

*Catherine Walsh,
Editora*

Pedagogías Decoloniales

Prácticas insurgentes
de resistir, (re)existir
y (re)vivir

TOMO II

Serie Pensamiento decolonial

Catherine Walsh, editora

PEDAGOGÍAS DECOLONIALES
Prácticas insurgentes de resistir,
(re)existir y (re)vivir

TOMO II

Serie Pensamiento decolonial



**ABYA
YALA**

2017



Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO II

Catherine Walsh, editora

SERIE PENSAMIENTO DECOLONIAL

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Derechos de autor: 005820

Inscripción: 050458

ISBN: 978-9942-09-416-2

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, febrero 2017



ÍNDICE

Prefacio

Catherine Walsh..... 11

APERTURA

Gritos, grietas y siembras de *vida*: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial

Catherine Walsh..... 17

Parte I

EN DEFENSA DE TIERRA-VIDA

Las cosas no son lo que parecen

Sebastiano Monada (Raúl Prada Alcoreza) (fragmento) 49

Utopía del ahora

Samyr Salgado 53

Capítulo 1

Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América

Arturo Escobar 55

Capítulo 2

La construcción del saber histórico de lucha

Gustavo Esteva 77

Capítulo 3

Los movimientos en la crisis del progresismo

Raúl Zibechi..... 105

Capítulo 4**Pero hay también ese nosotros y nosotras...**

<i>Pueblos en Camino: Vilma Almendra, Beatriz Amor, Tomas Astelarra, Hugo Blanco, Lluvia Cervantes, Constanza Cuetia, John Gibler, Estefanny Mezquite, Alonso Gutiérrez, Manuel Rozental, Rafael Sandoval, Natalia Sierra</i>	117
---	-----

Parte II**PEDAGOGÍAS DE SEMBRAR****Mallkis**

<i>Samyr Salgado</i>	191
----------------------------	-----

Capítulo 5**Pedagogías de la resistencia: De los *cómo* sembrar vida donde está la muerte**

<i>René Olvera Salinas</i>	195
----------------------------------	-----

Capítulo 6**Palabrandando: Entre el despojo y la dignidad**

<i>Vilma Almendra</i>	209
-----------------------------	-----

Capítulo 7**El lugar del canto y la oralidad como prácticas estético-pedagógicas para la reafirmación de la vida y su existencia en los andes cajamarquinos**

<i>Yamile Alvira Briñez</i>	245
-----------------------------------	-----

Capítulo 8**Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan**

<i>Betty Ruth Lozano Lerma</i>	273
--------------------------------------	-----

Capítulo 9**Sobre pedagogías y siembras ancestrales**

<i>Juan García Salazar y Catherine Walsh</i>	291
--	-----

Parte III**RESISTENCIAS Y (RE)EXISTENCIAS****Elías y los huracanes**

<i>Samyr Salgado</i>	313
----------------------------	-----

Capítulo 10**Encarnizamiento político-judicial, neocolonialismo y expropiación territorial***María Eugenia Borsani y Relmu Ñamku*..... 315**Capítulo 11****Estado monocultural, interculturalidad y lucha de los pueblos originarios de la Patagonia Argentina: Entrevista a Relmu Ñamku***Facundo Serrano* 337**Capítulo 12****Conversaciones sobre el extractivismo y la vida: Un par de reflexiones desde la experiencia***Esperanza Martínez y Alberto Acosta* 355**Capítulo 13****Mirar, conocer, actuar: Cuando el arte interpela al capital***Alex Schlenker* 381**Capítulo 14****Activismo y academia: Complementariedad en la resistencia***Manuela Picq, Manuel Paza Guanolema y Carlos Pérez Guartambel*..... 413**Capítulo 15****Buenos vivires: Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala***Pablo Quintero* 425**Parte IV****HACERES, SENTIRES, PENSARES
Y RELACIONARES DECOLONIALES****El Osquitar, el fuego y las pulguitas***Samyr Salgado* 443**Capítulo 16****Pedagogías creativas insurgentes***Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet*..... 445**Capítulo 17****Notas para *corazonar* la performance como una práctica pedagógica decolonial***Daniel Brittany Chávez* 465

Capítulo 18**Pedagogía y (de)colonialidad**

Walter Mignolo y Rolando Vázquez..... 489

Capítulo 19**Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales:****Diálogos y puntadas**

*Carmen Cariño, Aura Cumes, Ochy Curiel, María Teresa Garzón,
Bienvenida Mendoza, Karina Ochoa y Alejandra Londoño* 509

Somos cuerpo

Andrea Reinoso 537

PALABRAS PARA SEGUIR SIN CERRAR**Sayab t'aan**

Isaac Esau Carrillo Can 543

Entretejiéndonos por la vida en resistencia y rebeldía

Valiana Aguilar 545

Sobre las autoras y autores..... 549

Capítulo 9

SOBRE PEDAGOGÍAS Y SIEMBRAS ANCESTRALES

JUAN GARCÍA SALAZAR Y CATHERINE WALSH

*Sembrar para volver a ser...
siembras y re-siembras de vida.*
—Abuelo Zenón

Este texto, escrito a dos voces y con una letra diferenciándolas,¹³⁰ forma parte de nuestra conversación continua sobre las siembras y re-siembras de vida en las comunidades de la región-territorio del Pacífico y más específicamente del norte de Esmeraldas. Es una conversación que invoca y piensa con una tercera voz, la de Abuelo Zenón, el abuelo de todas y todos de este territorio,¹³¹ una voz que expresa y hace vivir las palabras, enseñanzas y memoria colectiva de los mayores y las mayores del pasado y del presente.

130 La letra en cursiva representa las palabras de Juan García y las de bloque son de Catherine Walsh.

131 Para el Abuelo Zenón: “el territorio-región del Pacífico es la tierra donde contra nuestra voluntad no trajo la ambición de los otros. Pero también es la tierra nueva, la tierra donde nos ancló el amor por la tierra madre que se quedó al otro lado del mar. Estos cientos de años antes que nazcan los Estados que ahora nos ordenan ser lo que nosotros por nuestra propia voluntad, nunca quisimos ser”.

Sobre siembras en y desde los territorios ancestrales

Cuando se habla de sembrar, se habla básicamente del mundo de las comunidades y de los territorios ancestrales, es decir, de las tradiciones de los hombres y mujeres del pueblo de origen africano que viven en los territorios ancestrales. El concepto de sembrar dentro de este mundo del territorio es vital. Para vivir en el territorio hay que sembrar, hay que hacer que la Madre Tierra produzca para vivir. Y ese es el mismo concepto que se usa cuando se habla de la siembra cultural.

Hablar de las siembras culturales es hablar del cultivar, de hacer producir, de perpetuar las semillas culturales que los y las mayores sembraron en el espacio del territorio y que perduran hasta hoy. Era tan fuerte esta semilla que los personajes sembrados ancestralmente, los personajes mágicos de la madre montaña como la Tunda, el Bambero, el Riviel, y la Gualgura y otros hijos/as de la montaña que rigieron la vida y el orden de las comunidades, todavía sobreviven. Cuando uno conversa con las y los mayores, descubre que estos seres mágicos fueron sembrados allí en el territorio, en la madre montaña, para que desde allí nos ordenen ser los que somos, lo que fuimos antes y lo que somos ahora.

Así, preferimos hablar de personajes mágicos o de personajes de la madre montaña, en vez de personajes mitológicos. No son ficticios ni tampoco fabulosos, existen y tienen papeles pedagógicos claves para mantener el estar bien colectivo y el balance en el uso racional y solidario de los recursos y de la vida.

El Bambero, amo y señor de los montes, es uno de los hijos principales de la madre montaña. Es hijo de las primeras siembras, cuidador ancestral de la vida del monte y del estar bien colectivo de los animales. Tiene el encargo de repartir con justicia y equidad los recursos de la madre montaña y castigar al que toma más de lo que necesita. Estuvo vivo hasta que los bosques perdieron sus dueños ancestrales y el uso racional de los dones de esos montes, que hoy son parte de los supuestos encargos (e intereses extractivos) del estado.

Hay muchas narraciones sobre el Bambero, todas con enseñanzas pedagógicas. Una me contó Lorenzo, un mayor del norte de Esmeraldas que todos llaman María:

Un día me fui a montar y pasé casi todo el día caminando por la montaña buscando un animal para mi comida, pero no encontré nada. Cuando ya me estaba regresando para la casa, en una bamba de matapalo escuche unos quejidos, como que alguien estaba pidiendo ayuda.

Entonces me fui caminando despacito, despacito y cuando mire adentro de la bamba, me di cuenta que un oso caballuno había agarrado un guatin que todavía no estaba bien criado y estaba dándole golpes. Cuando vi eso, no me gustó, porque el oso era más grande y por aquí todos conocemos que el oso es un animal que tiene más fuerza que un guatin.

Como tenía la escopeta en la mano, pensé matarlo al oso, pero me acordé que el oso es un animal que por aquí nadie lo come, entonces busqué un palo y le pegué un garrotazo. Cuando el oso sintió el golpe soltó al guatin y salió corriendo. Cuando el guatin se vio libre pegó un brinco por encima de la bamba y se metió al monte. Después que el guatin se fue, me puse a pensar que podía haberlo matado, porque la carne de este animal es buena comida. Pero me puse a pensar: Que si uno libera a otro de una injusticia, el quitarle la vida es una injusticia mucho más grande.

Como no había cazado nada, seguía pensando en el guatin. Con esa duda metida en el pecho seguí caminando y cuando estaba cerca de la casa, escuché que en el monte gritaba un guatin que tenía voz de muchacho y me pareció a mí, que en el grito decía: “Chao Ma’ia. Chao Ma’ia. Chao Ma’ia”¹³².

Esa tarde llegue a la casa sin carne de monte para comer, pero cuando estaba en el río sacándome el olor de la montaña, me pareció que al otro lado del río, en plena montaña una voz ronca de varón me decía: “Bien Ma’ia. Bien Ma’ia. Bien Ma’ia”.

Entonces me acordé del Bambero, que según nuestra tradición él es el encargado de cuidar a los animales del monte. Yo creo que el Bambero me quería hacer su ayudante, pero yo no puedo cumplir con esta tarea, porque yo vivo en el monte y como de lo que da el monte, por eso cada semana tengo que matar un animal para yo comer y darle de comer a mi familia.

Otro de estos personajes es La Tunda, una de las hijas mayores de la montaña madre y parte de las siembras antiguas que aún están en las comunidades ancestrales del territorio-región. Se conoce como mujer de

mil caras y querencias, enteramente enamorada de la vida y dueña de la juventud eterna. Vive cerca de los pequeños ríos o esteros donde, según enseña la tradición, encuentra los recursos para alimentar las personas a las que quiere de manera temporal. Para entundar un cazador, toma la figura de un animal, para entundar a un niño o una niña se aparece como si fuera una persona conocida: tío, tía hermano, hermana.

El amigo Riviel es otro de los tanto hijos/as de la madre montaña. Es un personaje de las aguas, anda por el río y por las playas del mar porque le gusta “correr toro” en las bocanas de los ríos. El Riviel no molesta a nadie, mucha gente lo ha visto, sobre todo los pescadores, no se conoce que el Riviel haya matado a una persona. Siempre anda en un pedazo de canoa, una “canoa mocha” que algún humano desechó porque no le sirve a nadie.

La Gualgura también es parte de la siembra antigua. La tradición dice que la Gualgura es “visión mala”. Es un pollito recién salido del cascarón, que camina solito por el monte llamando como pio, pio; si alguien lo coge, se hace grande, grande hasta que se supera el tamaño de la persona que lo recoge. La Gualgura puede matar al cristiano. De hecho, todo cristiano que tiene uso de razón sabe y debe conocer que en el monte no puede andar caminando un pollito, debe entender que el monte no es un espacio para que viva un animal recién nacido, manso y doméstico.

El cristiano tiene que saber que cuando camina por el monte y se encuentra seres que no pertenecen a ese espacio, es porque son “cosas” que no vienen de este mundo. Cuando esto sucede uno invoca el poder de lo divino y sigue su camino. Por eso los y las mayores dejaron, sembraron y cultivaron los saberes de lo divino, y por eso dice la tradición que lo divino es escapulario, es medalla. Todos los seres intangibles, los que por su naturaleza no se pueden ver, viven en este mundo junto con el cristiano, cada uno en su lugar. Cuando el cristiano, por andar enredado en las cosas nuevas, se olvida de esta presencia, entonces ellos reclaman su espacio en el mundo visible para que el cristiano los vea y sepa que el mundo de los territorios no le pertenece solo a él.

Esto de la siembra y de las semillas culturales es algo que cada vez se piensa menos. Tal vez es por aquello la desvalorización y desprecio que

nuestro pueblo vive, como resultado de aprender de lo ajeno. La percepción que somos recolectores y no sembradores. Volver a estas siembras resulta importante no solo para fortalecernos como pueblo de origen africano, sino también para reconocer y entender por qué el territorio ha sido y sigue siendo un espacio vital, el espacio donde se ha sembrado y donde se siembra todo, incluso los actos de resistencia y la tradición ancestral.

La tradición manda sembrar para alimentar el cuerpo y sembrar para alimentar la cabeza. Desde la visión de la comunidad de origen africano del norte de Esmeraldas, el cuerpo es esta parte de materia muy pegada a la naturaleza, muy pegado a la madre montaña o madre tierra. Según lo que las y los mayores dicen, el cuerpo tiene que ser devuelto algún día a la madre tierra porque de allí vino y con sus dones se alimentó. El concepto de cuerpo, para entenderlo así de manera simple, está vinculado a la tierra y se alimenta de la madre tierra, de lo que ella produce, de los recursos que hay en la madre tierra. Por eso los alimentos que vienen de la tierra tienen que ser compartidos y tienen que ser usados de manera solidaria y respetuosa. Hay todo un mundo en eso de alimentar el cuerpo, un mundo de saberes que se genera a partir de este uso solidario y compartido de los dones de la montaña madre, lo que los pueblos de origen africano entendemos como el estar bien colectivo.

Los saberes de la cabeza en cambio se siembran para facilitar la vida del cuerpo, son saberes que se heredan, y los heredan solo aquellos/as que los merecen.

Nuestro mundo de saberes se divide siempre en dos mundos distintos pero complementarios: el divino y el humano. Los saberes del cuerpo se quedan en este espacio de lo humano. Los de la cabeza, en cambio, pertenecen al mundo de lo divino. Ahí se guardan los saberes de lo divino. El corazón también tiene mucho que ver con este mundo de lo divino, pero es con las manifestaciones, con las expresiones que se hacen hacia fuera. El cristiano que tiene buen corazón no aprende cosas malas porque su corazón “no le da”. La cabeza más se alimenta de cosas para adentro, es lo que ahora podríamos entender como el “mundo secretivo” que incluye las oraciones y los saberes para sanar el alma. Los saberes para curar el cuerpo, que son

“secretivos” también, se guardan en la cabeza. La cabeza es un mundo más cerrado. Lo que se guarda en la cabeza es para proteger el cuerpo, para proteger el corazón. Los saberes de la cabeza pertenecen al individuo que los busca y los cultiva, y muchos se transmiten de una generación a otra en una suerte de pedagogía propia, con bastantes “leyes secretivas”. El corazón pertenece a esta parte del mundo que se expresa hacia fuera en el compartir, en el canto, en el baile, en la música, en la celebración. Así es como yo he aprendido de las palabras de las y los mayores.

Cuando Abuelo Zenón —abuelo de todas las mujeres y todos los hombres de origen africano nacidos en el gran territorio región del Pacífico— habla sobre el sembrar, lo relaciona con la lucha histórica de volver a ser personas después de la deshumanización de la esclavización y las políticas de negación y exclusión que continuaron con las repúblicas y luego con los estados. Aquí su argumento y afirmación: “la siembra cultural del territorio nos permitió volver a ser, en los mismos espacios del territorio donde no habíamos sido”. Las semillas sembradas en este sentido eran —y aún son— semillas de vida; germinar y crecer han echado raíces y han dado frutos, frutos vitales que siguen alimentando el cuerpo de los hombres y mujeres que viven en el territorio ancestral, sus seres y saberes.

Con las palabras: “nos permitió ser en los espacios del territorio donde no habíamos sido”, Abuelo Zenón pone en consideración varios pedazos de la historia. Por ejemplo: durante la esclavitud no éramos porque no teníamos raíces en los territorios. La hacienda pertenecía al amo y las leyes las regía el amo, los reales de minas pertenecían al amo o los dueños, y este amo o dueño establecían las leyes de vida y de ser. Las mujeres y los hombres de origen africano no podían ser en ese territorio, era un territorio desnudo sin raíz, un territorio regido por el otro, vacío de nuestra herencia, de nuestro ser.

Pero en algún momento los mayores empezaron a sembrar: a sembrar personajes mágicos, a sembrar leyendas, a sembrar lecturas y leyes sobre el uso de las aguas, sobre la tierra, sobre el oro. Empezaron a sembrar también nuevas formas de vida en las lomas, en las montañas, en los árbo-

les. Es en este contexto que las palabras de Abuelo Zenón tienen un sentido vital: “sembrando es como volvemos a ser donde no habíamos sido”. No sé cuándo empieza toda esta siembra, tal vez los primeros esclavizados que llegaron sembraron los personajes y cuando llegaron los nuevos encontraron que ya había estas semillas sembradas ahí y que su encargo era cultivarlos. Entonces la Tunda tiene vida, el Riviel tiene vida, tiene un mundo, tiene una actuación, tiene una influencia sobre el ser, el oro empieza a ser frío o caliente, las plantas empiezan a tener también su naturaleza, unas son frías, otras son calientes, hacen bien, hacen mal. Es todo ese mundo, toda esa construcción que está resumida en eso que “con la siembra de los territorios volvemos a ser donde no habíamos sido”. Podemos parafrasearlo diciendo: “solo sembrando en los territorios, volvemos a ser donde no habíamos sido”. Es decir, solo sembrando en los territorios podemos volver a encontrarnos con nuestra historia, con nosotros mismos, con los personajes, con los elementos que afirman la vida.

Creo que eso es lo quiere decir Abuelo Zenón cuando dice que “los actos de resistencia de los mayores no son peso muerto”. Cualquiera puede desenterrar actos de resistencia y usarlos como herramientas en el ahora, pero ese acto de resistencia tiene que nacer en la memoria del que desenterró. El valor de la semilla tiene que ser recuperado por la memoria del que logra recuperar esa semilla. Es una memoria que va a tener una larga vida, porque puede ser usada en cualquier momento. Y ahí mismo está el Abuelo Zenón cogiendo toda la memoria, recopilándola, juntándola, ofreciéndola y usándola como una memoria colectiva de todos y todas. Este es el valor de la semilla y del sembrar que recupera vigencia en cualquier momento a partir del esfuerzo que el individuo hace por recuperar la semilla que los mayores sembraron.

Recuperar la semilla y seguir los procesos de su sembrar y resembrar son, en efecto, procesos de carácter pedagógico. Digo —y decimos— pedagógico no tanto por señalar una esencia educativa o resaltar la transmisión del saber, aunque ambas si tienen sentido. Más ampliamente, lo pedagógico aquí se enraíza en la larga trayectoria de la praxis de resistencia, insurgencia y lucha (social, cultural, territorial, política,

epistémica y existencial) para re-existir y vivir, es decir, en el hacer del sembrar, cultivar, cosechar y volver a sembrar como pedagogías-metodologías de y para la vida. En este sentido, usted, Juan García, ha tenido un protagonismo pedagógico importante como guardián de la memoria y obrero del proceso, pero más que todo como sembrador.

Todo el que asume este rol de ser guardián de la memoria, de ser regador de la memoria o cultivador de la memoria, se convierte en un sembrador, porque tiene que actualizar o volver a poner en vigencia las palabras de los ancestros para las generaciones actuales y venideras. Por ejemplo, cuando uno trabaja con cuentos y con adivinanzas convirtiéndolos en saberes para devolverlos a las escuelas para que los niños y las niñas puedan encontrarse con esos saberes ancestrales, uno está sembrando. Puede ser que con eso uno va cambiando algo de los métodos de siembra, pero eso es parte del encargo generacional dejado por las y los mayores de pasar la semilla ancestral que dejaron sembrado. Visto desde la acción de devolver a las nuevas generaciones, sí, es un sembrar, un sembrar desde luego pedagógico.

Continuar la siembra que los y las mayores empezaron es un mandato ancestral también. Desgraciadamente, hoy hay pocos sembradores o regadores de estas semillas ancestrales. En algún momento se decía que las personas en las haciendas o en los reales de minas, escondían semillas en el pelo, en los peinados, para ir las a sembrar más allá, pero Abuelo Zenón aclaraba diciendo: “no, en el pelo no se podía guardar nada porque los esclavizados no tenían pelo, se les cortaba el pelo, entonces no era en el pelo que se guardaba, era en la cabeza que se guardaban las semillas”. Y de la cabeza sí se podía sembrar más allá. Algunas y algunos hemos adquirido ese mandato, esa tradición; guardamos semillas en la cabeza y de la cabeza las pasamos a otra cabeza. Tal vez esa es la pedagogía de sembrar.

¿No podemos decir que la siembra y el acto de sembrar, de seguir sembrando, es un acto de auto-reparación y de auto-afirmación?

¡Claro! Zenón confirma eso cuando dice que “entendíamos que el otro no va a reparar el daño de la esclavitud, el daño que nos causó a no-

sotros como pueblo, en nuestra memoria, en nuestros corazones, en nuestra cabeza”. Ellos no lo iban a reparar; el pueblo se auto-reparó. La siembra y la pedagogía de sembrar tienen que ver con la auto-reparación; volvemos a ser donde no habíamos sido, sembramos nuestra semilla cultural en esos espacios del territorio. El territorio se convierte en el espacio para la reparación y la semilla —de las culturas de origen— es la que va a alimentar esa reparación. Como dice Abuelo Zenón: “sembrar la nueva tierra con la cultura de origen nos ayudó a curar el dolor que nos causó la pérdida de la tierra madre que se quedó al otro lado del mar”. Todo lo que se construye en el territorio, cualquier filosofía que se siembra en el territorio es reparación, auto-reparación. Como somos y obedecemos el mandato de los ancestros nos estamos reparando desde nuestros saberes, nuestra fuerza y nuestra racionalidad, volviendo a ser donde no habíamos sido.

El territorio es el espacio para sembrar la reparación y la semilla que va a perdurar es el producto de la reparación. En el territorio nos reparamos, nos auto-reparamos; el “auto” es muy importante. ¿De dónde salieron todas estas semillas para la auto-reparación, para las siembras culturales? No lo sé, las y los mayores no lo dicen, solo que la semilla se fue sacando, tal vez de la cabeza, tal vez vino de ahí, del mundo de los espíritus y de los seres intangibles. Entonces, cuando usted dice si nosotros estamos sembrando ahora, ¡claro!, tal vez esta es una etapa de nuevas siembras para esta generación actual, cuando se siembra se recuperan cosas para que no mueran, para que permanezcan. Parece que Abuelo Zenón hace referencia a eso cuando dice: “hay que recuperar la memoria para que la memoria se mantenga, para que no muera”. Eso es parte de la siembra, la siembra en los espacios del territorio ancestral y las siembras nuevas en los territorios urbanos; sabemos que en los tiempos actuales, poco a poco, los espacios del territorio colectivo se van desapareciendo.

Esta desaparición, sin duda, está ligada a la codicia del capital, la que suscita la desterritorialización; en palabras de Abuelo Zenón: “los proyectos que los palmeros, madereros y mineros quieren imponer sobre nuestro derecho ancestral”. Así afirma que: “los que nos mantenemos aquí en las comunidades somos pocos. Nos quedamos porque no

queremos perder el derecho que sembraron los mayores. Somos los que por la ley de la tradición, le hacemos resistencia al poder de dinero”.

De hecho y como hemos argumentado en otra parte (García y Walsh, 2010), la provincia de Esmeraldas¹³³ es una de las más afectadas por la agresiva penetración de capitales nacionales y transnacionales dedicados a la explotación maderera, camaronera, minera y de palma africana, por la violencia continua ligada a la codicia de capital y promovida por “actores externos” (o lo que llaman en Colombia “fuerzas irregulares”), así como por las múltiples complicidades de empresas, actores y organismos de distinta índole, incluyendo del Estado. Se dice que se ha perdido más del 50% del territorio ancestral de las comunidades de origen africano asentadas en Esmeraldas, lo que implica miles de hectáreas ahora en manos ajenas, principalmente de las empresas extractivistas y sus aliados. Miles de hectáreas de bosques talados, miles de kilómetros de ríos contaminados, miles de vidas de seres arrollados, despojados y desterritorializados.

“Desterritorialización” es la palabra que hoy recoge y amasa todas esas vertientes negativas. Significa el “mal vivir” de la mayoría que va destrozando y reemplazando el estar bien colectivo y la afirmación frente a la negación. Expresa el choque de lógicas civilizatorias-culturales en términos de la idea misma de territorio. Si para las comunidades afroesmeraldeñas el territorio es igual a vida —al con-vivir de seres humanos y los otros seres de la montaña madre—, para la sociedad dominante y el Estado el territorio significa propiedad.¹³⁴ En la lógica dominante capitalista

133 La provincia de Esmeraldas, ubicada en el noroccidente del Ecuador, tiene una población de aproximadamente 416 272 habitantes: 203 176 urbanos y 213 096 rurales, con una mayoría afrodescendiente (51,2%). La presencia afrodescendiente radicalmente se incrementa hasta más de 80% en la parte norte de la provincia, donde la vida históricamente ha circulado alrededor de los ríos y el mar, construyendo así una dinámica fronteriza con la región de Tumaco (Colombia) marcada por fuertes vínculos familiares y el intercambio permanente a nivel tanto de personas como de comercio (García y Walsh, 2010: 345).

134 Es de recordar la noción desde el tiempo de la colonia de “tierras baldías”, luego usada por el Estado para negar el territorio-vida de muchas comunidades afroes-

moderno/colonial, “territorio” es un espacio de posesión individual y de pertenencia legal donde “el dueño” tiene la autoridad y poder de uso para beneficio propio, la autoridad y poder de resignificar como “recursos” los dones del territorio y avanzar su explotación. Peor aún, la “desterritorialización” encarna lo que los mayores y las mayores llaman “la nueva diáspora”, la nueva dispersión de los pueblos de descendencia africana, una diáspora que amenaza ser la última, sin retorno. Allí está la relación entre mal vivir, muerte, violencia y dolor de la desterritorialización.

Decimos “desterritorialización” porque son acciones que viniendo desde actores externos y desde el poder buscan expulsar a las familias de los espacios del territorio donde han vivido siempre. La desterritorialización se opone a la territorialización que es la figura que los ancestros construyeron para hablar de todas las acciones para el estar bien colectivo que los mayores realizan en los espacios del territorio. Muchas de estas acciones sirven para anclar los derechos ancestrales y para garantizar una vida digna para las familias de las comunidades. De hecho, la desterritorialización desconoce lo que estamos llamando “siembra cultural”, la siembra tanto a este lado ecuatoriano como al otro lado colombiano de la raya. Es parte de un gran plan para botar de toda la región del Pacífico a los troncos familiares de origen africano. Ya nos ha hablado Abuelo Zenón de este plan:

De todos los dolores que hemos sufrido en este largo camino de la dispersión por las tierras de América, el más violento, el más doloroso, el más triste después de la esclavitud, es la negación de nuestro derecho para nacer, crecer y morir en los territorios donde están sembrados los cuerpos y la sangre de los ancestros.

Con la desterritorialización no solo se pierden los espacios para sembrar y cultivar los productos para comer, también se pierden los logros de la cultura material para la siembra y la cosecha de los saberes. Las historias, las memorias y los saberes están cada vez más desterritorializados. Con la pérdida del territorio ancestral las futuras generaciones pierden una buena

meraldeñas que han vivido en esos espacios por generaciones, antes y después que se configuraron los Estados, es decir y en las palabras de Abuelo Zenón: “cuando los Estados no eran”.

parte del norte del proyecto político de su pueblo, porque los espacios de los territorios ancestrales guardan la memoria de los actos de resistencia de ese pueblo y la memoria de sus procesos de auto-reparación, que se iniciaron con la siembra de la semilla de la cultura ancestral del territorio, lo que Abuelo Zenón llama “volver a ser donde no habíamos sido”.

Pedagogías de resistencia y cimarronaje

El desafío de hoy es volver a ser en nuevos espacios “donde no habíamos sido”. Pero también tiene que ver con el desaprender para reaprender. *En eso los y las mayores ofrecen muchas enseñanzas. Entre ellas, hay las enseñanzas y lecciones de la resistencia, incluyendo la resistencia de “no aprender” lo que intentaba imponer la sociedad dominante. Sin duda sus siembras culturales de memoria colectiva son lecciones clave, lecciones de la historia misma si entendemos que la historia empieza con el momento en que la comunidad se libera.*

Para las y los mayores, la historia arranca en el momento en que empezamos a ser personas. Este momento está lleno de actos de resistencia, pero también de auto-reparación. Por eso Abuelo Zenón dice:

Los actos de resistencia de los mayores no son carga ni peso muerto que hay que cargar por cargar, sino que ahí está la muestra de lo que tenemos que hacer [...]. La resistencia a lo que se impone desde el poder y desde la sociedad dominante, es el único camino franco que los excluidos podemos tomar para no perder los referentes de nuestras culturas de origen y para seguir sembrando vida, mejor dicho para seguir siendo nosotros mismos.

Y Abuelo Zenón también nos da algunas pautas sobre las pedagogías de sembrar:

La propuesta que nació en la resistencia de los cimarrones y las cimarronas, el empeño de sus herederos/as de construir un proyecto de vida en los territorios colectivos del norte de Esmeraldas, tienen que ser la trinchera ideológica desde donde se organice la resistencia política contra los proyectos que los palmeros, madereros y mineros quieren imponer sobre nuestro derecho ancestral.

En las comunidades hay testimonios y narraciones que hablan sobre la necesidad de retomar y repensar, en el contexto de hoy, algunas de las propuestas y enseñanzas de los ancestros. “En las propuestas que nos dejaron los/las negros/as cimarrones/as, encontramos claramente ilustradas algunas estrategias para construir y re-construir nuevos procesos para organizar la defensa de los territorios ancestrales” dijo un protagonista de un taller en San Lorenzo (ver García, 2010: 157). Dentro de las memorias de Procesos de Comunidades Negras (PCN) del norte de Esmeraldas encontramos una ruta pedagógica:

Recuperar las vivencias del pasado puede ser un ejercicio de mucha utilidad para aprender de lo vivido para pensar propuestas que nos permiten enfrentar los desafíos que estamos viviendo en la región. Sobre el arte de resistencia y el enfrentamiento nuestros mayores tienen muchos saberes para transmitirnos. Es mucho lo que las comunidades tenemos que aprender de los cimarrones/as y sus palenques y este es un buen momento para ese aprendizaje (García, 2010: 157).

La generación de ahora tiene que repensar las historias y memorias colectivas de resistencia, volverlas a ver, volver a ser desobedientes. Esta es la generación que más trabajo tiene en el encargo de la auto-reparación.

El entrelace de resistencia, memoria colectiva e historia —más que todo la historia de lucha por la dignidad y liberación— es algo que no queda solo en las voces de las y los mayores, también toma nuevos significados y fuerza en la apuesta contemporánea del ser “cimarrón” o “cimarrona”, re-significada como una postura, actitud y acción de rebeldía, resistencia, insurgencia, afirmación, creación y construcción. El cimarronaje, como plantea Libia Grueso (2006-2007: 146), es una “forma de re-plantearse frente a la forma de colonialismo que se estructura sobre la negación del otro –esclavo-” en que, además, “se determina un sentido de género como categoría impuesta”. Como dice Betty Ruth Lozano (2014), desde la época de la esclavización, las mujeres negras ejercieron un cimarronaje de resistencia cultural y una insurgencia de conocimientos (culturales, ancestrales y espirituales) como proyecto de vida. Para Lozano, es este legado de cimarronaje que sigue orientando

la agencia o iniciativa de las mujeres negras en el Pacífico y sus posturas de un feminismo “otro”.

La referencia y el uso crecientes de “cimarronaje” entre activistas e intelectuales afrodescendientes, permite entender este concepto como una postura y práctica encarnada que disobedece el reino y dominio de la colonialidad y sus ejes de deshumanización, racialización, generoización, negación y condenación. Afirma el ser, la memoria, y el saber colectivos a la vez que señala una opción radical, una acción decolonial y un proyecto político de existencia, pensamiento, conocimiento y vida (León, 2015).

Hablar de cimarronaje y del ser y pensar cimarrón es subrayar una esencia, actitud y consciencia colectiva de pensamiento dirigido a reconstruir la existencia y libertad en el presente pero en conversación con los/las ancestros/as. Señala un pensamiento políticamente y culturalmente subversivo (un pensamiento que, en diálogo con Nelson Maldonado-Torres, tiene una actitud de-colonial) que confronta la deshumanización y no-existencia que la colonialidad ha marcado y, al hacerlo, trabaja hacia una decolonialidad de poder, saber y ser (Walsh y León, 2006: 218) (traducción de C. Walsh).

En los procesos políticos actuales, cimarronaje es una herramienta para repensarnos, para volvernos a ver, para usar esa actitud de desobediencia y resistencia en el ahora. Desde luego, todos los guardianes y guardianas de la palabra, todos los hombres y mujeres que son depositarios de la memoria colectiva, todos y todas las que cultivan los secretos y ponen en práctica los saberes que vienen de los ancestros, son personas que mantienen viva la actitud cimarrona porque mantienen el encargo de cuidar saberes que, según la racionalidad del otro, tienen que ser desechados o pasados por el molino del saber eurocéntrico. Así mismo, todas las parteras, los curanderos de culebra, los músicos y los cantores y cantoras, y todos los que siguen construyendo y usando los instrumentos musicales tradicionales son considerados cimarrones y cimarronas porque mantienen vivo el canto y la música que es churo, el llamado ancestral a la desobediencia. Los lenguaraces, que cuentan y le dan vida a los cuentos que vinieron del otro lado del mar y duermen en la memoria colectiva, alimentan la actitud cimarrona. Los hombres y mujeres que componen versos y cantos de arrullos

y echan sus décimas al viento sostienen la actitud cimarrona porque con sus voces la comunidad camina por los espacios de la tierra perdida y nos recuerdan que lo que fuimos ayer no se tiene que dejar tirado en el camino de la diáspora.

Pero hoy el cimarronaje no es solo eso. Es también una enseñanza y una pedagogía para las nuevas generaciones, más que todo para las que viven fuera de la comunidad en la urbanidad.

El término cimarrón como ser de resistencia debe ser vital en los procesos pedagógicos actuales; hace presente la memoria colectiva, los legados de pensamiento y conocimiento y la lucha continua de existencia y liberación. Pero también, y a la vez, despierta y estimula la consciencia colectiva sobre la razón en el ahora del ser y hacer del sembrar y re-sembrar.

Para seguir conversando...

Ante la realidad del territorio-región del Pacífico, caracterizada actualmente por la desterritorialización, destrucción, apropiación, extracción y muerte de los dones de la madre montaña y sus siembras de seres y saberes, buscamos pedagogías entendidas como “prácticas, estrategias y metodologías que se entretujan con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización” (Walsh, 2013: 29) de sembrar vida. Así nos enraizamos, por una parte, en la pedagogía de la palabra de Abuelo Zenón.

Poner Zenón en presente es parte de la propuesta de que las palabras de Zenón no pasan, vienen desde atrás, están en el ahora y estarán en el mañana, porque el saber de las comunidades es eterno. Nunca pasa porque debe nacer en cada una de las generaciones; las que llegan y las que se van. Las palabras de Zenón nos siguen enseñando, la pedagogía de Zenón no tiene un tiempo.

Los y las mayores dicen que la palabra es la semilla de todo saber. Sembrar y cultivar las semillas culturales y continuar la siembra es el me-

por camino para fortalecer lo propio y apoyar en las nuevas generaciones el sentido de pertenencia al pueblo. La pedagogía de la palabra permite no solo continuar la siembra en las comunidades, devolviendo lecturas y pensamientos de Zenón como hemos venido haciendo (ver García y Walsh, 2017). También nos puede ser útil para sembrar en los espacios casa afuera, incluyendo los espacios académicos, mostrando que las comunidades siempre tuvieron y siguen teniendo una idea clara de sus valores culturales y de lo dolorosa que puede ser la relación con los otros. Las palabras de Zenón devuelven la palabra a la comunidad, rompiendo el mito de que nuestro saber no es saber.

Cada vez somos menos cimarrones, cultivamos menos la actitud de ser desobedientes, contestatarios y resistentes a la sociedad dominante. Más bien cada vez estamos más enredados en alcanzar y ser parte del saber del otro, de recibir la calificación del otro. Cada vez gastamos más tiempo y recursos en alcanzar la aceptación del otro. Nos desgastamos mucho por alcanzar la membresía que el saber del otro nos pueda reconocer. Todo lo decimos con el saber del otro; aun cuando hablamos de nuestro propio ser, nos gusta usar las palabras del otro, como palabra confiable, como saber que no pasa.

Entonces, como ejercicio de auto-reparación —esto desde el tiempo de las y los mayores— algunas personas hemos asumido el encargo generacional de ser guardianes y guardianas de la tradición y la palabra, del saber y del saber hacer de las y los mayores, ya dejamos anotados algunos de ellos y de ellas y es lo que estamos llamando: guardianes y guardianas de la tradición, que también son vistos como sembradores y sembradoras de las semillas ancestrales. Estas personas son los que reciben el encargo de identificar las semillas de todos estos saberes, de recoger estas semillas, de cuidarlas y guardarlas para que cuando las nuevas generaciones busquen estas semillas las encuentren. Por eso los llamamos guardianas y guardianes de la palabra y también sembradores y sembradoras de vida, del vivir.

Sembrar vida hoy es un acto insurgente, una apuesta pedagógica de resistir, re-existir y re-vivir ante los proyectos de muerte que son el sistema y la codicia del capital. Es este sistema del capitalismo cada vez más arrollador y salvaje —un sistema a la vez antropocéntrico, patriar-

cal, moderno, colonial— el que no solo clasifica y ordena seres, saberes y filosofías-prácticas de vivir, sino también arrasa y aniquila la vida misma (ver capítulo de Pueblos en Camino, y también los de Almendra, Lozano y Olvera en este libro).

Por eso mismo, la siembra y re-siembra de que hablamos aquí tiene que ver, en un primer momento, con los territorios ancestrales donde las comunidades de origen africano dejaron plantados y han venido cultivando la madre montaña, y sus seres, saberes y tradiciones como vida. Si las primeras semillas fueron esas, las que “las ancestras y los ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza”, como dice Abuelo Zenón —y cuya siembra ha sido entendido por los mayores y las mayores como derecho ancestral (ver García y Walsh, 2010)— ¿qué hacer para que estas semillas sobrevivan a las violencias de destrucción, extracción y desterritorialización, la muerte de los ríos, bosques y los seres tangibles e intangibles? Y si las semillas aún están en algunas cabezas, ¿es posible su re-sembrar?

La siembra y re-siembra hoy también tienen importancia en la urbanidad donde —de manera creciente— está la mayoría del pueblo negro o afrodescendiente. Ante el reino de proyectos individuales y un *ethos* moderno, ciudadano, consumista, individualista y de inclusión, ¿qué sembrar, por qué, para qué y cómo hacerlo? ¿Cómo asegurar que las semillas no sufren una radical modificación, dejándolas estériles para las generaciones venideras?

Como hemos venido sugiriendo aquí, la pedagogía —y las pedagogías— de sembrar se encuentra(n) entrelazadas con las luchas de existencia y vida, particularmente (aunque no solamente) de los pueblos del territorio-región del Pacífico y sus ancestros y ancestras que no cesan de acompañar a pesar de los planes vigentes de desterritorialización. La pedagogía —y las pedagogías— que buscamos, imaginamos y empleamos no son proposiciones reactivas ni tampoco esfuerzos de mantener vivo un pasado idílico o un esencialismo cultural. Son más bien estrategias, prácticas y metodologías indispensables (para así recordar el maestro

Freire) para plantar, germinar, cultivar y cosechar vida ante los proyectos de muerte física, cultural, espiritual, territorial y ancestral.

Esto de la siembra y de las semillas culturales es algo que cada vez se piensa menos. Tal vez por aquello la desvalorización y desprecio que nuestro pueblo vive, la percepción que somos recolectores y no sembradores. Volver a estas siembras resulta importante entonces no solo para fortalecernos como pueblo de origen africano, sino también para reconocer y entender por qué el territorio ha sido y sigue siendo un espacio vital, el espacio donde se ha sembrado y donde se siembra todo, incluso los actos de resistencias y la tradición ancestral. Como dice Abuelo Zenón, “los que nos mantuvimos aquí en las comunidades somos pocos. Nos quedamos porque no queremos perder el derecho que sembraron los mayores. Somos los que por la ley de tradición, le hacemos resistencia al poder de dinero”, es decir, el poder de capital. Y es esta resistencia y siembra que siguen fundamentando una pedagogía propia y vital, una apuesta pedagógica de vida.

Referencias bibliográficas

- García Salazar, Juan (ed.). (2010). *Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. Esmeraldas: Altropico.
- García Salazar, Juan y Catherine Walsh. (2010). “Derechos, territorial ancestral y el pueblo afroesmeraldeño”. En: Programa Andino de Derechos Humanos (ed.), *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*. Quito: UASB/Abya-Yala.
- . (2017). *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Cátedra de Estudios Afro-Andinos/Abya-Yala.
- Grueso, Libia. (2006-2007). “Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano”. En: *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, n° 7, pp. 145-156.
- León, Edizon. (2015). “Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales y la filosofía de existencia”. Tesis doctoral, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lozano, Betty Ruth. (2014). “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. En: Yuderlys Espinosa Miñoso et al. (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.

- Walsh Catherine y Juan García. (2015). “Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. En: *Cuadernos de literatura*, nº 38, pp. 79-98.
- Walsh, Catherine y Edizon León. (2006). “Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En: Marina Paola Banchetti-Robino y Clevis Ronald Healey (eds.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. New Castle, UK: Cambridge Scholars Press.