyecto como su significado. De

manera especial, preguntamos por sus raíces y conceptualización no desde arriba, sino desde las luchas por la transformación social, en contra de la matriz de poder colonial y hacia la construcción de condiciones de saber, ser y existir radicalmente distintas.

En su sentido crítico, la interculturalidad no apunta el problema de diversidad étnica, sino el problema de la diferencia colonial. Es decir, una diferencia ontológica, política, epistémica, económica y de existencia-vida impuesta desde hace más de 500 años atrás, y fundamentado en intereses geopolíticos y geoeconómicos, en criterios de “raza”, “género” y “razón”, y en la inherente -y naturalizada- inferioridad.

Con la instalación de lo que Aníbal Quijano ha llamado la “colonialidad del poder” en estas tierras de Abya Yala, empieza un sistema de clasificación de superior a inferior de seres, saberes, y visiones modos y prácticas de vida, a partir de las ideas de “raza”, “género” y “naturaleza”, y como parte de un proyecto civilizatorio, eurocéntrico y cristiano cuyo eje -o corazón- ha sido -y todavía es- el capital. Así se estableció una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar, razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo). De manera similar, se clasificó como bárbaro, salvaje y no-civilizado las formas originarias indígenas y africanas de concebir la naturaleza como el entretrejer integral de seres (humanos y no humanos, tangibles y no tangibles, vivos y muertos), territorio, espiritualidad, y cosmo-existencia-vida; se impuso el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación. La decolonialidad empieza en el mismo momento de la colonialidad, como manera de no solo resistir sino sostener y (re)construir.

Cuando las organizaciones indígenas en Colombia (Consejo Regional Indígena de Cauca-CRIC) y Ecuador (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador– CONAIE) asumieron la interculturalidad en los años 80 como un eje de su lucha política, tenían muy claro el problema de la colonialidad y la diferencia colonial. Ambas organizaciones significaron la interculturalidad como principio ideológico, proceso y proyecto de transformación radical del orden social, es decir de las estructuras, instituciones y relaciones de poder.

“Desde abajo” la interculturalidad y la decolonialidad caminan juntas. Más que sustantivos (que sugieren una condición estable y descriptible, y/o un punto de llegada), ambas son “verbalidades”, para usar la expresión del mexicano Rolando Vázquez. Son verbalidades porque caminan la lucha y acción tanto en contra de los patrones de poder que pretenden negar, controlar y/o dominar el ser, estar, saber, pensar, sentir y vivir,

como al favor de la construcción de prácticas y posibilidades distintas, prácticas y posibilidades “muy otras”. La interculturalidad pensada y accionada “desde abajo” siempre ha tenido una intencionalidad transformativa. Esta intencionalidad se dirige, por un lado, hacia la afirmación de lo propio, la afirmación de lo que ha sido oprimido y negado. Algunos llaman esa la “intraculturalidad”. Y por el otro lado, se dirige hacia la interrelación, realmente posible solo cuando se logra derrumbar la diferencia colonial. Por eso, la interculturalidad y decolonialidad van de la mano.

Sin embargo, la interculturalidad también es funcional al poder. Desde que emergió en los proyectos políticos de organizaciones indígenas, las instancias de poder (incluyendo el Banco Mundial, otros organismos multilaterales y no-gubernamentales, y los mismos estados de países con poblaciones indígenas grandes) empezaron a cooptar el término. Así llega a ser adjetivo de políticas y legislación, siempre con enfoque étnico y en aras de reconocimiento e inclusión y, como veremos luego, hasta en algunos casos de desterritorialización, etnocidio y fusión. Por eso mismo, me hace difícil hablar de la interculturalidad hoy. Forma parte, como mostraré a continuación, de mis gritos.

## **Gritos**

Últimamente hablo, escribo, pienso, siento -sentipienso (para usar la expresión de los hombres “hicotea” de Colombia y difundida por Orlando Fals Borda)- gritando. No es un grito que necesariamente o siempre se puede oír. No viene de un análisis académico sino de unos sentires sentidos y vividos, que nacen de la indignación, rabia, dolor y horror. De unos sentires sentidos y vividos que empezaron a rebasarse ante la desaparición de los 43 de la Escuela Normal de Ayotzinapa (en el Estado de Guerrero de México) el 26 de septiembre de 2014, los silencios cómplices al respecto en las universidades mexicanas donde estuve unas semanas después, y también las amenazas que viví a mi persona.

Son sentires que encuentra raíz, desde luego, en el contexto de Ecuador, mi lugar de vida y lucha desde hace muchos años. Allí los sentires sentidos y vividos empezaron, hace un tiempo atrás, a tornarse en gritos. Gritos de reacción, por ejemplo, a la desmantelación de la esperanza tan presente en la Constitución de 2008, la que algunas consideran la más radical del mundo por su reconocimiento de los derechos de la naturaleza, su eje transversal de buen vivir, su pluralización de ciencias y conocimientos (que incluye las ciencias y conocimientos ancestrales), y por su explícito distanciamiento de lo que el presidente Rafael Correa llamó “la larga noche neoliberal”.

El significado para mí de esta Carta Política no es casual; tuve el privilegio de participar en sus procesos pedagógicos y conceptualización, procesos que caminaron lógicas y visiones muy otras, muchas de ellas “desde abajo”, por eso mi gritar.<sup>2</sup>

Hoy en Ecuador, similar al contexto de todos los países latinoamericanos con gobiernos llamados “progresistas”, el proyecto capitalista-modernizador-extractivista está en pleno ascenso, igual que la lógica patriarcal, paternal y colonial, la criminalización de la protesta y la violencia, represión y fragmentación social. El sometimiento, despojo y eliminación de seres, saberes, y memorias colectivas, de territorios, epistemologías y espacios habitados desde donde se construye la vida, hace gritar. ¿Qué hacer -y cómo gritar- ante este proyecto, lógica y violencia y también ante el silenciamiento de un crítico pensar?

Mientras que los países neoliberales agrupados en la Alianza del Pacífico (México, Chile, Colombia y Perú), entidad que controla 52% del comercio de América Latina, apuntan el crecimiento económico, los llamados “progresistas” claman por la eliminación de la pobreza. Para ambos, el extractivismo es el medio fundamental y central. Venezuela, por ejemplo, ya pasó del rentismo petrolero al rentismo extractivista minero. En Bolivia y Ecuador, los estados designados “plurinacionales e interculturales”, y con reconocimiento de derechos colectivos y principios de protección ambiental (incluyendo el uso prioritario de agua para la vida), se dedican hoy a la megaminería. Como es sabido, no hay megaminería sin contaminación y sin conflicto social.

El modelo extractivo no es solo el principal modelo depredador de América Latina hoy, sino también el principal modelo integrador. Según IIRSA (la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana),<sup>3</sup> la mejor estrategia para integrar la región entre sí y al comercio internacional, es conectar las zonas donde se encuentran los recursos naturales, como gas, agua, petróleo, minería y biodiversidad, con las grandes ciudades y ambas con los principales mercados del mundo. No es fortuito que los territorios más afectados por la minería, el petróleo, la extracción de gas, el fracking, los monocultivos, la agroindustria y el megaturismo, son los territorios, en su mayoría, afrodescendientes, indígenas y campesinos. Son territorios donde moran

<sup>2</sup> Para una discusión de este proceso (con consideraciones también de Bolivia), véase C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya-Yala Ediciones, 2009.

<sup>3</sup> Para una descripción de IIRSA véase [https://es.wikipedia.org/wiki/Iniciativa\\_para\\_la\\_Integración\\_de\\_la\\_Infraestructura\\_Regional\\_Suramericana](https://es.wikipedia.org/wiki/Iniciativa_para_la_Integración_de_la_Infraestructura_Regional_Suramericana)

los epistemes de seres y saberes colectivos, las estructuras de memoria colectiva y de la existencia-vida, donde la naturaleza -entendida como una relacionalidad integral en el cual los seres humanos junto con los otros seres forman parte- juega un rol fundamental. Hoy la colonialidad de la naturaleza representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia-vida.

El 3 de marzo de 2016 asesinaron a Berta Cáceres, lideresa lenca y fundadora (en 1993) -junto a una docena de mujeres y hombres- del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH); Berta, luchadora incansable en contra de las empresas transnacionales y las políticas neoliberales extractivistas, luchadora por la Madre Tierra y vida. Como dijo ella en 2015 al recibir el premio Goldman del Medio Ambiente, el aparato represivo armado en Honduras protege los intereses de las empresas transnacionales vinculadas al sector poderoso económico, político y militar del país. Explicó Berta que las políticas neoliberales extractivistas han provocado un aumento de persecución y violencia, la represión, criminalización y despojo de las comunidades, al desplazamiento forzado, (citado en Hernández, 2016).

Ella fue víctima de la misma violencia que denunció, violencia que también y en la misma semana, terminó con la vida de cuatro líderes campesinos en Cauca, Colombia, y una irrisoria condena (de solo 5 años de cárcel) al asesino del comunero mapuche José Quintriqueo en Chile. Menos de dos semanas después, fue asesinado Nelson García, otro activista hondureño de COPINH.

Berta Cáceres, Nelson García, los compañeros del Cauca y José Quintriqueo son unos y una más en la larga lista que crece por día, la lista de las eliminadas y los eliminados en el proyecto-guerra en contra de la vida, un proyecto-guerra que marca las y los desechables por su condición de empobrecimiento y racialización, y por sus luchas a defender sus tierras, ríos, bosques y dignidad frente a la codicia, destrucción, explotación e intereses del capital, a lo que los y las zapatistas llaman la “hidra capitalista” (EZLN, 2015). Muchas y muchos conocemos a alguien en la lista, o a alguien que “ellos” quieren añadir. Así es de reconocer las amenazas que viven cotidianamente lideresas-luchadoras como doña Máxima Acuña en Perú (ganadora en abril 2016 también del premio Goldman) y Relmu Ñamku, autoridad Inan Lonko de la

comunidad mapuche Winkul Newen en Neuquén Argentina (quien lucha en contra de la explotación hidrocarburífera),<sup>4</sup> para mencionar solo dos entre muchas y muchos.

En Brasil los amenazados por muerte en el conflicto agrario y minero en Pará, y las luchas territoriales continuas de los Quilombolas en varios estados, también son solo unos ejemplos en este gigante país donde la violencia del capital ha aumentado bajo gobiernos del PT; ahora con el gobierno de la ultra derecha amenaza ser mucho peor. De hecho, los pactos de la “nueva derecha” en la región van a sembrar nuevos mapas de alianza al favor de capital y en contra de pueblos, territorios, y naturaleza-vida. Un ejemplo es el acuífero guaraní en la triple frontera de Argentina, Paraguay y Brasil. En agosto 2016, se anuncia el acuerdo para la instalación de dos bases militares estadounidenses en territorio Argentino, una en la Tierra del Fuego y la otra en el acuífero, lo que “responde a una estrategia militar del Pentágono para apoderarse de uno de los más grandes reservorios de agua dulce del mundo.”<sup>5</sup> Apoderarse del agua y a la vez del territorio, en gran parte territorio ancestral indígena, es adueñarse de la vida; así es hoy la violencia y el sistema de guerra-muerte del capital.

### **La vida versus el sistema guerra-muerte**

Hablar de un sistema de guerra-muerte recuerda lo que Nelson Maldonado-Torres ha llamado el “paradigma de guerra”, un paradigma “que está profundamente conectado a la producción de raza y colonialismo y la perpetuación, expansión y transformación del patriarcado” (Maldonado-Torres, 2008: 4). Este paradigma marca una forma de concebir la humanidad, el conocimiento, el orden y las relaciones sociales centrales al mundo-vida moderno. “Violencia y guerra... no son resultados contingentes de unos proyectos históricos particulares,” dice Maldonado-Torres, sino “dimensiones constitutivas de las concepciones dominantes de civilización y procesos civilizatorios” (Maldonado-Torres, 2008: 5), dimensiones-concepciones que no solo definen sino también abogan por eliminar “los otros”, ellos y ellas que disturben, amenazan y resisten esta “civilización”.

El sistema de guerra-muerte actual se enraíza en el proyecto-lógica civilizatorio-patriarcal-moderno-colonial-occidental y en su corazón de capital. Este proyecto-lógica es constitutivo del sistema guerra-muerte (en su presente y su larga duración); así pretende moldear y permear todos los modos y las posibilidades de vivir, estar, ser, saber, sentir, pensar y actuar.

<sup>4</sup> Ver Borsani y Ñamku, 2016.

<sup>5</sup> See <http://katehon.com/es/news/argentina-macri-regala-eeuu-la-tercera-reserva-de-agua-dulce-del-mundo> (visitado últimamente 8 de diciembre 2016).

Vilma Almendra (comunicadora nasa-misak de Cauca, Colombia) nos recuerda que, “con la instalación de la Conquista, de los señores de las guerras, de los comerciantes de la palabra, de los mercaderes de la vida, de los saqueadores de los bienes comunes y de mucho más” empezaron los procesos y prácticas de sometimiento, desprecio, fragmentación, despojo, violencia, guerra y muerte. Son procesos y prácticas que continúan con las actuales “estrategias del proyecto de muerte: sometimiento con terror y guerra, sometimiento con legislaciones de despojo, sometimiento con captación y cooptación de los movimientos,... sometimiento ideológico para colonizar el territorio del imaginario...para garantizar y legitimar el modelo económico del capitalismo al servicio de las transnacionales.”<sup>6</sup> Sometimiento, despojo y eliminación.

La violencia-guerra-muerte caracteriza cada vez más la realidad de Abya Yala hoy, una realidad que entre sus campos de batalla está el cuerpo de la mujer. Las violencias poco imaginables que han vivido cientos de mujeres en el territorio-región del Pacífico colombiano, incluyendo “escarmientos”, degradaciones y descuartizamientos, resaltan; mujeres eliminadas simplemente por ser mujeres y portadoras de las luchas de y por la vida (Lozano, 2016).

En una entrevista reciente, la intelectual comprometida argentina Rita Segato se refirió a la creciente “pedagogía de crueldad”. La referencia específica de Segato es al contexto de Guatemala (aunque desde luego no termina ahí) y al caso conocido como “Sepur Zarco”, donde agentes del estado en un cuartel militar de “descanso”, sometieron durante seis años (y cuando ya empezaban en este país los procesos de paz) a un grupo de 15 mujeres maya queqchies a la esclavitud sexual y doméstica, después de desaparecerles a sus maridos porque aspiraban a los títulos de su tierra ancestral (Segato en Gago, 2016). Para Segato, quien realizó el peritaje antropológico de género en el caso, “la pedagogía de crueldad es la estrategia de reproducción del sistema”.

La crueldad expresiva denota la existencia de una soberanía para-estatal que controla vidas y negocios en un determinado territorio y es particularmente eficaz cuando se aplica al cuerpo de las mujeres. Este “método” es característico de las nuevas formas de la guerra no convencionales, inauguradas en nuestras dictaduras militares y guerras sucias contra la gente, en las guerras internas, en

<sup>6</sup> Almendra en Walsh

las guerras llamadas “étnicas”, en la soldadesca asalariada de las empresas militares privadas, en el universo de los sicariatos que trabajan para las mafias, y en el accionar para-estatal de las fuerzas estatales de seguridad en tiempos de “democracia real”. Por eso hablo de una nueva conflictividad informal y de guerras no-convencionales que configuran una escena que se expande en el mundo y, en especial, en América Latina, con muchas fases. Allí, la crueldad expresiva es la estrategia, y el cuerpo de las mujeres y niños es el objetivo táctico, para alcanzar, por la ejemplaridad y truculencia, el tejido social en su centro de gravedad. (Segato en Gago, 2016: 3)

Este juicio, histórico por exponer un crimen de género como un crimen de estado, puso en escena la operación de la pedagogía de crueldad y el cuerpo de las mujeres como campo de batalla. Las condenas a 240 y 120 años de prisión a los dos militares responsables son, sin duda, hitos importantes, inclusive para resaltar “las múltiples formas de guerra que hoy se despliegan contra las mujeres, haciendo su cuerpo el principal territorio de la contienda” (Gago, 2016: 1). Además y como explica Segato,

Un aspecto muy importante de la reparación material, moral y comunitaria que ellas reclaman, entendida desde su propia perspectiva, es que el [e]Estado, a través de la sentencia ejemplar, declare y establezca públicamente su inocencia, condición indispensable para que la comunidad las reintegre y pueda reconstituirse y sanar el tejido social. Lo más impresionante fue su gran coraje todo este tiempo, sin asustarse -pues el enemigo nunca dejó de ser truculento- y sin desistir. (en Gago, 2016: 4)

Así pregunto si además de la “pedagogía de crueldad” a que fueron sometidas, ¿no ejercieron estas mujeres su propia pedagogía de resistencia-existencia de y por la vida? Con esta pregunta estoy recordando el sentido que Paulo Freire dio a la resistencia-existencia en su libro *Pedagogía de indignación*. La supervivencia física y cultural de los oprimidos y oprimidas, decía Paulo, no está enraizada en la resignación o adaptación a la lesión destructiva del ser o en la negación de vida. Más bien, está fundamentada en la rebelión en contra de la injusticia -la rebelión como auto-afirmación-, y en la resistencia física a la cual se suma la resistencia cultural, “la resistencia que nos mantiene vivos” (Freire, 2004: 61).

Enrique Dussel (2002: 436), en su pensar con Freire, resalta esta “acción-en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación” cuyo proceso ético y material y objetivo es “la *vida*”. Recordada aquí también es la re-existencia de la que habla el colombiano Adolfo Albán: los mecanismos y prácticas que procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad (Albán, 2008).<sup>7</sup> ¿No sería todo eso parte de la pedagogía propia de estas mujeres, su pedagogía de lucha -y de gritos- por la vida?

Los gritos no son solo reacciones y expresiones de susto. Son también mecanismos, estrategias y acciones de lucha, rebeldía, resistencia, desobediencia, insurgencia, ruptura y transgresión ante la condición impuesta de silenciamiento, ante los intentos de silenciar y ante, también, los silencios -impuestos y estratégicos-acumulados<sup>8</sup>. Los gritos reúnen silencios y reclaman -se apoderan de nuevas- voces secuestradas (Garzón, 2014), subjetividades negadas, cuerpos, naturaleza y territorios violados y despojados. Como bien explica Maldonado-Torres, el grito del espanto del colonizado o colonizada no es simplemente una expresión de horror y terror, puede ser entendido, así más críticamente, como una práctica e intervención (política, epistemológica, ontológica-existencial) que apunta y camina una actitud decolonial y la idea y posibilidad de decolonización.

Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” del espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. [...]Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados. [...]La orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la *actitud* correspondiente, se remiten al *espanto* y al *grito* de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad. (2007: 159-160)

<sup>7</sup> Decía Freire: “El hacer el mundo ético es una consecuencia necesaria de producir existencia humana, o la prolongación de la vida en la existencia. [...]Existencia es vida que se conoce a sí misma como tal” (Freire, 2004: 98, traducción mía).

<sup>8</sup> No es de olvidar que mientras el silenciamiento ha sido empleado históricamente como un dispositivo de disciplinamiento y dominación, el silencio estratégico ha sido parte, también a lo largo de la historia, de las prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. La estrategia del silencio así se contempla y construye en las pedagogías y pedagogizaciones “casa adentro” -de carácter político-epistémico, performativo, cultural-ancestral, cimarrón, rebelde, humanizante y afirmante (ver García y Walsh, 2016; Garzón, 2014; Haymes, 2013; y Villa y Villa, 2013)- que afinan posturas propias y colectivizan la palabra, la escucha, el saber y el hacer.

Mi grito, desde luego, no es el mismo grito de las mujeres y hombres que han vivido -que viven- la herida colonial y su entretejer de patrones de poder que racializan, empobrecen, sexo-generoizan, violan, deshumanizan y desterritorializan. No grito “por” esas sujetas y esos sujetos, no, grito “por” los pueblos o las comunidades. Ellas y ellos tienen sus propios gritos. Mi grito es parte de un espanto relacionado y relacional; es un grito frente al sistema capitalista-extractivista-patriarcal-moderno-colonial que nos está matando a todxs (aunque no necesariamente de la misma manera), frente a la desesperanza que desespera, y frente al qué y al cómo hacer (hacer pensar, hacer actuar, hacer luchar, hacer gritar) *en* y *desde* los contextos míos y *con* otros contextos y colectividades de abajo.

Tengo que desatascar el grito, hacerlo salir de mi pecho, sentir, escuchar y caminar su vibrar. Así deja de ser solo mío; empieza a mezclarse con las “sonoridades de ligazón y resistencia frente a la disminución de la vida [...], se replica [...]” (Estévez, 2016: 82). A “salir de la piel de [mi] grito. Meter[me] en la piel del mundo por [mis] poros”, como decía el martiniquense Edouard Glissant (1981/2010: 16), es ser parte de esa nosotras y nosotros que *con* y *desde* los distintos contextos “de abajo” no dejan resonar. Ya no puedo, ya no podemos, retener más la indignación y rabia, el horror y dolor ante todos estos hechos aun presentes y cercanos, ante la estrategia del proyecto-guerra de muerte que está en plena operación y con “la tormenta” que, como dicen los zapatistas, ahora nos viene encima (EZLN, 2015).

Los mexicanos hablaban hace un par de años de 150.000 muertos, 50.000 desaparecidos y 50.000 secuestrados. ¿Cuántos son hoy? Ayotzinapa ha sido borrado de las noticias, pero la lucha de lxs familiares y amigxs por encontrar rastros de los normalistas sigue sin cesar. En eso, los medios de comunicación, sin duda, son cómplices: cómplices en hacer desaparecer las luchas de vida. Algo similar ocurre al respecto de los y las zapatistas; el no estar en los medios de comunicación (incluyendo los medios “alternativos”) hace pensar que ya no existen, que su resistencia rebelde, su digna rabia, y su práctica de autonomía, libertad y pensamiento crítico ante el sistema capitalista y el mal gobierno mexicano, se han esfumado.

Pero claro, el problema no descansa allí. En México, como también y ya hace tiempo en Colombia, la guerra de muerte ha llegado a caracterizar la vida cotidiana de la mayoría, la que hace aterrorizar, espantar y callar. Esta guerra es parte de lo que algunos, incluyendo el presidente venezolano Nicolás Maduro, llaman el “capitalismo paramilitar”, una clara tendencia global del modelo neoliberal de desarrollo promocionado principalmente por América del Norte (Anaya, 2015). De hecho, es una guerra bien equipada, con su cuadrilla compleja de aparatos, armas, herramientas y actores que aunque cambian de cara, estrategia y territorio nacional, mantienen el mismo propósito y objetivo. La explica muy bien el Subcomandante Insurgente Galeano:

[...]La guerra también viene en los escudos y toletes de las distintas policías en los desalojos; en los misiles israelíes que caen sobre escuelas, hospitales y barrios civiles de Palestina; en las campañas mediáticas que preceden invasiones y juegos las justifican; en la violencia patriarcal que invade los rincones más íntimos; en la intolerancia heterosexual que estigmatiza la diferencia; en el fanatismo religioso; en los modernos mercados de la carne humana viva y sus órganos; en la invasión química del campo; en los contenidos de los medios de comunicación; en el crimen organizado y desorganizado; en las desapariciones forzadas; en las imposiciones del gobiernos; en los despojos disfrazados de “progreso”. En suma: en la destrucción de la naturaleza y de la humanidad (en EZLN, 2015: 326)

Como también he argumentado en otra parte (Walsh, 2016), es una guerra hecho proyecto cuyos efectos sobre la población llegan a radicalmente alterar -y hasta eliminar- la vida y la fábrica social. Silencios y silenciamientos extremos de individualismo e indiferencia en la gente, rupturas de tejidos comunitarios, organizativos, colectivos y a nivel de lucha política-social son solo algunas de las alteraciones que caracterizan los momentos actuales, parte también de una hegemonía ideológica y de pensamiento que está invadiendo a todas las esferas.

No es casual que las mujeres seamos parte del eje del ataque, particularmente si consideramos que son las mujeres quienes están liderando hoy muchas de las luchas en contra del sistema capitalista/heteropatriarcal/moderno/colonial, el extractivismo y la

destrucción de la naturaleza-vida.<sup>9</sup> Lourdes Huanca, lideresa campesina peruana del FEMUCARINAP, habló en 2013 sobre este liderazgo y lucha de mujeres en contra de la violación e invasión de “los territorios de nuestros cuerpos”. Para ella, esta invasión y violación (física, simbólica, cultural y territorial) tienen que ver tanto con la presencia en las comunidades de proyectos e industrias extractivistas como con los cambios que esta presencia ha impulsado en las relaciones, estructuras y dinámicas comunitarias. El incremento de alcoholismo, la fomentación de comportamientos machistas, y el uso distorsionado de conceptos cosmogónicos como dualidad y paridad hacen el juego a la superioridad del hombre y “el poder de los testículos”, dice Huanca, justificando el uso del poder masculino sobre cuerpos femeninos como “naturaleza” (en Walsh, 2015: 120).

Argumenta la filósofa, teórica y feminista decolonial María Lugones que la actual violencia hacia las mujeres y el creciente feminicidio tienen que ver con “la devaluación total del trabajo y de los cuerpos que antes producían plusvalía y ahora no valen nada” (Lugones en Hevia, 2012). La Comisión Interamericana de Mujeres informó en 2012 que el feminicidio en América Latina alcanza “niveles cercanos a los de pandemia.” Añado yo: a niveles de horror. Dependiendo del país, se estima que entre 60 a 90% de los homicidios de mujeres son feminicidios, es decir muertes de mujeres por parte de hombres que las matan por el hecho de ser mujeres. Me refiero a esas mujeres que mueren prácticamente cada cuatro días en Bolivia, cada 31 horas en Argentina, 15 por día en Brasil (5,500 al año de las cuales 60% son mujeres afrodescendientes), 54 por mes en Honduras, y en México más de 2,000 al año. En Colombia, los datos públicos reportados varían entre una mujer cada tres días a 1,351 feminicidios solo en el año entre 2014 y 2015.<sup>10</sup> En el Ecuador, y pesar de un código penal en contra de la violencia hacia la mujer, los feminicidios siguen en aumento a nivel semanal.

Sin duda, el feminicidio es una herramienta del capital-patriarcado, como afirmaba el Pronunciamiento/Posicionamiento de Movilización “Mujeres habitantes del Estado de México”,

<sup>9</sup>Ver, y solo como ejemplos de 2016, las múltiples movilizaciones y manifiestos de mujeres de comunidades y organizaciones de base el 8 de marzo 2016, incluyendo la Coordinadora Feminista de Temuko (<http://www.mapuexpress.org/?p=7819>), las mujeres amazónicas en defensa del territorio (<http://www.corape.org.ec/mujeres-amazonicas-realizaran-una-marcha-en-defensa-de-su-territorio/>); páginas visitadas últimamente el 10 de diciembre 2016.

<sup>10</sup> Ver: <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/feminicidios-en-colombia/15856225> y <http://www.elcolombiano.com/colombia/entre-2014-y-2015-van-1-351-feminicidios-medicina-legal-1-IC2352039>, consultados 11 de marzo 2016.

el 24 de abril de 2016.<sup>11</sup> Las mujeres, en general y especialmente mujeres jóvenes, populares urbanas, campesinas, indígenas y afrodescendientes no son solo desechables hoy, son además blancos de eliminación, subordinación, captura, silenciamiento, destierro y desterritorialización ante el sistema buldozer-excavador-arrastrador del capital y su matriz - patriarcal/moderno/colonial- del poder.

¿Cómo hablar de la interculturalidad y la decolonialidad ante esta realidad? Además, ¿cómo hablar de la humanidad, incluyendo las “humanidades” de nuestras universidades? ¿No son las universidades y los sistemas educativos también, y cada vez más, cómplices?

### **(Des)humanidad(es) y (des)educaciones**

Todo lo señalado arriba hace preocuparse de la humanidad, entendida en su forma más amplia (y no antropocéntrica) como seres-vida. Así he venido argumentando, desde hace algunos años atrás, sobre el problema de las crecientes “des-humanidad(es)”. Incluida aquí es la deshumanización-desmundanización de las ciencias sociales y humanas de la UNI-versidad, UNI por su concepto-proyecto que, y de manera creciente, niega las diferencias, las voces críticas y la pluriversalidad de seres, saberes, cosmologías y visiones-prácticas de vida. Hoy la Uni-versidad funciona como empresa científica, profesionalizante y deshumanizante con complicidad directa con el poder del capital. Con su enfoque en el “conocimiento útil”, las letras, humanidades y ciencias sociales van desapareciendo; en el mejor de los casos están relegadas al último peldaño de interés y prioridad. El interés y preocupación por lo que sucede en el mundo (incluyendo a nivel local, nacional, regional y global) desvanecen ante la miopía del consumismo e individualismo; el sonambulismo intelectual tanto de docentes como de estudiantes, ahora es lo más usual (Walsh, 2014a).

La educación, desde luego, es uno de los principales campos de batalla. El movimiento “Escola sem partido” es ejemplificador. También ilustrativos son los procesos de reforma educativa en varios países (además de Brasil, y entre otros, México, Argentina, Chile y Ecuador) donde el desmantelamiento de la educación pública y comunitaria, la privatización y estandarización, el control político, ideológico, religioso y de conocimiento, y la aplicación tanto de medidas del mercado como del autoritarismo estatal, dan paso a la violencia (epistémica, ética, social-cultural,

11 Ver <http://pueblosencamino.org/?p=2759>

lingüística, étnico-racial y existencial) del capital global. Las luchas educativas a lo largo de Abya Yala hoy, incluyendo la ocupación -mientras que escribo- de cientos de escuelas en Brasil, y la movilización durante prácticamente todo el 2016 de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de Educación-CNTE en México hacen presentes los gritos y su actuar. Sin embargo, el poder no se queda callado. La represión brutal del gobierno mexicano, policía federal y paramilitares el 19 junio de 2016 en Nochitxlan-Oaxaca donde 11 docentes perdieron la vida y el desalojo violento el día siguiente del campamento del CNTE y de la sociedad civil en San Cristóbal-Chiapas, son muestras de la guerra actual.

En Ecuador, el gobierno llamado “progresista” de Rafael Correa impulsa la acelerada eliminación de la educación comunitaria, espacio central en el tejer colectivo de las comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas. En los últimos dos años, más de 10,000 escuelas comunitarias han sido cerradas, reemplazadas por una nueva fusión educativa modernizante e “intercultural”. Las llamadas “Escuelas del Milenio” con sus edificios grandes, modernos y tecnológicamente avanzados (donde acaban, en algunos casos, hasta 1000 estudiantes o más), pretenden masificar y estandarizar la educación. Eliminada es la educación intercultural bilingüe (hasta hace poco semi-autónoma y una de las mayores ganancias del movimiento indígena), el uso de lenguas propias y cualquier relación comunitaria-cultural. Por la distancia larga entre estas nuevas Escuelas y las comunidades, las familias están forzadas a relocalizarse; también optan por simplemente no mandar sus hijos a la Escuela, por no participar en la educación “intercultural”.

El hecho de que estas Escuelas estén concentradas en zonas que históricamente se ha mantenido mayor resistencia y movilización social, política y cultural, incluyendo zonas adyacentes a recursos naturales estratégicos, no es fortuito. Tampoco es fortuito que formen parte de un plan capitalista-modernizador-urbanizador más amplio. Las nuevas “Ciudades del Milenio” hasta ahora concentradas en la Amazonia, forman parte de la nueva política “intercultural” de sacar los pueblos indígenas de la pobreza y ofrecerles los beneficios de la modernidad. Con casas de bloque uniformadas, servicios básicos y caminos pavimentados, desprovisto de árboles, chacras (huertas) y animales, con la Escuela del Milenio en el centro y una pared para mantener la selva afuera, estas Ciudades pretenden eliminar la relación milenaria cultural de seres-saberes-territorio-vida. A más, pretenden vaciar el territorio, redistribuir la población y dejar libre acceso a la explotación de la naturaleza y sus recursos. “Se trata de un tipo de desarrollo y urbanización de la Amazonía que vuelve a complementar a la acumulación del capital trasnacional a través del despojo territorial y de los bienes comunes de los pueblos indígenas” (Bayón, 2013).

Así son las nuevas políticas ecuatorianas de modernizar, desterritorializar e interculturalizar, que junto con el discurso estatal del “buen vivir” y la retórica de la descolonización, reconstituyen y refortalecen la matriz moderno/colonial del poder. Hoy en Ecuador, como en muchos otros países de Abya Yala, la interculturalidad en manos del Estado es funcional el poder.

Grito, gritas, gritamos. Los decibeles, el eco y la resonancia van in crescendo. Se confunden, se comunican, se mezclan y se tejen con otros gritos -con todos los gritos del mundo y desde abajo- incluyendo los gritos de lxs otrxs seres, con lxs del agua, los ríos y la mar, las montañas, los árboles, los pájaros y animales, con los gritos y las gritas de las ancestras y los ancestros cuya presencia y memoria siguen vivas. Son gritos de horror, dolor, bravura, rabia e indignación, gritos en contra del proyecto de guerra-muerte.

Pero también, son gritos de, desde, con, por y para la vida, por y para el re-existir, re-vivir y con-vivir con justicia y dignidad. Son gritos que reúnen silencios y silenciamientos y que reclaman subjetividades y conocimientos negados, cuerpos, territorio y naturaleza violados y despojados. Son gritos que llaman, imploran y exigen un pensar-sentir-hacer-actuar, que claman por prácticas (políticas, epistémicas, ontológico-existenciales) no solo de resistir sino también de in-surgir e intervenir, de actitudes cimarronas y actitudes decoloniales, de prácticas en contra del paradigma de la guerra (Maldonado-Torres) como forma de concebir la humanidad, el conocimiento, el orden y las relaciones sociales desde dimensiones-concepciones que definen y abogan por eliminar “los otros” que disturbén, amenazan y resisten, o que solamente ya no tienen utilidad. Gritos que claman por prácticas “al favor” de algo “muy otro”; prácticas como pedagogías-metodologías de creación, invención, con-figuración y co-construcción -del qué hacer y cómo hacer- de luchas, caminares y siembras dentro de las fisuras o grietas del sistema capitalista-moderno-colonial-antropocéntrico-racista-heteropatriarcal. Es desde las grietas, juntando los gritos desde abajo, que se puede realmente empezar a construir la interculturalidad y decolonialidad.

## Las grietas y siembras

Dejé desde hace un tiempo atrás la Esperanza Grande, la ESPERANZA con mayúsculas. Me refiero a la ESPERANZA de cambiar o transformar el sistema capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal en su conjunto y totalidad, y de creer que otro mundo a nivel global realmente es posible.

Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas. Es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar. No dejo de querer un cambio en todo el mundo o para toda la región, como también dice la Comandanta Dalia del EZLN. “Si no luchamos, el sistema capitalista va a seguir hasta que nos acabe a todos, y nunca va a haber un cambio” (EZLN, 2015: 121). Así retomo las palabras del Subcomandante Insurgente Galeano: “Nuestra rebeldía es nuestro NO al sistema. Nuestra resistencia es nuestro SI a que otra cosa es posible” (EZLN, 2015: 221). Pensar y actuar al respecto de esta “otra cosa”, así para reconocerla, lucharla, caminarla y multiplicarla desde abajo -desde los abajos- son actividades político-epistémicas que desmontan, desplazan e interrumpen los universalismos de totalidad, incluyendo los que orientan nuestras universidades y también los que han venido orientando la izquierda y el feminismo eurocentrados.<sup>12</sup>

Mi apuesta entonces es desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y actuar en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas. Las grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono política, epistémica, ética y estratégicamente. Son parte integral también de las transgresiones, indisciplinamientos, rupturas y desplazamientos que me obligan a mirarme críticamente, a aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad. Así son constitutivos de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis, incluyendo en la universidad (ver Walsh, 2014b).

Pongo mi energía, esfuerzo y atención en lo encarnado, situado y local, en las resquebraduras existentes -en proceso y por venir- que desafían, transgreden, interrumpen y desplazan el sistema dominante, en las fisuras de abajo donde se encuentran, se construyen y caminan formas de estar-hacer-ser-sentir-pensar-saber-vivir muy otras, y en las posibilidades mismas de “hacer agrietar”.

<sup>12</sup> Ver la importante crítica al feminismo eurocentrado que hacen Espinosa, Gómez y Ochoa (2014) y su libro de compilación de intelectuales, activistas, pensadoras y académicas provenientes de Abya Yala: *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.

Me refiero tanto a las estrategias, prácticas y metodologías-pedagogías que se entretujan con y se construyen en las luchas de resistencia, insurgencia, cimarronaje, afirmación, re-existencia, re-humanización y liberación (Walsh, 2013), como a las acciones sociales, políticas, epistémicas, artísticas, poéticas, performáticas, espirituales -todas pedagógicas- que empleamos para resquebrar y fisurar, para in-surgir y construir, y también para ensanchar y profundizar las grietas. Es a todo eso a que me refiero cuando hablo del espacio, lugar, incidencia y el hacer de las grietas decoloniales (ver Walsh, 2013).

Las grietas dan luz a esperanzas pequeñas.<sup>13</sup> Las grietas que pienso revelan la irrupción, el comienzo, la emergencia, la posibilidad y también la existencia de “lo muy otro” que hace vida a pesar de -y agrietando- las condiciones mismas de su negación.<sup>14</sup> Para muchos, estas grietas pasan inadvertidas, desapercibidas e invisibles, fuera de las esferas de percepción, atención y visión. Esto se debe, en gran medida, a la naturalización miope de la vida y el vivir contemporáneo. Pero también se debe a la inhabilidad, incluso entre muchos de la llamada izquierda, de imaginar y comprender los modos-otros que existen y podrían existir en los bordes y quiebras (Walsh, 2014b). Las grietas así requieren un re-afinar del ojo, de los sentidos y de la sensibilidad para poder ver, oír, escuchar y sentir lo muy otro deviniendo y siendo, y para reconocer en ello la esperanza pequeña que no solo grita sino también afirma y camina la vida.

“Nuestro caminar, aunque existe siempre al borde de la posibilidad, existe”, nos recuerda el Colectivo *Grietas*. Su caminar y luchar son los de muchos colectivos e individuos en Abya Yala hoy que buscan, generan y se sitúan en, desde y con las grietas, agrietando para construir, diariamente y desde diferentes espacios, geografías y tiempos, formas de estar, hacer, ser, sentir, pensar, saber, existir y vivir muy otras. “Ensanchemos un poco más la grieta que habitamos en el muro de las imposibilidades económicas y políticas”, dice el Colectivo, “y hacemos más profunda la resquebrajadura dentro del gran muro del capitalismo. [...] En fin, damos cabida a todo lo que se oponga al shock sistémico y existencial que inmoviliza las ganas de cambiar al mundo” (Colectivo Grietas, 2012: 6).

<sup>13</sup> Así pienso en la luz de la que habló Gloria Anzaldúa (2015: 8), “la luz que alumbra la oscuridad”, la luz que es la luna, la sombra y sueño.

<sup>14</sup> De hecho, esta no es la única forma de pensar las fisuras o grietas. En las comunidades negras del Pacífico, dice Juan García, la gente habla de las fisuras en el sentido de amenazas y peligros, como estas resquebraduras donde puede entrar lo foráneo, el bicho (real o simbólico) que va comiendo y destruyendo desde adentro (conversación personal, abril 2016).

Las grietas, por supuesto, son la consecuencia en gran medida de las resistencias e insurgencias ejercidas y en marcha. Se abren y toman forma en la lucha misma, en levantamientos, rebeliones y movimientos pero también en prácticas creativas y cotidianas. Me refiero a las prácticas no basadas en la lógica de la modernidad/colonialidad capitalista-patriarcal-heteronormativa-racializada con su “monólogo de la razón moderno-occidental” (Bautista, 2009), negación ontológica-existencial, epistémica y cosmogónica-espiritual, explotación de la naturaleza y proyecto de guerra-muerte, sino en sus exterioridades, bordes y fisuras. Son esas, construidas, creadas, moldeadas y vividas desde abajo, desde los bordes, márgenes y grietas, que dan cabida a procesos y prácticas que el sistema del poder, jamás pudieron y podrían imaginar o comprender.

Para Gustavo Esteva, pensador mexicano y rector-fundador de la Universidad de la Tierra en Oaxaca, tenemos que “salir de las cárceles intelectuales e ideológicas,...liberar la esperanza de su prisión intelectual y política” (Esteva, 2014: 65) y construir “nuevas formas de lucha transformadora” (p.7). Tal apuesta hace recordar la llamada de Paulo Freire, casi al final de su vida, a “reinventar las formas de acción política” (Freire, 2003: 50). Decía Freire que “hay que reinventar la forma de pelear, pero jamás parar de pelear”; hay que buscar nuevos caminos de lucha, nuevas formas de rebeldía (Freire, 2003: 55, 59). Así hablaba Paulo de las pedagogías de indignación, la rebelión como auto-afirmación, la resistencia que nos mantiene vivos.

En el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, resultado de un reunión/seminario/semillero de pensamientos y con la participación de la Comisión Sexta del EZLN, los subcomandantes insurgentes Moisés y Galeano resaltan la necesidad de nuevas formas y métodos de lucha, resistencia y rebeldía ante las múltiples cabezas actuales y cambiantes del capitalismo -la “hidra” capitalista capaz de mutarse, adaptarse y regenerarse- y ante el catástrofe o tormenta que está por venir. “Están cambiando las cosas y los compañeros y compañeras están cambiando las formas de lucha. Tenemos que buscar cambiar para poder sobrevivir” (EZLN, 2015: 355).

En esta búsqueda de cambiar, los y las zapatistas emplean su metodología -que es una pedagogía- de caminar y preguntar. Preguntando se camina. Preguntando también agrietan el muro de la historia. “Si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos” (EZLN, 2015: 198). “Las zapatistas y los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre. ...Ahora lo importante es la grieta” (EZLN, 2015: 201).

Durito, un pequeño escarabajo que usa lentes y fuma pipa, protagonista de muchos de los cuentos del ya finado Subcomandante Insurgente Marcos, también ha tenido mucho que decir sobre el muro y las grietas. Dice Durito:

Ya achatado, los poderosos han colocado el mundo como si fuera una pared que divide a unos de otros. Pero no es una pared así como lo conocemos, no. Es una pared acostada. O sea que no sólo hay un lado y otro lado, sino que hay un arriba y un abajo. [...]El muro y los que están arriba pesan mucho, y que, entonces, los que están abajo se inconforman, murmuran, conspiran. Además el gran peso ha provocado que se haga una gran grieta en el muro. [...]Los de abajo, es decir, la inmensa mayoría de la humanidad, trata de asomarse por la hendidura para ver qué es lo que pesa tanto y, sobre todo, por qué es que debe soportar ese peso. [...]La rebeldía en el mundo es como una grieta en un muro: su primer sentido es asomarse al otro lado. Pero después, esa mirada debilita el muro y termina por resquebrajarlo por completo. La rebeldía va más allá de lo que va el “cambio” moderno, [el que] aprovecha la grieta para colarse al otro lado del muro, al de arriba, olvidando, consciente o inconscientemente, que por la grieta no pueden pasar todos. [...]La rebeldía, en cambio, va mucho más allá. No pretende asomarse al otro lado, ni mucho menos pasar allá, sino lo que quiere es debilitar el muro de tal forma que acabe por desmoronarse, y, así, no haya ni uno ni otro lado, ni un arriba ni un abajo. (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003 en Colectivo *Grietas*, 2012: 7-8)

En su texto *Agrietar el capitalismo*, John Holloway, intelectual inglés radicado desde hace mucho tiempo en México, argumenta que “las grietas siempre son preguntas, nunca respuestas. [...]Es allí desde donde comenzamos, desde las grietas, las fisuras, los cismas, los espacios de negación-y-creación rebelde [...] de otro-hacer. La grieta es una insubordinación del aquí-y-ahora, no un proceso para el futuro” (Holloway, 2011: 22-23, 28-29). Su importancia, en este sentido, es en su propio hacer, en su hacer siendo y haciendo. Es a eso que resalta Holloway cuando habla del método y la actividad práctico-teórica de la grieta:

Un arrojarnos físicamente contra las paredes y también un detenernos a reflexionar y buscar las grietas o las fallas en la superficie. Las dos actividades son complementarias, la teoría sólo tiene sentido si se la entiende como parte del esfuerzo desesperado por hallar una salida, por crear grietas que desafíen el avance aparentemente imparable del capital, de las paredes que nos están empujando hacia nuestra destrucción. [...] La apertura de las grietas es la apertura de un mundo que se nos presenta como cerrado. [...] El método de la grieta es el método de la crisis: quisiéramos comprender a la pared, pero no a partir de su solidez, sino desde sus grietas. (Holloway, 2011: 8-9)

Las grietas entonces son lugar del hacer práctico-teórico y, sin duda, político-pedagógico, de las esperanzas -de esperanzares- pequeñas. Son parte del cómo de las rupturas, transgresiones y desplazamientos de la razón y lógica occidental y monocultural, de la desobediencia a esta razón y lógica como únicas y, a la vez, la desobediencia al orden moderno/colonial. Ahí en las grietas es donde empieza a entretejerse y sembrarse, sin duda, procesos, prácticas y posibilidades de lo intercultural y decolonial, no como sustantivos fijos sino como “verbalidades” (para usar la expresión de Vázquez) que suscitan su hacer activo, su acción.

Así me interesa no solo a lo que despierta, despeja y despliega en las grietas, sino también, y más críticamente, el cómo de su hacer. Es decir, sobre cómo se hace -cómo hacemos- las acciones, procesos, prácticas metodológico-pedagógicas y luchas praxísticas de agrietar, y sobre cómo estas actividades empujan, provocan y avanzan formas otras de pensar, estar, ser, saber, sentir, existir y vivir, formas que interrumpen, transgreden y fisuran la matriz de poder y su proyecto-guerra de muerte. Son estas pedagogizaciones y agrietamientos que dan sustento y andanza a las esperanzas pequeñas, esperanzas que cuando empiezan a hablarse, aliarse y tejerse entre ellas, se hacen más fuertes y más imparables en su alentar, crecer y caminar.

Sin embargo, “pensar que la esperanza solo transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza”, decía Freire. “La desesperanza nos inmoviliza, nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo”. Por eso, “la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta” (2002: 8). La lucha tiene que ser movida por la esperanza, por el fundamento ético-histórico de su acierto, sostenía Freire; la esperanza “forma parte de la naturaleza pedagógica del proceso político del que esa lucha es expresión” (p.9).

La esperanza, en este sentido, es por sí componente necesario y constitutivo de la práctica pedagógica y la pedagogía práctica -es decir, praxística- de las grietas y la acción, y su cómo-hacer agrietar. Pero también es parte de las prácticas pedagógicas y pedagogías praxísticas de sembrar. Desde luego, ambas prácticas (agrietar y sembrar) van de la mano; a más, transversan territorios de distinto tipo, incluyendo los de las academia que pretenden (desesperadamente) desesperanzar y disciplinar. ¿Cómo, desde las disciplinas y su disciplinamiento, agrietar, indisciplinar y sembrar? Dentro del contexto de este libro con su enfoque principal en el campo de las llamadas letras hispanoamericanas, podemos indagar por las literaturas pensadas, escritas, habladas, cantadas desde las grietas, y también por ellas que hacen agrietar para así sembrar.

Hoy la apuesta de sembrar es fundamento central de las insurgencias, resistencias y re-existencias de muchos pueblos, comunidades y colectividades enfrentando, desde y con lxs de abajo, la violencia, el desmembramiento, el despojo, la desterritorialización y la destrucción relacionadas con la acumulación del capital global y su lógica y sistema de guerra-muerte, desarrollista, occidentalizante, modernizante, y patriarcal/moderno/colonial. No es de olvidar que al respecto de esta lógica y sistema, el feminicidio, el extractivismo y el exterminio de las fuerzas inter-con-relacionales y vitales de seres, saberes, territorios, memorias y comunidades -de la Madre Naturaleza misma-, tienen un papel funcional. En este contexto y frente a esta realidad, el acto de sembrar -la siembra- es un acto insurgente. Insurgente por su in-surgir e incidir; por hacer-nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica-sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto.

La siembra, en este sentido, no es un acto descontextualizado, desterritorializado, descorporizado o individual. Es un acto persistente, consciente y situado que en su práctica, proceso y continuidad invoca y convoca memorias colectivas, rebeldías, resistencias e insurgencias de todo tipo, incluyendo de lxs ancestrxs y antepasadx, y la colectividad-comunidad. En la práctica, proceso y continuidad, se descubren, inventan y realizan métodos de los cómo hacer, pedagogías vivas, de vida y dignidad renacientes, que cultivan semillas de decolonialidad y sus gérmenes, brotes, raíces y crecimientos “muy otros”.

Ahora bien, esta siembra, este hacer-sembrar y sus cómo, no están solamente en -ni tampoco solamente son de- la tierra. Tienen que ver con todas las esferas de la vida, de la (re)existencia física, simbólica, social, cultural, cosmológica-espiritual, como también de saberes, sabidurías y conocimientos y del oficio mismo de la educación o las “educaciones”.

El EZLN así argumenta, que ante la tormenta que viene y ante las múltiples cabezas crecientes, cambiantes y generativas de la hidra capitalista, necesitamos cultivar nuevos semilleros de pensamiento crítico, semilleros y semillas que podrían hacer crecer nuevos métodos -nuevas pedagogías- de lucha.<sup>15</sup> “La semilla ... que cuestione, provoque, aliente, impulse a seguir pensando y analizando. Una semilla para que otras semillas escuchen que hay que crecer y lo hagan según su modo, según su calendario y geografía” (SupGaleano en EZLN, 2015: 33). “Ahí véanlo qué semilla es buena”, dice SupMoisés, “y qué semilla piensan que no es buena o que no se puede poner en práctica, véanlo qué cosa se tiene primero que hacer, y el segundo, el tercero, el cuatro, así” (p. 179). “Se trata de agarrar las semillas y escoger cuáles son las que nos sirven” (p.350) y de ahí el qué y cómo hacer, sembrar y luchar.

Estas semillas, sembradíos y semilleros apuntan, sin duda, nuestro qué hacer en las universidades, instituciones y espacios cada vez más desprovistas de pensamiento, y de la consciencia y urgencia de actuar. Universidades cada vez más serviciales (y al servicio) al poder, a los discursos de la interculturalidad funcional y a la matriz capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal. Allí la urgencia de cultivar nuevos semilleros de pensamiento crítico, de plantar la semilla que cuestione, provoque, aliente e impuse a seguir pensando y analizando. Semillas, sembríos y semilleros que hacen cuestionar, desafiar, transgredir e interrumpir las lógicas, racionalidades y monólogos occidentales y occidentalizantes cuyo disciplinamiento nos hace ciegos y ciegas a la realidad *abya-yaleana*, a los otros modos, lógicas y racionalidades de existencia y de saber, conocer y sentipensar. Semillas, sembríos y semilleros que de esta manera críticamente interculturalicen y descolonizan, que cultivan modos-muy-otros de aprender a desaprender para reaprender a pensar, sentir, saber, expresar, actuar, agenciar y también enseñar desde y con Abya Yala.

<sup>15</sup> Dice el SupMoisés que “con el pensamiento crítico analizamos los modos del enemigo, de quien nos oprime, nos explota, nos reprime, nos desprecia, nos roba. Pero también con el pensamiento crítico vamos viendo cómo es nuestro camino, cómo son nuestros pasos...Los llamamos a que hagan sus propios semilleros y nos compartan lo que ahí siembren” (EZLN, 2015: 349).

## **Entre-tejiendo a grito, agrietando, sembrando y haciendo caminar**

De hecho, la siembra no se puede separar de los gritos y de las grietas. Se entretejen en actitud, complicidad y en el afán creativo, propositivo y “preguntativo” de qué y cómo hacer; de qué y cómo gritar, agrietar, sembrar y caminar.

Mis gritos no han parado, ni tampoco su espanto, rabia e indignación, o vibrar. Lo que pasa es que ahora no son solo míos. Forman parte de un entretejernos a gritos, interrumpiendo y transgrediendo los silencios impuestos e implosionando desde su acumular. Oiga, ¿no pueden escucharlos en su sonorizar y luchar?

Desde las grietas, los gritos sonoros hacen temblar, pero también hacen agrietar. Ahí están lxs gritonxs y gritadorxs arañando, golpeando y resquebrando, juntando fuerzas - como no basta con los gritos- para actuar, pensar, luchar y también sembrar.

Así los gritos, grietas y siembras van entretejiéndose, entretejiéndonos en un cada vez más crítico y urgente caminar. Son los gritos, grietas y siembras de la gente que, en parte, hacen el camino; las gentes que logran plantar a pesar de y en las resquebraduras de la estructura-sistema-lógica dominante, sí hacen camino, y sí hacen caminar.

Como advierte Enrique Dussel (2014: 322), “sin la praxis no se hace camino”. El camino no se puede hacer sin referencias, “se necesita una brújula y saber en qué dirección hay que caminar. La brújula son los principios”, dice Dussel, “y la dirección se descubre en su aplicación concreta, con el material de la praxis cotidiana, militante, solidaria”. Es esta praxis que Freire entendió como la acción y reflexión en el mundo para cambiarlo, una praxis ético-política -significativa o de sentido como decía la feminista afroamericana Bell Hooks (1994: 47))- fundamentada en la lucha de, por y para la vida. En su pensar con Freire, Dussel resalta esta ética de praxis, conciencia y acción y su sentido pedagógico:

La *praxis* de “transformación” no es el lugar de una “experiencia” pedagógica; no se hace para aprender; no se aprende en el aula con “conciencia” teórica. Es en la misma praxis transformativa de la “realidad real” e histórica donde el proceso pedagógico *se va efectuando* como progresiva “concienti-zación (“acción”-en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación) ...Se trata de un proceso *realísimo*, concreto, ...ético “material”: la *vida*. (Dussel, 2002: 436)

Es la ética de la lucha, la praxis de vivir lo que uno o una afirma, y la pedagogía viva que se construye -que construimos- en el camino de agrietar, sembrar y cultivar, que van marcando y significando el entretejer pedagógico de la interculturalidad y la decolonialidad. Me refiero a las prácticas accionales, las apuestas praxísticas-políticas y los procesos metodológicos y organizativos que empleamos e inventamos tanto para luchar en contra del proyecto guerra-muerte como para crear, posibilitar y afirmar la vida fuera de la lógica-estructura-sistema imperante, o por lo menos en sus fisuras.

Para el líder histórico kichwa Luis Macas, “vivimos una interculturalidad colonizada, vista y creada desde una lógica occidental y colonial”. Por tanto, argumenta Macas, “tenemos la gran tarea de descolonizar la interculturalidad, reciclar el eurocentrismo, desmonopolizar la vida desde nuestras resistencias y desde nuestros proyectos [para] llegar a la reconstitución de los pueblos, de la sociedad, y de la vida” (Macas, 2012, 5).

Si la interculturalidad y la decolonialidad son posibles hoy, su posibilidad descansa no en una existencia sustantiva -como realidad, condición o estado fijo, tangible y medible-, sino en su verbalidad. Es decir, en los procesos de interculturalizar y de(s)colonizar que toman aliento, fuerza y razón desde abajo -desde “los abajos”- juntando y correlacionado los gritos, agrietando los muros, sembrando esperanzas y cultivando maneras-otras (inter-culturales, inter-epistémicas, inter-relacionales y decoloniales) de ser, saber, sentir, pensar y con-vivir en, desde y con esos territorios de Abya Yala.

## Referencias bibliográficas

- Albán, Adolfo. 2008. “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”. En Wilmer Villa and Arturo Grueso (Eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad* (pp. 64-96). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor.
- Almendra, Vilma. 2016. “PalabrAndando: entre el despojo y la dignidad.” En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Quito: Abya-Yala Ediciones.
- Anaya, Jeanpier. 13 de septiembre de 2015. “Capitalismo paramilitar, la etapa superior del neoliberalismo”. *Resumen Latinoamericano*. Recuperado de <http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/09/13/capitalismo-paramilitar-la-etapa-superior-del-neoliberalismo/>
- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*, editado por Analouise Keating. Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- Bautista, Rafael. 2009. “Bolivia: del Estado colonial a estado plurinacional”. Documento inédito, La Paz.
- Bayón, Manuel. 2013. “La urbanización de la Amazonía como estrategia continua de la acumulación por despojo capitalista-extractivista”. *La Ciudad Viva*. <http://www.laciudadviva.org/blogs/?p=20229>
- Borsani, María Eugenia y Relmu Ñamku. 2016. “Encarnización político-judicial, neocolonialismo y expropiación territorial”. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Quito: Abya-Yala Ediciones.
- Colectivo Grietas. 2012. “Editorial”. *Grietas*, 1, 4-6.
- Dussel, Enrique. 2002. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, cuarta edición.
- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa. 2014. “Introducción”. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.13-40). Popayán: Editorial Universidad de Cauca.
- Esteva, Gustavo. 2014. *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*. Oaxaca: El Rebozo.
- Estévez, Mayra. 2016. *Estudios sonoros en y desde Latinoamérica: Del régimen colonial de la sonoridad a las sonoridades de la sanación* (Tesis inédita doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.

- EZLN. 2015. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. México: EZLN.
- Freire, Paulo. 2004. *Pedagogy of Indignation*. Boulder, Colorado: Paradigm.
- \_\_\_\_\_. 2003. *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, quinta edición.
- Gago, Verónica. 4 de marzo de 2016. Treinta años de espera, dos siglos de condena. *Página 12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10424-2016-03-04.html>
- García Juan y Catherine Walsh. 2016. “Sobre pedagogías y siembras ancestrales”. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Quito: Abya-Yala Ediciones.
- Garzón, María Teresa. 2014. Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 223-236). Popayán: Editorial Universidad de Cauca.
- Glissant, Edouard. (1981/2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Haymes, Stephen Nathan. 2013. Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I* (pp.189-226). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hernández, Maribel. 4 de marzo, 2016. Asesinan a Berta Cáceres, líder hondureña contra la explotación medioambiental de las transnacionales. *Desalambre. Eldiario.es*. Recuperado de: [http://www.eldiario.es/desalambre/Asesinan-Berta-Caceres-medioambiental-Honduras\\_0\\_490651434.html](http://www.eldiario.es/desalambre/Asesinan-Berta-Caceres-medioambiental-Honduras_0_490651434.html)
- Hevia, L. 5 de noviembre de 2012. “El feminicidio tiene relación con la devaluación de los cuerpos que ahora no valen nada. Entrevista con María Lugones”. *Diario La Mañana Neuquen*. Recuperado de [http://www.Imneuquen.com.ar/noticias/2012/11/5/el-femicidio-tiene-relación-con-la-devaluacion-de-los-cuerpos-que-ahora-no-valen-nada\\_167722](http://www.Imneuquen.com.ar/noticias/2012/11/5/el-femicidio-tiene-relación-con-la-devaluacion-de-los-cuerpos-que-ahora-no-valen-nada_167722)
- Holloway, John. 2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. NY: Routledge.

- Lozano, Betty Ruth. 2016. *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial* (Tesis doctoral inédita). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Macas, Luis. 2012. "Presentación". En Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala Ediciones/ICCI.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke Press.
- Vázquez, Rolando. 2014. "Colonialidad y Relacionalidad". En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (Eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 173-196). Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional de Comahue.
- Villa, Wilmer y Ernell Villa. 2013. "Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras de Caribe Seco colombiano". En Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I* (pp.357-399). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, Catherine. 2016. "¿Comunicación, decolonización y buen vivir?"
- Notas para enredar, preguntar, sembrar y caminar. En Francisco Sierra y Claudio Maldonado (Coords.), *Comunicación, descolonización y buen vivir*. Quito: Ediciones CIESPAL.
- Walsh, Catherine. 2015. "Life, Nature, and Gender Otherwise: Feminist Reflections and Provocations from the Andes". En Wendy Harcourt e Ingrid Nelson (Eds.), *Practising Feminist Political Ecologies. Moving Beyond the "Green Economy"* (pp. 101-130). London: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. 2014a. "(Des)Humanidad(es)". *Alter/nativas*, No. 3. <http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>
- \_\_\_\_\_. 2014b. "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". *E-misférica*, 11(1). <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/>
- \_\_\_\_\_. 2013. "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos". En Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*, (pp. 23-68). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.

