

Clases magistrales de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas (2018-2020)

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO (EDITOR)



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UC TEMUCO
VICERRECTORÍA DE EXTENSIÓN Y
RELACIONES INTERNACIONALES

*Clases magistrales de la Cátedra Fray Bartolomé
de las Casas (2018-2020)*

© José Quidel Lincoleo, Aura Cumes,
Armando Muyolema y Catherina Walsh, por sus textos, 2022

© Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, 2022
ISBN 978-956-9489-93-8

Ediciones de la Universidad Católica de Temuco
Av. Alemania 0211, Temuco, Chile
ediciones.uct.cl • ediciones@uct.cl

EDICIÓN Y DISEÑO
Tipográfica (tipografica.io)

Licencia Creative Commons
Reconocimiento No Comercial Licenciar Igual
(CC BY-NC-SA 4.0)

Todos los derechos reservados
Impreso en Chile. Printed in Chile

CONTENIDO

- 7 Chalintukun. Presentación
José Quidel Lincoleo
- 11 El mundo del uno: colonizar para existir y la vigencia
de las epistemologías milenarias de la coexistencia
Aura Cumes
- 39 Representaciones de la diferencia
y la producción cultural del silencio
Armando Muyolema
- 69 Sembrando re-existencia en tiempos de des-existencia
Catherine Walsh
- 91 Sobre los autores

Chalintukun. Presentación

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO

Gizol Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

Fey tüfa chi küzaw chalintukuafñ ta mün nierpuafiel fey mün inazuamafiel, inaramtuafiel ka ta mün rakizuammayafiel. Küla pu che ñi wül güxampan, wül kimünpan fey tüfa chi kimeltuwe Universidad Católica de Temuco mew. Ta iñ Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas mew küzawpieyifiyiñ fey tüfa chi ke xawün. Epe wechuchi 2018 mew amulfiyiñ ti xawün. Fijke mapu küpayechi pu kimlu, pu rakizuamkelu, kiñe tuwlu Quichua mapu Ecuador pigechi xokiñ mapu, welu küzawküle puy Estados Unidos mapu. Ajkütuñmafifiyiñ ñi güxam, kimelpay ñi rakizuam, ka pepay ta iñ chumlen ka chumken. Ta iñ peñi Armando Muyulema mañumniefiyiñ ñi küpan mew, ñi wülpan ñi kimün fey tüfa chi mapu mew fey ñi newentuael mapucheke rakizuam, mapu cheke kimün.

Ka xipantu 2019 mew akuy ta iñ lamgen Aura Cumes, Guatemala xokiñ mapu tuwlu, fey maya mapuchegey. Fenxen kümeke kimün ka kümeke güxam akulüy. Rakizuamelpayiñ mew, günezuamelpayiñ mew fijke zugu, chumgechi iñ xokituwken ka mojfüñche iñchiñ zugu elelpayiñ mew. Chumgechi ñi xokitugeken pu mapucheke zomo ragi

wigkake mogen mew. Femgechi fenxen güxamkan mew, zuguwün mew, kimuwün mew müleyiñ. Ka femgechi, rume mañumniefiyiñ ta iñ lamgen, fey ñi rekülpan mew mapucheke rakizuam, mapuche ke kimün. Ejaka mew müten, kompalu ti Cátedra mew iñchiñ, ayi yiñ ñi wenuntuafiel pu mapucheke che, rakizuamkelu fijke mapu. Pu wenxu ka pu zomo wülkelu rakizuam, wirintukukelu ñi kimün. Fey ta iñ chaftuafiel ka xipa mojfüñ pu che gehkawkelu reke fey tüfa chi zugu mew.

Akulu 2020 kalewetuy zugu, konpay ti weza kuxan, kompüley, pachiqüy, akuy ti pandemia, fey mew akulay ta iñ magel, welu kisu ñi mapu mew, ñi wülgiñ mew elueyiñ mew ñi kimün, ñi rakizuam, ta iñ wehüy Catherine Walsh. Fey tüfa chi zomo afkentu kejuntukukey mapucheke che mew, kuyfigey ñi kimfiel fey ñi miawken fey tüfa chi zugu mew. Ka femgechi elueyiñ mew ñi kimün ñi rakizuam. Mañumjefiyiñ may, ka femgechi ñi kejuntukuken pu mapuche ñi rakizuam weychan mew. Iñchiñ ta iñ pu mapuchegen ka zuamnieyiñ ta iñ kejugaeel, kisu wixampüramlayayiñ ta iñ zugu, müley ta iñ rekülüwal ka fey kake pu che mew fey iñ kejuwün mew newentutuael, fanentukutuael iñ raki zuam, iñ kimün fantepu amulechi mogen.

Re pu wigka müten ta rakizuamkelay, re pu wigka müten ta nielay ta kimün, femgechi rakizuam reke ta müleyey Abya Yala Mapu mew. Pu mapucheke che gehu kimün che reke ta niegekey. Fey chi rakizuam müley ñi weychageael, müley ta iñ pegelal iñchiñ ta iñ pu rakizuam fe, pu günezuampelu zugu, wewpipelu, gübamtupelu. Femgechi ta iñ wenuntutuael kisu iñ zugu iñ küpalniel kuyfi mew. Fantepu, kuxanküley ta iñ mapu, kuxankepieyey ta iñ fijke mogen, amulniegen mew re kake rakizuam, wünenkawpan mew, hotukapan mew kake xipa rakizuam, re rag zugu ñi wenuntugeael, welu femgechi üpülentu ygün mogen zugu, fey mew fantepu kuñuwüngey ta iñ felen, kom fey mew, müley ta iñ newentutuael. Müley ta iñ wiño gahtuael iñchiñ ta iñ kümeke fuh, ñoyotuael fijke piwke mew, fijke logko mew, kom mapu.

Este libro es el resultado de una serie de tres clases magistrales dictadas en la Universidad Católica de Temuco entre los años 2018 y 2020 en la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas que, con alegría, ponemos a su disposición para la reflexión académica. Cada una de ellas constituye una valiosa contribución al enriquecimiento del pensamiento y profundización del fenómeno de la interculturalidad en nuestras sociedades, tema que se viene impulsando desde diferentes aristas para la construcción de una nueva sociedad consciente de sus diferencias y enriquecida desde las distintas ontologías que coexisten en ella.

Al asumir la dirección de la Cátedra, quisimos darle un giro en términos de mostrar y visibilizar el pensamiento indígena del Abya Yala. Esta acción académica implica, de una u otra forma, establecer soberanía epistémica con aquellos cultores indígenas que han venido desarrollando su trabajo desde diferentes espacios. Con esta práctica queremos poner en evidencia que existe una experiencia de pensar, reflexionar y crear desde el mundo indígena.

Tanto en Abya Yala como en otros continentes se ha difundido el imaginario de que los indígenas no somos seres pensantes, que somos seres carentes de conocimientos, así como ayer fuimos tratados como seres carentes de alma. El indígena ha sido un ser objeto de estudio, un informante permanente —un ser despojable, al decir de Aura Cumes— de sus propios conocimientos. Por tales motivos, iniciamos nuestras clases magistrales convocando a actores indígenas y no indígenas que contribuyen al engrandecimiento del pensamiento crítico intercultural desde diferentes latitudes para hacerlos presentes con sus reflexiones en nuestra casa de estudios.

En 2018 recibimos la grata visita desde Wisconsin de Armando Muyolema, profesor de origen quichua del Ecuador. Doctor en Literatura, con una amplia producción académica, Armando no solo expuso su clase magistral, sino que también nos deleitó con su participa

ción en otros espacios de reflexión donde generosamente compartió sus ideas, propuestas y proyectos académicos.

En 2019 nos visitó Aura Cumes, mujer de origen maya de Guatemala. Hizo sus estudios de doctorado en México y su trabajo ha trascendido diferentes espacios. Aura también participó en diversos conversatorios con académicos y estudiantes de posgrado de nuestra casa de estudios.

El año 2020 nos visitó una mujer no indígena, pero activista proindígena, como una forma de mostrar las alianzas en las esferas académicas. Catherine Walsh es estadounidense de origen. Ha tenido una vida intelectual muy prolífica y ha escrito muchos libros y artículos en los contextos académicos del Abya Yala. Desafortunadamente, a causa de la pandemia, Catherine no estuvo de manera presencial en nuestra universidad, pero su capacidad de convocatoria y el nivel de sus reflexiones nos dejaron un grato sabor.

De esta forma, hemos estado poniendo de relieve temas concernientes a pueblos indígenas y su relación con los Estados nacionales, generando un análisis crítico y contemporáneo que ayude a comprender la complejidad de convivir en una sociedad intercultural.

Aprovecho de agradecer en estas líneas la valiosa cooperación de nuestra amiga Mariela Vargas, quien hizo el trabajo de transcribir cada una de las clases magistrales que hoy disponemos para usted.

Queda en sus manos este valioso material que, esperamos, nos ayude a pensar y repensar nuestras realidades en el contexto complejo en que estamos inmersos.

El mundo del uno: colonizar para existir y la vigencia de las epistemologías milenarias de la coexistencia

AURA CUMES

Académica maya kaqchikel

Estoy muy agradecida con las autoridades y con mi amigo y hermano José Quidel, por la invitación para estar acá. También agradezco a las y los docentes, estudiantes y activistas que han hecho un espacio de su tiempo para poder conversar. Esperemos que haya un espacio para la conversación. Ayer nos reunimos con varios grupos (por cierto, con un grupo de compañeras hermanas mapuche, a la medianoche terminó nuestra jornada de análisis) y lo increíble de todo fue que cada grupo hablaba desde su propia experiencia y de su propio «estar en la realidad» que busca transformar. Las compañeras mapuche tenían la particularidad de que todas llevan a cabo una lucha concreta en contra del extractivismo en sus territorios. Muchas han sufrido persecución, algunas han sido presas políticas, otras buscan acercarse a sus raíces por la orfandad que el sistema colonial ha impuesto sobre las vidas de nuestros pueblos. Para mí fue enriquecedor haber participado en las distintas actividades, porque eso me permite observar que estamos habitando un mundo y una lucha que es bastante pa-

recida. En esta oportunidad, quisiera compartirles una temática que he titulado «El mundo del uno: colonizar para existir y la vigencia de las epistemologías milenarias de la coexistencia». En esta universidad hay una discusión y una organización que se acerca bastante, según he entendido, a las políticas interculturales como mecanismos para dialogar con y entre diferentes.

Ayer compartía, en uno de los espacios organizados, que en el caso de Guatemala la interculturalidad fue una política que llegó después de la firma de la paz en 1996; se ensayó para poder construir una sociedad posconflicto que no fuera amenazante para la llegada de nuevos mecanismos de inversión y extractivismo. La interculturalidad no se construyó como un concepto que permitiera transformar de manera radical las jerarquías, sino que se convirtió en una herramienta que buscaba la reconciliación sin pasar por la conflictividad existente en una sociedad que había salido muy recientemente de un genocidio. Con el paso del tiempo, nos dimos cuenta de que la interculturalidad puede muy bien ser utilizada por los entes de poder para expandir sus propias formas de dominación. ¿Qué es lo que quiero decir acá? Que a un concepto, sea teórico o político, se le puede debilitar su contenido transformador cuando quien lo usa lo coopta; cuando no tiene la intención de usarlo para transformar, sino para continuar las formas de poder. Yo no sé cómo el concepto multicultural o intercultural ha operado en esta universidad. Posiblemente no sea lo mismo que en Guatemala, pero sí es muy importante acotar que las políticas multiculturales parten de entender que la problemática de los pueblos que habitamos (lo que conocemos como América Latina) es la cultura. Como pueblos originarios, es necesario preguntarnos si la cultura, así aislada, es realmente el más grande de nuestros problemas. El multiculturalismo nace de sociedades occidentales y neoliberales para acomodar las exclusiones, las diferencias y la diversidad en su seno. Nace también en sociedades en donde la religión es un conflicto, pero ha funcionado mejor en donde existe lo que se ha denominado «desigualdades o conflictos horizontales». Es decir, si en Guatemala hubiera conflicto entre

K'iche', Kaqchikel, Q'eqchi' o Ixil (que somos algunos de los pueblos), podríamos tener tensiones pero no mecanismos de dominación. Lo digo para dar un ejemplo, porque en la realidad no existen conflictos entre nuestros pueblos. Pero ¿qué ocurre y cómo usamos la interculturalidad en espacios donde la tensión está atravesada por relaciones de dominación? ¿Nos sirve allí la interculturalidad? ¿Cómo se puede usar y qué resultados da el uso de estos postulados interculturales? Ha habido múltiples ensayos en distintas sociedades que reflejan que el uso acrítico de los conceptos está sirviendo para refuncionalizar el poder. Dediqué mi tesis de maestría a analizar cómo la interculturalidad desafiaba el racismo, y no lo hacía; por el contrario, ocultaba el racismo en nombre de la convivencia pacífica.

Esta es una invitación a pensar: hay conceptos que pueden ser útiles en determinado tiempo, pero necesitamos superarlos. Si la interculturalidad fue útil para ayudar a acercarnos entre nosotros, hasta allí creo que podríamos darle vigencia. Cuando se encuentren los límites de un concepto, es necesario superarlos e inventar otros. Hago este preámbulo para decir que no hablo de los pueblos indígenas como sinónimo de cultura; tampoco hablo de los pueblos indígenas como sinónimo de derechos humanos, los dos conceptos más popularmente usados para hablar de «lo indígena». Indígena igual a cultura, indígena igual a derechos humanos. Y ¿por qué? Porque la comprensión del mundo indígena se hace dentro de mecanismos de división y segregación interpretativa de una realidad que es compleja. Los indígenas somos vistos como cultura, porque esa forma de entender la cultura está alejada de nuestro potencial político. Somos vistos desde el prisma de los derechos humanos, porque se nos ha negado la calidad de seres humanos. Hace cincuenta años éramos vistos como pueblos incultos o sin cultura. Ahora sí tenemos cultura, porque es el mecanismo que ha llevado al poder a entendernos de manera fraccionada y de aceptarnos desde un punto de vista superficial, porque la cultura se entiende como folclor. Es decir, a la cultura se le quita el contenido político y se la entiende como elementos que evidencian

una diferencia: el traje, el idioma, las tradiciones. Y ese mismo folclor lo utiliza el Estado para negar nuestra existencia como pueblos y para sustentar su economía política colonial con la venta de nuestra vida. Y ahí vamos a todos los aeropuertos de América Latina y observamos el arte de los pueblos mapuche, mayas, kunas, pero nuestros cuerpos son hondamente degradados en esos espacios. Es decir, es la concesión del mundo dominante lo que le da sentido a nuestra existencia. Pues bien, me parece que estamos en momentos en que los pueblos indígenas no podemos no solo callar, sino también dejar de usar nuestra vida y nuestro tiempo vital para repetir teorías y pensamientos políticos que se han ensayado ya en determinados lugares y que han dado como resultado la imposibilidad de transformar profundamente el mundo en que vivimos. En este caso, yo me permito hablar desde el marco de la existencia de un sistema de dominación colonial, y desde ahí entonces voy a partir.

Hemos aprendido en las universidades (al menos yo he pasado por ese momento) que la existencia solo ha podido ser pensada por aquellos sujetos que razonan; y por supuesto que no serán nuestros antepasados, sino los griegos y demás pensadores europeos. Yo parto de pensar que cualquier sociedad que se hace a sí misma tiene la posibilidad de colocar en sus núcleos cuestionamientos vitales, preguntas sobre su existencia, como estas:

- ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos?
- ¿Qué hacemos con lo que han hecho de nosotros?
- ¿Cómo podemos llegar a ser lo que queremos ser?

Preguntas que (como la segunda y la tercera) nos implican como sujetos con posibilidades de cambio y nos llevan a problematizar nuestra existencia en los territorios que habitamos. Esta problematización necesariamente va a pasar por incomodar, porque habitamos un mundo estructurado en profundas jerarquías y mecanismos de despojo que han construido privilegios. Me parece importante partir de preguntas porque se convierten en posibilidad de construir y de volver a construir.

Uno de los momentos que marca un antes y un después en la vida de los pueblos que habitamos América Latina es el de la invasión colonial. Este momento inicia procesos de destrucción de la vida de las poblaciones originarias e intenta borrar nuestra existencia como pueblos, pero, a la par que hace esto, construye otro mundo posible para los colonizadores. Conuerdo con quienes plantean que el mundo que se impone es el capitalista ya ensayado en lo que ahora es Europa. Este sistema colonial, que marca un antes y un después, no logra, aunque quiera, borrar nuestra existencia. Es decir que el colonialismo, aunque tiene pretensión de totalidad, no logra serlo, gracias a la permanente resistencia de los pueblos originarios. No logra borrarlos en su totalidad, pero sí nos obliga a habitar en mundos violentos, en los que nuestra dignidad colectiva e individual es degradada en cada momento, y que busca romper nuestra memoria para no preguntarnos más quiénes somos y hacia dónde vamos, que son asuntos vitales de la existencia. El mundo colonial solo nos deja existir como cuerpos materiales, sin memoria, sin historia, sin potencia política, para los intereses de los colonizadores.

Me distancio de la lectura de determinada izquierda que desde los años sesenta o setenta del siglo pasado ha entendido la colonización casi exclusivamente como un mecanismo de explotación económica. Los pueblos originarios la experimentamos de una forma más amplia y cruel. Efectivamente hay un mecanismo de explotación en el ámbito económico, pero también hay dominación, desde donde se busca anular nuestra potencia política, y hay opresión, cuando se procura el sometimiento de la dignidad. En suma, lo colonial es al mismo tiempo dominación política, explotación económica y opresión de la dignidad y del ser.

La colonización es ontológica cuando busca devastar nuestro ser originario, milenario y nos inventa como «indios». Antes de la colonización no existíamos como tales; por lo tanto, esta no es una etiqueta vacía de contenido. Lo «indio» niega la pluralidad existente en toda Abya Yala, nos homogeniza bajo una identidad impuesta y nos

construye como la servidumbre colonial. Por eso, la colonización no es un hecho que empieza en 1492 y termina con la independencia de «nuestros» países. Es un problema que llega, se queda y se reinventa de manera permanente: es decir, ayer hubo colonización, hoy hay colonización, y mañana la habrá si no hacemos rupturas estructurales. El Estado es una invención colonial y es permanentemente colonizador; lo hace, por ejemplo, cuando persigue a quienes luchan por la defensa del territorio y de la vida como pueblos originarios. La colonización también se expande a la esfera epistémica. Se busca borrar las maneras de entender el mundo, de entender el pasado, de pensar la vida precedente y de entender las civilizaciones antiguas (si podemos usar esas palabras). Me pregunto, ¿cuántos años de existencia tiene el pueblo mapuche? ¿Cuántos años de existencia tiene el pueblo aymara? ¿Cuál es la raíz de sus conocimientos, cómo han pensado la vida y la muerte? ¿Cómo en los tiempos antiguos pensaron lo político, el auto gobierno, la justicia, el cultivo de sus alimentos, la elaboración de su ropa? No estudiamos todo esto en las universidades, sino en nuestras familias, comunidades y pueblos. Se procura borrar nuestras epistemologías cuando se nos niega la posibilidad de pensarnos.

La configuración colonial se hace a partir de una premisa determinista, clave en la configuración de nuestras realidades: la raza como categoría de organización de las sociedades que habitamos. Por mucho tiempo se ha hablado sobre la división social del trabajo, pero en todos los países de América Latina lo que hay es una división racial del trabajo, porque «los indios» como colectivo no fueron sometidos por pobres, sino «por indios». Es decir, los colonizadores no encuentran poblaciones empobrecidas, lo que hacen es convertir a las poblaciones originarias en indios, y esos indios, en tanto «especies diferentes e inferiores», son sometidos a mecanismos estructurales de dominación, de despojo y de empobrecimiento. La raza es el recurso de poder que justifica el despojo permanente de los pueblos originarios, lo mismo que de los africanos esclavizados. Pero la raza como categoría explicativa es denostada por la academia. Se dice que en tanto no existen «las

razas», no podemos hablar de racismo. Resulta que no existen razas, aunque sí existe racismo. Por las aberraciones cometidas en nombre de «la raza» luego de la Segunda Guerra Mundial, la misma academia rechaza hablar del concepto de raza; utiliza el término «etnias», muy parecido a la configuración de «la raza», nada más que suavizada y culturizada. De todas formas, la configuración de los pueblos indígenas ya no en razas sino en etnias expande el imaginario de que son premodernos, precapitalistas, preindustriales, prepolíticos; es decir, siempre un paso atrás de la modernidad. Me parece que el término etnia (no sé si acá ha sido suficientemente criticado, en México es un término hasta cierto punto sacralizado por la academia) no permite dar cuenta de la existencia de los pueblos originarios en toda su complejidad y por lo tanto es necesario también criticar y quizás desechar su uso, para hablar de pueblos originarios.

Otro concepto biológico sumamente importante es el de sexo, que en muchos casos se separa de las categorías de raza y de etnia. Entendemos, entonces, que la configuración colonial tiene como base y centro el determinismo biológico para expandirse; todo lo que se considera incuestionable es legítimamente usado para dominar. Si dios dice que los «indios» son bárbaros, salvajes e inferiores, no debe existir un cuestionamiento a dios. Cuando dios es de alguna manera superado y llega la ciencia, esta utiliza el determinismo biológico para hacer incuestionable la calidad de inferiores de los indígenas y de las mujeres. Argumenta que las mujeres son inferiores por naturaleza y que los «indios» y los «negros» son «razas degeneradas». ¿Quién puede cuestionar a la ciencia en su atribución de verdad?

A esos indios, negros y mujeres indígenas, todos considerados inferiores, se les da también, en este mundo colonial, la calidad de seres despojables. Cualquier español, criollo, blanco, extranjero o mestizo puede despojar al ser inferior de su cuerpo o de su vida; puede utilizarlo como siervo; puede quitarle sus tierras y su territorio, porque todo lo que tiene el «indio» no le pertenece. Lo mismo ocurre con los conocimientos colectivos de los pueblos. El Estado y las empresas

piensan que si los saberes son de todos, son de nadie. Se ha constituido un movimiento de tejedoras articulado para proteger los saberes milenarios que las mujeres plasman en los tejidos, porque las y los diseñadores los están patentando. Piensan que si los tejidos no tienen un dueño particular, son de nadie. No comprenden la dimensión de la propiedad colectiva. Al igual que los tejidos, se privatizan las plantas medicinales, las semillas, el agua, la tierra, el territorio.

Nos han convertido en pueblos y seres despojables. En Guatemala, a las mujeres indígenas, y voy a hablar de mí como ejemplo: voy a la capital y cualquier mujer u hombre no indígena me puede parar en la calle para preguntarme: «¿María, estás buscando trabajo?» (trabajo en casa particular). «¿Cuánto quieres ganar, María?» Esto pasa en toda América Latina. Yo lo problematizo no porque lo viva como una cuestión de humillación o de vergüenza, sino para desvelar la miseria del colonizador. Se nos ha impuesto una identidad racial, sexual y social, como sirvientas o sirvientes aptos para el trabajo físico, pero no para el trabajo intelectual.

Como parte de la ontología colonial, los invasores, que se habían arrogado un prototipo supremacista de seres humanos, nos negaron esa condición a los pueblos originarios y a los africanos. Allí tenemos, como ejemplo, la gran controversia entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre si teníamos o no alma. De allí que la colonización se convirtió en excusa para «humanizarnos», lo cual solo sería posible si adoptábamos algunas características del colonizador: ser cristianos, ser civilizados, nos haría «un poco humanos». Pero en tanto esto no se diera de manera total, era lícito que se nos tratara como menores de edad, feminizados, tutelables, siempre necesitados de un amo o patrón. Gran cantidad de pensadores ladinos (mestizos) progresistas fueron convencidos por esta narrativa española y criolla y aceptaron que los indígenas «somos» seres malos, «violentos por

1 María es una forma racista-sexista de nombrar a las mujeres indígenas. Evidencia la negación del derecho a tener individualidad y nombre propio.

naturaleza», crueles, necesitados de control. (Como decía una compañera: «cuando me enojo me dicen “se te paró la pluma”, “se te salió el indio”»). Es una muestra de la racialización de la violencia.)

Cuando las mujeres indígenas y afrodescendientes pensamos en la problemática en que vivimos producto de los procesos de invasión del siglo XVI, vemos que lo colonial se configura al mismo tiempo que el capitalismo y el patriarcado. Esto desafía la reproducción de la segregación comprensiva de las formas de dominio, que están en la base de la academia y de la política, y que responde a la visión particular de un sujeto. Así, cuando ha primado la visión de los hombres indígenas o negros en los movimientos políticos e intelectuales, por lo general se ha analizado el colonialismo sin el patriarcado. Cuando las feministas blancas eurocentradas analizan el patriarcado, lo hacen sin observar su vínculo con el colonialismo; y cuando los intelectuales y académicos de izquierda (eurocéntricos) explican el capitalismo, pareciera que este no tiene nada que ver con el colonialismo y el patriarcado. Es más, por mucho tiempo dijeron que «esos asuntos de la raza y el sexo» distorsionaban la verdadera lucha del sujeto proletario.

En nuestra realidad existen variables que no pueden entenderse de manera separada. La raza produce el racismo como el principio organizativo del sistema de dominación colonial, de la misma manera que el sexo produce el sexismo como principio organizativo del sistema de dominación patriarcal. Y el capitalismo se ha valido de ambos sistemas de dominación para configurarse de la manera en que es. Con todo esto, las «sociedades» que se conforman a partir de la violencia colonial son reorganizadas de forma jerarquizada a partir de las marcas racial, sexual y de clase social. Las mujeres indígenas solo somos convertidas en sirvientas de los colonizadores cuando se cruzan la estructura colonial, patriarcal y capitalista sobre nuestras vidas, antes no; solo la síntesis fusionada del racismo y el sexismo hace que esto sea posible. En América Latina, tal como en Estados Unidos, el capitalismo solo existe por haber explotado la raza con la compra, venta y esclavitud de seres humanos africanos y con el despojo extre

mo de la vida de las poblaciones originarias, a quienes aniquilaron, quitaron su territorio y sometieron. Las mujeres fueron obligadas a una reproducción sin descanso, pues solo así había más esclavos y más «indios» tributarios. Nuestra vida es la base de la riqueza de las élites que nos gobiernan.

Con todo esto, me parece muy importante preguntarnos por algo que hasta ahora no hemos abordado en forma sistemática. ¿Quién nos coloniza? ¿Cuál es el sentido del mundo de quien nos coloniza? ¿Qué es lo que le da existencia a los sujetos que nos colonizan? ¿De qué historia venían los colonizadores? Europa y particularmente España (que solo se llaman así a partir del proceso de invasión colonial) venían de ochocientos años de desangramiento por guerras de religiones. ¿En qué se ha convertido una sociedad que se ha desangrado durante ochocientos años? Yo supongo que acá leen los tratados de Bartolomé de las Casas, al menos en la Cátedra o porque es una universidad católica. Él describe en forma cruda la violencia y la destrucción que se utilizó contra los pueblos originarios, de las que fue testigo. Para someter, los colonizadores cercenaron narices, orejas, lenguas; abrieron el vientre de las mujeres; estrellaron niños contra las rocas; quemaron vivos a los dirigentes; violaron a las mujeres; quemaron nuestros libros, destruyeron nuestras ciudades. Los mecanismos y las técnicas de muerte usadas contra «los indios» son indecibles (son técnicas de muerte solo posibles a partir de lo que es considerado bestial). Cuando leo las obras de Bartolomé de las Casas inmediatamente recuerdo los tomos de la memoria histórica de Guatemala, que retrata el genocidio de la década de 1980. Cuánta coincidencia. Es como si la milicia guatemalteca hubiera leído cómo se mató a los pueblos originarios a partir de 1524 y copiado ese método. Hay un método y una técnica para matar al «indio», inventados en el siglo XVI, que no han sido suspendidos hasta la actualidad. ¿Quién es ese que es capaz de usar métodos crueles de violencia sobre los pueblos originarios? Pero no solo de usar, sino de construir un muro de indiferencia sobre el sufrimiento que genera. ¿Quién es ese sujeto?