

Genealogía de la decolonialidad en el pueblo Raramuri

Genealogy of decoloniality in the Raramuri people

Gerardo Roacho Payán

Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Campus Parral
groacho@gmail.com

Laura Verónica Herrera Ramos

Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Campus Parral
veronica19732014@gmail.com

Resumen

La historia posicionada desde la modernidad, invisibiliza el significado decolonial de las cosmovisiones y rebeliones de pueblos originarios contra la racialidad perpetrada por los colonizadores, contribuye perversamente a un dominio y sujeción permanente. Este estudio muestra el vuelco epistemológico de una historia moderna a una historicidad crítica que visibiliza prácticas decoloniales. Para ello, se utiliza la apoyatura teórica preponderantemente de la visión del pensamiento crítico latinoamericano, de los posestructuralistas franceses y pensadores poscoloniales del caribe, India y el medio oriente. Este trabajo tiene dos propósitos, primero, develar las diversas formas de colonialidad, imbricadas en el proyecto de la modernidad, manifestadas a través de las dimensiones del poder, saber, y ser; utilizadas, en el pasado en la conquista de América y en la conquista territorial y étnica rarámuri; y, dado su legado, en la actualidad, por los estados nación subordinados a las promesas de los proyectos de la globalización y el neoliberalismo como constructores de identidades neoliberales menoscabadoras de dicha etnia. Y Segundo, visibilizar manifestaciones decolonialides contra el sometimiento y la liberación. El develar la genealogía de la decolonialidad rarámuri en su cosmovisión originaria, en las rebeliones violentas el siglo VXII contra los conquistadores españoles, permite plantear la sociogénesis como método para resignificar su subjetividad/identidad cultural originaria, para confrontar la desvalorización por racialidad que otros grupos sociales les manifiestan, en tanto origen desde la modernidad colonialidad desde la conquista hasta la actualidad.

Palabras clave

Colonialidad, decolonialidad, rarámuri, subjetividad, identidad.

Abstract

The history positioned from modernity casts a shadow over the decolonial meaning of the worldview and rebellions of native peoples against the racism perpetrated by the colonizers, contributing to a dominion and permanent subjection. This study shows the epistemological shift from a modern history to a critical historicity that reveals decolonial practices. To this end, we make use of the theoretical framework that supports Latin American critical thinking, French post-

structuralists and postcolonial thinkers of the Caribbean, India and the Middle East. This work has two purposes, first, to reveal the different forms of coloniality, intertwined in the project of modernity, manifested through the dimensions of power, knowledge, and being; used in the past, in the conquest of America and in territorial and ethnic Rarámuri conquest; and given its legacy, at the present, by the nation-states subordinated to the promises of the projects of globalization and neoliberalism as neoliberal identity builders that oppress this ethnic group. And second, make visible decolonial manifestations against submission and liberation. Unraveling the genealogy of the Rarámuri de-coloniality in its original worldview, in the violent revolts of the XVII century against the Spanish conquerors, allows us to propose the study of the origins of psychology as a method to signify its original cultural subjectivity/identity, to confront the devaluation by racialization that other social groups force unto them, as they originate from modernity coloniality from the conquest to the present.

Keywords

Coloniality, decoloniality, rarámuri, subjectivity, identity.

Introducción

Deconstruir la historia de un pueblo indígena constituye una actividad que requiere cambiar de mirada de manera contundente; la historia como disciplina que explica sucesos y hechos se ha escrito desde las ciencias sociales tradicionales y lineales con un posicionamiento ideológico inclinado hacia la verdad absoluta a través de hechos inobjectables. La Historia es contada y narrada desde el montículo de la oficialidad científica, saturada de héroes y villanos, mismos que son desvirtuados o cambiados en sus roles, y los acontecimientos son vistos como algo aislado a partir de la mirada cargada de conveniencia de quien lo dice. Momento en que se legitima el factum que integra la racionalidad y la convicción, constituyéndose como ciencia histórica (Horkheimer; 2003).

La historia como factum, al ser contada, inicia a partir en la época colonial, en el norte de México, describe solo las generalidades territoriales y las características visibles de sus ocupantes, de ser caníbales (algunos) y salvajes, nomadas y sedentarios. Posicionarse de la historicidad implica identificar e interpretar que en en América se constituyen narrativas deshumanizantes, como la de Sepúlveda de ver a los colonizados como

“pueblos sin alma”, dando inicio a la genealogía del discurso racista El discurso racista civilizatorio de Bartolomé de las Casas de “bárbaros a cristianizar”

Para esta ciencia nada importa el conocimiento de los pueblos, sus orígenes, cultura, tradiciones y las condiciones socio históricas que les mueven a ser protagonistas de su propia historia, pues este protagonismo, puede cobrar tintes sociales y políticos.

Los pueblos conocen su acontecer para luego, reconocerse emergidos en su concepción de mundo ancestral. Contrastados con los conflictos sociales y territoriales manifestados en rebeliones y luchas sangrientas; y en lo particular, los sujetos de los pueblos se conocen y reconocen como autónomos, dirigen sus vidas, toman decisiones y cumplen sus deseos, reconociendo que “la historia es un proceso de subversión continua” (Scheler citado por Horkheimer; 23); con tales conocimientos, rompen la dependencia y sumisión a la dominación de una historia falaz y apócrifa, una historia refugiada en los hitos de los factums que pervierten la realidad de los pueblos; momento caracterizado por una ruptura epistemológica de la memoria del

poder que pasa a una memoria crítica donde se sojuzgue la historia para sancionar el presente y se priorice el pasado vivo y actuante, el cual es también Principio (fundamento) y principio (inicio) (Villoro, L en Pereyra 1980) para comprender su historicidad.

La historicidad contribuye a una ruptura epistemológica donde el sujeto sujetado pone en cuestión ¿qué es lo que conoce de su historia?(epistemológico), ¿cómo ha conocido su historia? (metodológico); y, ¿es sujeto u objeto de su propia historia?(ontológico), sólo entonces podrá ver posibilidades de replantear un pres destino diferente.

La historia como factum del pueblo rarámuri, al ser contada, inicia a partir de la época colonial en el norte de México, describiendo solo las generalidades territoriales y las características visibles de sus ocupantes, como salvajes y caníbales (algunos), nómadas y sedentarios.

Posicionarse desde la historicidad implica identificar e interpretar y explicitar la violencia y deshumanización de que las culturas ancestrales son objeto, y que las narrativas de la modernidad omiten, como la de Sepúlveda de ver a los colonizados como “pueblos sin alma”, y la de Bartolomé de las Casas de “bárbaros a cristianizar”, dando inicio en ambas a la genealogía del discurso racista y civilizatorio confrontado en rebeliones violentas en la defensa de su territorialidad y cultura.

Metodología

Se trata de una investigación de enfoque cualitativo, que utiliza el pensamiento crítico como herramienta heurística para descubrir las manifestaciones de decolonialidad presentes en la cultura rarámuri y que son invisibilizadas, por la ciencia tradicional de la Historia, y el Estado como regulador del conocimiento. De esta forma el pensamiento crítico constituye un recurso teórico para

denunciar la perversidad y multiplicidad de formas de opresión a la cultura y destruir el mito histórico que impone el discurso oficial. Se utiliza el método hermenéutico crítico definido como la teoría y práctica de la interpretación que afirma que sobre el intérprete actúan limitantes y fuerzas sociales, políticas y económicas, además de sesgos de clase social, raza y género de lo cual el investigador debe tener conciencia. El enfoque hermenéutico también se enfoca en la deconstrucción de textos para analizar las alteraciones culturalmente definidas y dar posibilidades de crear un discurso alternativo sobre las prácticas coloniales y decoloniales que permea la cultura rarámuri. Se utilizan técnicas de análisis del discurso en el pensamiento crítico, la historia tradicional, y algunos documentos oficiales.

Resultados preliminares

1. La cosmovisión rarámuri

La cosmovisión rarámuri se funda en la riqueza cultural, religiosa, espiritual y epistémica, como visión alternativa ante la dominación occidental, en una visión de respeto y comunidad.

Rincón (2011) en su trabajo antropológico afirma que la cualidad sagrada de la naturaleza, de la tierra para los rarámuris está casi ausente del pensamiento occidental. Ya que este grupo y en general los pueblos de América no ven la tierra como un medio económico.

Su autoconcepto étnico es el de una comunidad que participa en otra comunidad más amplia de seres vivos, regulados por el mismo conjunto de reglas de comportamiento, donde ejercen influencia una serie de conocimientos ecológicos que a su vez son colectivos, locales, diacrónicos y holísticos, asimismo poseen recursos cognitivos y prácticos generados sobre sus propios recursos naturales que son transmitidos de padres a hijos a través del lenguaje,

Loncón (2006) afirma que la visión del cosmos rarámuri, comprende una estrecha relación con la naturaleza, el cosmos está dividido en tres planos fundamentales: el sol, la tierra, la luna y el sol; la tierra es su mayor tesoro pues de ella comen, la luna guía todas sus actividades, y el sol, es el “tata dios”.

La comunidad se vive en el sentido de “El kórima”, que es compartir, no solo comida o bebida, sino palabras, consejos, pláticas e incluso cantos.

El “siríame” es el gobernador o gobernadora su función es mandar, organizar, impartir justicia, asegurar el orden, autorizar y organizar fiestas, danzas, juegos, guiar asambleas de consulta y organizar el trabajo colectivo, así como transmitir los valores ralámulis entre los cuales están la lengua y el kórima, recordar en los “nawésaris” la solidaridad que debe ser base de la vida en comunidad.

La mujer es ampliamente vinculada a la cosmovisión rarámuri, son las dadoras de vida. En la educación de los niños la forma más valorada es el kórima que se aprende desde los cinco años en la familia, con el gobernador, el mayore y los ancianos, quienes les dan consejos durante las fiestas para guiar su vida de acuerdo con el kórima.

Torres (2011), menciona que a diferencia de la cultura occidental, donde lo institucional es el mundo de los sistemas artificiales, una visión objetivante, homogeneizante, imperialista, autorreferente, cientifizante; opera con el paradigma de la simplicidad y con el principio de control, el cual no respeta a la naturaleza, promueve el individualismo en las personas, niega las historias y genera la desvalorización de unos sobre otros; tiene como centro de importancia el poderío económico, provocando la uniformización como cultura de lo efímero y se dirige a un mercado de producción constante e intensivo que requiere de consumidores con necesidades continuas a

satisfacer. Conforman personalidades “individualistas, egoístas y siempre insatisfechas” (pág. 87).

En contraste, la cosmovisión rarámuri, posibilita la valoración ética de los ancestros, la naturaleza, la comunalidad, resaltando que lo comunitario es el mundo de los sistemas humanos naturales, de las personas en relación de su edad y sexo; por lo que, según Martínez (s.f.) el proceso de personalización sólo puede producirse al interior de una comunidad, permitiendo la humanización, resignificando su existencia en tanto riqueza cultural, religiosa, espiritual y epistémica que da <<entre otras culturas>>, una perspectiva alternativa al sistema económico y social imperante.

2. Pasado

Grosfoguel (2014), menciona que la expansión colonial europea comienza en el siglo XV con la conquista de Al-Ándalus (hoy llamado sur de España) por la monarquía cristiana, territorio islámico por más de 800 años que cae el 2 de enero de 1492 cae Granada, último reducto de la historia Islámica de Al-Ándalus. El 11 de enero de 1492, Colón se reúne con la reina Isabel muestra su proyecto de las indias, apoyado con mapas chinos, sin embargo la empresa se pospone hasta que sea conquistada Granada, llegado este suceso regresa a reunirse con los reyes en el palacio de la Alhambra donde se da autorización real y los recursos económicos para ir a la conquista de las indias.

Aboites (1996), sostiene que la expansión de la corona española que deriva del surgimiento y auge de las colonias españolas se sostuvo de la fuerte violencia ejercida sobre los indígenas.

Las razones de las rebeliones indígenas eran querer sacudirse del yugo misionero y español para evitar ser congregados en pueblos e ir a trabajar para los españoles en las minas de Parral, de Coyachi, Cusihuirichi y

Uriqui, en la tarahumara; tampoco a las de Tacupeto, Ostimuri, Nacatóbari, Los frailes, San Miguel y otros reales de menor importancia en Sinaloa y Sonora.

Se les presionaba para que se hicieran cristianos, aprendieran la doctrina y asistieran a las capillas. Se trataba entonces de tres sometimientos que iban contra sus formas de vida: sistemas laborales, creencias y costumbres ancestrales. (Gonzalez, s.f. p. 190). Para el misionero y el español; los indígenas debían vivir en policía cristiana, concebida al modo occidental de vivir no en el salvajismo sino en civilidad eliminando su forma de vida denostada en epítetos de brutos animales en cuevas o barrancos o en jacales desperdigados, debiendo ser vasallos de dios, de la iglesia y del rey establecido en las leyes de indias.

En ese momento quien no se sometía a la política indiana cuyo objetivo era el bien espiritual y material era castigado con azotes, con grillos en el cepo, tusándolo y según la gravedad del delito juzgado con cánones españoles o cristianos, obligándolos a trabajar meses o años en el mortero, también se menciona el destierro como otra alternativa (pág. 191).

Maldonado (Castro y Grosfoguel (eds.), 2007), sostiene la diferencia entre colonialidad y colonialismo. Colonialismo denota, una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. La colonialidad sobrevive aun a la desaparición del colonialismo, pues el patrón de poder se

queda instaurado política, ontológica, epistémica, espiritual y existencialmente.

La colonialidad del poder, según Quijano, ubica el origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Pero también nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo. Un rasgo característico de esta clasificación consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. El grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión, entre más clara sea la piel de uno, más cerca de representar el ideal de una humanidad completa.

Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica, no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel "inferior". El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la no-ética de la guerra. Que los seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos.

La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son

feminizados y se convierten para el ego conquiro en sujetos fundamentalmente penetrables.

La racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el ego conquiro es constitutivamente un ego fálico también.

Enrique Dussel, quien propone la idea sobre el carácter fálico del ego conquiro /cogito, también los conecta con la realidad de la guerra: la ética del ego conquiro deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas son (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX).

La gesta racista de la modernidad representa un rompimiento con la tradición europea medieval y sus códigos de conducta. Con la explotación de África, a mediados del siglo XV, el fin de la reconquista, a finales del siglo XV, y el “descubrimiento” y conquista de las Américas, a finales del siglo XV y el siglo XVI, la modernidad emergente se convierte en un paradigma de la guerra.

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión.

El escepticismo misantrópico colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en

la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común.

3. El presente

Al reconocer la herida colonial de que se es objeto, permite resignificar la subjetividad/identidad cultural originaria, con sus posibilidades y potencialidades decolonizadores para hacer frente a otros contactos colonizadores, que históricamente desvalorizan y someten. De esta manera, se constituye un otro negado, a un otro resignificado y en búsqueda permanente de liberación.

Referencias

- Aboites, Luis. (1996) Breve historia de Chihuahua. Colegio de México. Fondo de Cultura Económica. México.
- Castro- Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.)(2007) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global. Universidad Central IESCO. Pontificia Universidad Javeriana Instituto pensar. Siglo del Hombre editores. Bogotá
- González, Rodríguez Luis. Testimonio sobre la destrucción de las misiones tarahumares y pimas en 1690 desde <http://www.ejournal.unam.mx>
- Grosfoguel, Ramón (2014) "De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas", conferencia. Seminario internacional de Pensamiento contemporáneo organizado por la VRI de la Universidad del Cauca y la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo extraído desde <https://www.youtube.com>
- Horkheimer, Max (2003) Teoría Crítica. 1ª. ed. 3ª. reimp. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

- Loncón, Antileo Elisa y Talleres de Solaris, A. (2006) Memoria Foro de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblos originarios de Chihuahua, Sonora y Sinaloa Hacia la construcción de una educación intercultural. 1ª. ed. México.
- Martínez, Ravanal Victor (s.f.) El enfoque comunitario. El desafío de incorporar a las Comunidades en las intervenciones Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. extraído el 10 de mayo 2016 desde: <http://dspace.ugal.ac.cl>
- Pereyra, Carlos; Villoro, L.; González, L. Blanco, J.; Flores, E.; Córdova, A.; Aguilar, H.; Monsivais, C. ; Gilly, A.; Bonfil, G. (1980) Historia ¿para qué?. Ed. Siglo XXI. México
- Rincón Gallardo, Francisco (2011) Rarámuri: una convivencia solidaria. UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL. Veracruz. México
- Torres, Jurjo (2011) La justicia curricular. El caballo de Troya de la cultura escolar. Ed. Morata. Madrid.
- Wheeler, Romyne (1992) La vida ante los ojos de un Rarámuri. Ed. Camino. Chihuahua. México.