

Lo Decolonial, Pueblos originarios, Luchas y Reexistencias, Un acercamiento al contexto de Honduras

Eugenio Sosa *
Jasmi Bautista-

Resumen

Este artículo de carácter socio-antropológico, es producto de una serie de investigaciones realizadas por los autores en distintos escenarios del contexto nacional. El objetivo primordial es profundizar desde la sociopraxis, en diversas experiencias que delatan el surgimiento, desarrollo y vigencia de luchas y acciones reivindicativas orientadas a procesos de resistencia y propuestas de Decolonialidad. El estudio presenta un enfoque cualitativo, sustentado en los métodos etnográfico y bibliográfico que permitieron el análisis, descripción y explicación de distintas experiencias. El trabajo de campo en comunidades indígenas posibilitó la documentación de prácticas sociales que revelan en gran medida elementos esenciales dentro del proceso histórico de resistencia y asimilación de nuevas identidades.

Palabras Claves Decolonialidad, pueblos originarios, resistencia, identidades, Colonialidad

Abstract

The Decolonial, Indigenous Peoples, Struggles and Reexistences An Approach to the Context of Honduras

This socio-anthropological article is the product of a series of investigations carried out by the authors in different settings of the national context. The primary objective is to deepen from the sociopraxis, in various experiences that reveal the emergence, development and validity of struggles and protest actions aimed at processes of resistance and proposals for Decoloniality.

The study presents a qualitative approach, supported by ethnographic and bibliographic methods that allowed the analysis, description and explanation of different experiences. Fieldwork in indigenous communities made it possible to document social practices that largely reveal essential elements within the historical process of resistance and assimilation of new identities.

Keywords Decoloniality, indigenous peoples, resistance, identities, Coloniality

Introducción

El presente artículo, Lo Decolonial, Pueblos originarios, Luchas y Reexistencias, un acercamiento al contexto de Honduras tiene como finalidad, analizar los lineamientos teóricos de mayor importancia referentes al tema en nuestra región, de igual manera busca documentar y divulgar experiencias significativas de distintas comunidades indígenas, especialmente de tradición lenca ubicadas en la frontera mesoamericana, cuyos procesos históricos particulares les han hecho transitar por

senderos de resistencia social y cotidianidades cargadas de pragmatismo, ante la imposición colonial y la pretensión actual de homogeneizar el mundo mediante los conocidos bienes globales.

América Latina ha sido un terreno fructífero para el desarrollo del pensamiento crítico. La región ha contribuido con aportes significativos, comola Teoría de la dependencia, la Pedagogía del oprimido, la Teología de la liberación y más recientemente las teorías decoloniales.

*Estudios de doctorado en estudios culturales latinoamericanos, por la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, Maestro en Ciencias Sociales, por la Facultad de Ciencias Sociales, FLACSO-Guatemala, y docente en el departamento de sociología de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, jose.sosa@unah.edu.hn

-Licenciada en Antropología, por la Universidad de San Carlos de Guatemala, docente en el Centro Universitario Regional del Centro UNAH-CURC. Jasmin.bautista@unah.edu.hn



La decolonialidad, propone una ruptura con la matriz colonial del poder occidental, que persiste en la modernidad. Una de las primeras potencias de este pensamiento, es que reconoce que la colonia como régimen político, económico y social terminó con los procesos de independencia, pero la colonialidad como formas de ser, hacer y pensar siguen muy presentes y se expresan en la modernidad, que en realidad es una modernidad/colonialidad.

Anibal Quijano conceptualiza la colonialidad como un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la "naturalidad" y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano 2014, 289).

Contenido

Método. Este artículo tiene como objetivo primordial profundizar en algunas propuestas teóricas que buscan explicar distintos procesos de Decolonialidad, así como identificar a partir de esos postulados, experiencias vinculadas con el contexto histórico de los pueblos originarios en Honduras.

Las investigaciones que abonan a este artículo, se realizaron bajo el enfoque cualitativo, utilizando en primer término la observación documental que permitió ahondar en distintas teorías de la Decolonialidad, también el método etnográfico facilitó los insumos necesarios para analizar el papel histórico de los pueblos indígenas de Honduras (centrados específicamente en comunidades lenças) en los procesos de decolonización. En este sentido, se observaron y documentaron experiencias en comunidades ubicadas geográficamente en el centro-occidente del país y culturalmente en la frontera mesoamericana (departamentos de Intibucá y La Paz).

Resultados

Una mirada a las propuestas teóricas sobre la Decolonialidad

Los Proyectos de Decolonialidad cobran fuerza en las áreas del planeta cuyas historias locales fueron interferidas por las historias de los países imperiales de Europa occidental y Estados Unidos. Con lo an-

terior no estamos proponiendo atrincherarnos a los cambios o pretender que los grupos originarios lo hagan, no podemos abstraernos de la realidad, pero tampoco podemos dejar de afirmar que no ha existido, no existe, ni existirá una cultura global única; hay una matriz civilizadora que muchos llaman modernidad esta se actualiza y se diversifica en cada punto del planeta respondiendo a un proceso histórico particular.

Las propuestas teóricas sobre Decolonialidad, proponen repensar las culturas. La interrogante inmediata es ¿Desde dónde se pueden y se deben repensar las culturas? Siguiendo el ritmo histórico este proceso se realiza desde una base muy compleja, plagada de dimensiones simbólicas diversas. El proceso de descolonización se acerca más a la realidad, si lo comprendemos desde los elementos que se han mantenido y quieren ser conservados, pero también desde aquellos elementos que son producto de la difusión y de la misma colonización y Colonialidad. Estamos insertos en la modernidad y como dice Anibal Quijano "no hay modernidad sin Colonialidad". Frente a esta realidad histórica acentúa Mignolo, hay varias opciones: adaptarse y asimilarse; resistir y estar contra o re-existir, esto es, trabajar crítica y creativamente junto a procesos globales hoy en marcha de descolonización epistémica.

El concepto de raza desde la Decolonialidad

Desde la decolonialidad se recupera la raza como una categoría central analítica, que permite entender la persistencia de la negación de los otros, los no blancos, los no occidentales. Bajo el proyecto de la modernidad/colonialidad emergieron identidades y sujetos como "indio", "negro", "blanco", "mestizo", que se estructuraron en la lógica de la matriz del poder colonial, bajo el complejo "raza" / "etnia". Evidentemente no se trata de historia de un pasado muerto, sino de procesos que tienen plena vigencia hoy en día. Como lo dice Anibal Quijano: "[...] son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder; y son igualmente originados y fundados en esa misma dimensión de la existencia social. Que están, sin duda, todo el tiempo asociado a, e implicados en, las relaciones sociales materiales, ante todo en las formas de explotación o relaciones de producción; que se modulan y se condicionan recíprocamente con estas relaciones" (Quijano, 2014a: 91).

Raza en el sentido que lo plantea Rita Segato, es trazo como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó "raza" para constituir "Europa" como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. Así que no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro. Segato contrapone la categoría de raza a la de etnia o etnicidad. Lo anterior, siguiendo a la misma autora, significa romper con la categoría de "etnicidad", que uniformiza, clasifica y generaliza. "Así que no es el concepto de etnicidad con el que se puede construir una retórica de emancipación y liberación [...], sino que la siempre escondida y ocultada categoría de raza" (Segato, 2007a: 23).

En palabras de Rita Segato, “Esto es así porque raza, como signo, es indicio de la posibilidad de una memoria que podrá guiarnos de vuelta a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia son ya viables” (Segato, 2007a:24). Pero no se trata de una historia y una utopía cerrada y finalista, en la que de antemano sabemos cómo será ese mundo otro y cómo llegaremos a él, como la historia y la utopía de los marxismos, de los leninismos, y en general de la izquierda de siglo XIX y siglo XX, se trata de “la historia – abierta, incierta e imprevisible– es la única utopía del presente”. (Segato, 2007a:27). “Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización” (Segato, 2007c: 144).

Este racismo es promovido desde los estados, que están profundamente implicados con los intereses del capital. El Estado y el capital actúan de manera coherente despojando de múltiples maneras a los pueblos originarios. “Hoy esa lógica de dominios sobre la presencia se sigue extendiendo con los mega-proyectos mineros, agrícolas, energéticos hasta las últimas fronteras de la apropiación; son éstas las fronteras con la exterioridad de la modernidad, son las fronteras donde las formas de vida relacionales y las últimas tierras comunales están siendo avasalladas” (Vásquez, 2015:16). Son los pueblos originarios los que están planteando nuevas formas de relacionarse con todos los seres del planeta, lo cual implica nuevas formas de ejercicio del poder.

La colonialidad del Estado hondureño

La colonialidad del Estado también ha implicado la negación de los pueblos ancestrales originarios. El Estado hondureño, bajo diferentes mecanismos, ha negado la existencia de los pueblos originarios. Para el Estado y gran parte de la sociedad hondureña que se considera mestiza, los indígenas eran asunto de un pasado lejano, reducido en la educación y en la historia oficial a la existencia del cacique Lempira, quien dirigió la gesta de resistencia contra los conquistadores españoles. Para las elites hondureñas la memoria de la nación empieza con la independencia de España y la construcción de la república. Así las cosas, en el Museo de la Identidad Nacional (MIN), en la entrada se encuentran los fundadores de la identidad, empezando con el cacique Lempira y luego salta hasta los independentistas José Cecilio del Valle, redactor del acta de independencia de Centroamérica y Francisco Morazán Quesada, luchador liberal por la unidad y la federación centroamericana. De esta manera, no aparecen en la nación

y la identidad hondureña, 300 años de la colonia, ese periodo aparentemente es borrado y olvidado fácilmente.

Lo anterior refleja que estamos ante un Estado monocultural, entendido en el sentido de que, “el Estado, las leyes, las instituciones de gobierno, el régimen político y organizativo responden sólo a una cultura: a la cultura que corresponde a la sociedad que ha conquistado el continente. Luego, bajo modalidades más modernas, ha mantenido también una integración subordinada. [...] En este sentido, estructural y constitucionalmente, es un Estado racista, aunque no lo reconozca de manera abierta” (Tapia, 2006: 31. Citado por Walsh, 2009:69).

En sentido amplio la esfera pública está constituida por el Estado nación, y su proceso histórico de construcción es fundamental para comprender las exclusiones en la sociedad del siglo XXI. El Estado nación, durante su proceso histórico de construcción, homogenizó poblaciones e invisibilizó y ocultó otras. “La nación se nos presenta por los dominadores como inerte y única, a la cual pertenecemos todos/as y que debemos defender por ser parte de esa historia y cultura nacional y común” (Segato, 2007a:30). La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. De esto resulta que no se pueda hablar de democracia en nuestras naciones, donde el lenguaje democrático es puramente formal y enunciado por un Estado desarraigado, alienado de la sociedad, incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (Segato, 2014: 33).

Un ejemplo de lo anterior, son las disputas políticas por los censos y las estadísticas. La brecha estadística entre la población en los censos oficiales y la de los propios pueblos originarios son comunes en todos los países de América Latina. El tema de los censos; así como el de las minorías y las mayorías es un asunto de disputa política. Como lo dice Chakrabarty, “minoría y mayoría no son, después de todo, entidades naturales; son construcciones. Los significados comunes de las palabras “mayoría” y “minoría” son estadísticos. Pero los campos semánticos de las palabras contienen otra idea: la de ser una figura “menor” o “mayor” en un contexto determinado” (Chakrabarty, 2013:180).

Es decir, el tema de las minorías y mayorías es, más allá de lo estadístico, es un tema profundamente político. Como lo expresa Paz, siguiendo el pensamiento de Will Kymlicka:

La invención de la raza trae consigo de manera inmanente el racismo y todos los procesos de desposesión de los pueblos originarios, pero también de mestizos en muchos casos y en general de las multitudes excluidas del pacto del Estado nación con el capital. Raza no sólo es, en el sentido que la desarrolla Anibal Quijano, una categoría analítica que nos permite comprender la multiplicidad de exclusiones, explotaciones, discriminaciones y desposesiones; sino que también es portadora de un horizonte utópico, un horizonte de posibilidades de mundos “otros”, de comunidades “otras” y de pueblos “otros”.

“El factor que las convierte en minorías nacionales está relacionado a la manera en cómo han sido despojadas de su poder político, convirtiéndolas en una minoría, incluso dentro su territorio tradicional. Un elemento importante es justamente la usurpación de poder de la que son objeto, destruyendo sus instituciones políticas tradicionales a título de que no representan las tendencias modernas de la política y la democracia y obligándolas a participar de instituciones extrañas, bajo una lengua que no es la suya, lo que las convierte en minorías permanentes a pesar de que tienen una visión de sí mismos como nación dentro de un gran Estado” (Paz, 2011:30-31).

Uno de los aspectos que limita la construcción de una cosmovisión común de los pueblos y movimientos sociales, son las políticas de identidad y multiculturalismo que se impulsan desde los gobiernos y organismos de la cooperación internacional, que han calado en sus discursos. Esto obstaculiza la construcción del pluralismo y la diferencia radical. Como lo afirma Rita Segato, “[...] la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una “política de la identidad” no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su “diferencia”, es decir, de la propuesta de mundo alternativa que guía su insurgencia. Diferencia que aquí entiendo y defino no con referencia a contenidos substantivos en términos de “costumbres” supuestamente tradicionales, cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico, sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo (Segato, 2007a: 18).

Decolonialidad y pueblos originarios

Un instrumento para lanzar a los pueblos originarios a la zona del no ser, es la negación de la memoria. La modernidad/colonialidad niega el pasado, niega la memoria. Pero para los pueblos originarios de América Latina el pasado no es el pasado o no es un pasado muerto, sino un pasado vivo en el presente/futuro. Desde el pasado también se desafía la matriz colonial del poder. En el proyecto epistémico/político/decolonial, se busca potenciar y “evidenciar los pensamientos, prácticas y experiencias que, tanto en el pasado como en el presente, se ha esforzado por desafiar la matriz colonial de poder y dominación, por existir a pesar de ella, en sus afueras y hasta en su interior” (Walsh, 2010:221).

La memoria como fuente de vida, de identidad, como relación activa con la comunidad, con nuestro entorno y con el

nosotros mismos. Las luchas que parten de una ancestralidad viva son luchas decoloniales, que cuestionan la superficialidad de la presencia. Cuestionan la superficialidad de la modernidad desde una relación activa y profunda con el tiempo, un tiempo vivido, comunitario, un pasado múltiple y actuante (Vásquez, 2015:13). La memoria, las temporalidades, así como las territorialidades, están en disputa entre el proyecto colonial de poder y dominación y el proyecto epistémico y político decolonial por la emancipación y liberación. Para la modernidad la memoria es cosa del pasado, de un pasado sin sentido, para el proyecto político de los pueblos originarios la memoria es pasado presente, es potencia.

Traer la memoria al presente se vuelve estratégico para las luchas de los pueblos originarios. La memorialidad cobra vida en el presente/futuro y cuestiona el orden y el poder. Por ello la colonialidad busca desechar la memoria, enviarla a los museos y celebraciones cívicas desprovistas de sus sentidos e imaginarios subversivos. O como lo dice Vásquez; “la colonialidad, a nuestro entender, marca los movimientos para ausentar, para menos preciar, para denigrar, para relegar al olvido o al pasado lo que no tiene lugar en la modernidad” (Vásquez, 2015:7). En cambio, el pensamiento decolonial, según el mismo autor, “encuentra su certeza y su esperanza en la exterioridad de las temporalidades vividas, en la profundidad del tiempo memorial. La liberación aparece como la justicia de la memorialidad excluida cuando ésta encuentra su actualidad y emerge como ruptura, como crítica en el orden de la presencia” (Vásquez, 2015:10).

La decolonialidad recupera otros conocimientos olvidados y negados por la matriz colonial. Entonces, hay que reconocer que varios tipos de conocimiento y de saberes que deben dialogar en forma horizontal entre sí. Como lo dice Escobar, “epistemológicamente, este movimiento implica una transición de la dominancia de la ciencia moderna a un panorama plural de formas de conocimiento” (Escobar, 2005:27). Es decir, no hay ciencia y verdad única, sino una gama de conocimientos otros.

En las luchas de los pueblos y movimientos sociales no sólo entran en disputa recursos y reivindicaciones materiales para “el bienestar”, sino que también sus luchas implican profundas disputas simbólicas, de conocimiento y teóricas.

Un acercamiento a los procesos de Decolonialidad desde comunidades lenkas de Honduras

En el caso particular de Honduras, específicamente adentrándonos en la dinámica de los pueblos originarios, vemos procesos históricos de resistencia ante intromisiones imperialistas que han intentado y otras veces han logrado perforar el telón cultural de distintas comunidades indígenas. Pero también la historia hace un recuento (escasamente difundido) de cómo, dentro de los distintos grupos humanos originarios se ha desarrollado un trabajo creativo, sobre todo en esferas simbólicas como la religiosidad popular y la medicina tradicional. En otros escenarios como los auto gobiernos indígenas, consejos indígenas, auxiliarías de vara alta y organizaciones de mujeres indígenas, también se reafirma el poder local como estrategia para mantener vigentes sus identidades.

Un claro ejemplo de lo anterior se refleja en algunas comunidades lenkas en los departamentos de La Paz e Intibucá. Estas comunidades han conservado a lo largo de la historia conocimientos y prácticas fundamentales que se vuelven instrumento de resistencia, provocando que se mantengan vigentes y cobren vida manifestaciones de raíz tradicional. La auxiliaría de la vara alta en el municipio de Yamaranguila se traduce en reconocimiento y sentido que revitaliza su identidad cultural, este reconocimiento de las identidades es tan importante para las poblaciones nativas como su pertenencia al Estado.

En otras comunidades lenkas ubicadas en la frontera mesoamericana (departamento de La Paz) se mantienen prácticas y usos ancestrales, a través de los cuales se construyen e implementan alternativas que aplicadas sistemáticamente se han vuelto un referente simbólico de cohesión cultural. Haciendo énfasis en algunos indicadores de cultura tradicional se encuentran, por ejemplo, elementos de religiosidad popular que si bien, son reconocidos por su profundidad histórica ancestral, dejan ver muchos componentes que se han adherido a partir de procesos de difusión. Surge entonces la interrogante ¿Hasta qué punto ha logrado el imperialismo a través de la Colonialidad su propósito de homogenizar las culturas? La respuesta a esta pregunta suele ser compleja y controversial, ya que las culturas han estado en constante transformación encaminándose a distintos espacios de expresión que traen el tema de las identidades a un primer plano de discusión. Desde este escenario, las identidades son constructos de memoria y de sentido que enmarcan y acentúan la diversidad cultural.

En prácticas tan complejas como las que comprende la religiosidad popular se muestran los procesos colonizadores que de manera sigilosa se adentran en los diferentes momentos históricos, provocando procesos de hibridación que dan como resultado un nuevo producto cultural. El baile del guancasco, es una práctica de religiosidad vigente en varias comunidades lenkas del país; en este se dejan ver elementos ancestrales como punto de partida, pero también un fuerte componente de tradición cristiana como muestra contundente de la colonización.

Por tanto, en Honduras los pueblos originarios han construido sus identidades en contextos bastante complejos que, por un lado, muestran una clara resistencia ante elementos culturales externos, pero, por otra parte, siguen existiendo componentes que se imponen, autodefiniéndose reiteradamente como practicas civilizatorias.

Los bienes globales que sustentan al neoliberalismo han llegado a las comunidades indígenas como símbolos de modernidad. Repensar las culturas y las identidades en Honduras, implica que el Estado mismo replante su papel, más allá de ser simplemente subsidiador; deberá replantear su relación con los diferentes grupos originarios, ya que según expresan los propios líderes indígenas, en cada propuesta generada desde el Estado continúa vigente el afán de sometimiento y manipulación.

Mediante un primer acercamiento con las comunidades lenkas del departamento de La Paz, tratando de profundizar en torno a los conflictos socioterritoriales y medioambientales; representantes de organizaciones indígenas de los municipios de Santa Elena, Opatoro y Guajiquiro afirman que existe una lucha histórica por el territorio y los bienes naturales; ante esta situación el Estado de Honduras no propone aún una reconceptualización en torno al tema de las diversidades, ni una línea de acción más pragmática para el reconocimiento de las identidades, que implicaría para las comunidades originarias un paso adelante en su propio proceso de Decolonialidad. En esencia significa desarrollar relaciones con los pueblos y los movimientos sociales desde la pedagogía de la escucha, la pedagogía dialógica y la pedagogía de las preguntas compartidas.

Entonces, como dice Stuart Hall, “la única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con una fluidez profunda” (Hall, 2013: 55).

Las comunidades originarias plenamente conscientes de su historia y de sus bienes naturales, haciendo referencia particular en este caso a los hoy municipios de Yamaranguila en el departamento de Intibucá y Santa Elena, Guajiquiro y Opatoro en el departamento de La Paz, enfocan sus propias estrategias de desarrollo tomando como punto de partida el potencial interno de sus comunidades.

El proyecto epistémico/político decolonial, plantea otra forma de pensar las luchas de los pueblos originarios. El paradigma de la matriz moderno/colonial enfatiza en los problemas, las carencias y la precariedad, mientras que desde el paradigma decolonial se pone atención a las potencialidades y las suficiencias íntimas. Hay evidencias de que cuando las comunidades asumen del discurso de la pobreza, no sólo expresa la situación de la pobreza material, sino que se expresa también en la subjetividad. Los discursos de la pobreza no sólo construyen sujetos que están en situación de pobreza, sino que también construyen sujetos que se sienten y asumen como pobres. Esto significa sujetos con dificultades para el desarrollo de su potencialidad para la creatividad, la innovación, la imaginación y la lucha. Los discursos de la pobreza están encaminados a la construcción de sujetos dependientes y con dificultades para el ejercicio de su agencia desde la autonomía.

Una de las opciones para romper con la parálisis que impone los discursos de la pobreza, la carencia y las privaciones, es abordar la situación y posición de los sujetos desde las suficiencias íntimas, entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensada mente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros” (Arboleda 2011, 11).

Los discursos y prácticas desde las suficiencias íntimas cambian de manera radical en relación a los discursos de la pobreza. Estos son discursos desde la potencialidad y los valores de liberación para construir comunidades auto sostenibles en espacios de convivencia armónica con el ambiente.

El proyecto decolonial busca ir más allá de

las resistencias y trabajar desde las re-existencias. De alguna manera actuar desde las resistencias implica una actuación desde la defensiva y dentro de la lógica de la matriz colonial del poder. Los pueblos originarios, que tienen toda una historia y una memoria ancestral, no sólo resisten, sino que re-existen. Es decir, potencian e innovan formas diferentes de vida, de ser y de conocer diferentes a las que propone e impone la modernidad/colonialidad.

En este sentido, es fundamental y estratégico seguir desarrollando la categoría de re-existencia que propone Adolfo Albán, entendida [...] como los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización e interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginación en procura de re-definir y resignificar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza, es mucho más que el relacionamiento entre culturas y apunta a cuestionar seriamente las relaciones desiguales de poder, las inequidades de todo tipo, la racialización y marginalización de grupos étnicos, el adultocentrismo decisorio y el relegamiento y sometimiento de la mujer en el contexto de las estructuras patriarcales y la negación de diversas alternativas en lo sexual, lo político y lo religioso (Albán 2008, 85-86).

La categoría de re-existencia, al igual como la de suficiencias íntimas nos permite asumir los pueblos, movimientos y comunidades como sujetos portadores de autonomía y acción creativa e imaginación; superando la lógica de la defensiva y de la pobreza.

En Honduras a través de la historia, los pueblos originarios han sido vistos de manera insistente desde los reclamos, demandas o reivindicaciones. Así estos pueblos, siguiendo las disciplinas se han clasificado en movimientos reivindicativos o económicos (economicistas), movimientos políticos y movimientos culturales o identitarios. Estas clasificaciones indiscutiblemente son portadoras de la falsa dicotomía entre lo social y lo político.

Pero más allá de la ruptura epistemológica que supera la dicotomía entre lo social y lo político, y más allá de demandas consideradas económicas, políticas o culturales, lo más importante es que los pueblos originarios en las distintas coyunturas históricas no sólo han resistido y demandado, sino que inciden e insurgen.

En esta lógica cobra relevancia la categoría de pedagogía insurgente que trabaja Catherine Walsh, ligada a “una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, alistando, más bien, una conciencia y actividad enraizadas en la insurgencia propositiva explícitamente dirigida a no sólo trabajar “en contra” sino a incidir, in-surgir, crear y construir. Incidir en los campos del poder, saber y ser, e in-surgir en la vida” (Walsh 2008, 57. Énfasis de la autora). Desde la pedagogía de la insurgencia, los pueblos y los movimientos sociales construyen sociedad en relación a economías “otras”, epistemologías “otras”, gobiernos “otras” y comunidades “otras”.

En el conocimiento llamado científico, institucionalizado en la ciencia moderno/colonial se produce una separación insalvable entre teoría y práctica. El investigador no debe contaminarse con su objeto de estudio. Debe seguir la lógica de Descartes que retoma Santiago Castro Gómez, donde la certeza de lo científico está dada porque se eliminan “todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural [...] el observador hace tábula rasa de todos los conocimientos aprendidos previamente” (Castro Gómez, 2013:25).

Las experiencias de campo que abonan y dan coherencia a este artículo dejan claro que, para potenciar los pueblos y los movimientos sociales es necesario hacer rupturas con la colonialidad del saber y del conocer. Es clave dejar las certezas y luchar con la teoría al igual que con la práctica, no como procesos separados, sino como procesos articulados. Lo anterior implica desprenderse de la idea de que la teoría es superior y domina la práctica.

Las comunidades lenkas y otros pueblos originarios en Honduras con sus prácticas y discursos políticos están cuestionando desde sus experiencias los constructos teóricos de la modernidad/colonialidad. Las propuestas que nacen en el seno de los pueblos originarios sugieren la incorporación de nuevas claves analíticas, algunas de ellas olvidadas y desechadas como una nueva relación con la naturaleza, las diferencias radicales, la participación de las mujeres, formas horizontales de organización, toma de decisiones, la territorialidad, la autonomía política, la formación de sus propios intelectuales, y el cuestionamiento a las formas de representación política (Zibechi, 2003).

Aníbal Quijano nos advierte que se trata de una sociedad que no es una simple promesa, sino que se trata de un futuro que ya estamos viviendo. Por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es sólo el discurso, no son sólo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado mientras el Estado aún esté allí [...] Esto no es sólo una utopía, eso está comenzando; estamos comenzando a convivir con el futuro” (Quijano 2009b).

La decolonialidad como proyecto político y epistémico permite entender la capacidad de resistencia y re-existencia de los

pueblos originarios ante la matriz de la modernidad/decolonialidad. En verdad, la modernidad no pudo terminar con los pueblos originarios ancestrales de Honduras y de América Latina, que hoy en día están más vivos y vigentes que nunca. Por otro lado, los pueblos originarios están haciendo aportes significativos para repensar un nuevo tipo de sociedad, donde se produzcan cambios radicales entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza.

Conclusiones

Cada comunidad marca su propio ritmo ante la emboscada inevitable de la modernidad, la historia se ha desarrollado y se seguirá desarrollando en tiempos heterogéneos y a ritmos diferentes. Cada pueblo está definido por un proceso histórico particular que finalmente dicta la pauta de su quehacer.

Desde cada pueblo originario hondureño surgen propuestas prácticas y precisas de reivindicación que acentúan el proyecto de decolonialidad extendido por toda América Latina. Estas propuestas se visualizan en proyectos políticos que surgen desde el seno de cada comunidad y se materializan hoy en referentes concretos como los auto gobiernos indígenas y los consejos indígenas, pero también desde las prácticas cotidianas que acentúan el simbolismo de “lo propio”, el arraigo y la territorialidad.

Desde esta perspectiva, el Estado nación, por tanto, ha fracasado en su cruzada homogeneizadora, porque como lo desataca Aníbal Quijano, “la existencia de un fuerte Estado central no es suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, para producir así una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad” (Quijano, 2014c:138). Existe una tensión y lucha permanente entre las pretensiones de homogeneización provenientes de Estado y las identidades y diferencias radicales de los pueblos originarios.

El proyecto decolonial busca romper con la idea de la superioridad de la ciencia y asume las luchas de los pueblos y de los movimientos sociales como productores de movimientos teóricos. Un acercamiento a los procesos de Decolonialidad desde comunidades lenkas de Honduras

REFERENCIAS

- Albán Achinte, Adolfo. 2008. "¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulares y prácticas de re-existencia". En Wilmer Villa Amaya y Arturo Grueso Bonilla (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, 64-96. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional.
- Arboleda Quiñonez, Santiago. 2011. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Tesis doctoral.
- Castro Gómez, Santiago. 2005. *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2013. "Historias de las minorías, pasados subalternos", en Raúl Rodríguez y José Luis Saavedra (com.), *Teorías y políticas de la subalternidad postcolonial, Autodeterminación, La Paz*.
- Escobar, Arturo. 2005. "Más allá del tercer mundo: Globalidad imperial, colonialidad global, y movimientos sociales contra la globalización". En *Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia*, Popayán: ICAH y Universidad de Cauca.
- Hall, Stuart. 2013. "Los estudios culturales y sus legados teóricos". En *Trajectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall. En Restrepo, Catherine Walsh, Víctor Vich (eds.). Quito: UASB/Corporación Editora, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, segunda edición.
- Paz, Sarela. 2011. "Consideraciones teóricas sobre la política de la diferencia y su incidencia en los modelos educativos", en *La política de la diferencia y las visiones de multiculturalismo en Bolivia: El caso de la Educación Intercultural Bilingüe*, CIESAS, México.
- Quijano, Anibal. 2014c. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina"; En Palermo, Zulma y Pablo Quintero: *Anibal Quijano. Textos de Fundación* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento, 2014c).
- .2014b. "¡Qué tal raza!"; En Palermo, Zulma y Pablo Quintero: Anibal Quijano. Textos de Fundación (Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento, 2014b).
- 2014a. "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas"; En Palermo, Zulma y Pablo Quintero: *Anibal Quijano. Textos de Fundación* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento, 2014a).
- .2014. "Colonialidad del poder y clasificación social". En A. Quijano, *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires, CLACSO.
- Segato, Rita Laura. 2014. "La Perspectiva de la Colonialidad del Poder". En Palermo, Zulma y Pablo Quintero: *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento.
- 2007c. "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción"; En *Nueva Sociedad* No. 208, marzo-abril de 2007c.
- 2007b. "La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación"; En Rita Laura Segato: *La Nación y sus Otros*. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad (Buenos Aires: Prometeo 2007b).
- 2007a. "Introducción; Identidades políticas /Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". En Rita Laura Segato: *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. 15-69. Buenos Aires: Prometeo.
- Vásquez, Rolando. 2015. "Colonialidad y racionalidad". En *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (comps.), Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue.
- Walsh, Catherine. 2010. "Estudios (inter) culturales en clave de-colonial". En *Revista Tábula rasa* 12, enero-junio.
- Walsh, Catherine. 2009. "Estado monocultural, neoliberalismo y constitucionalismo multicultural"; En: Walsh, Catherine: *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. UASB/Abya Yala, Quito.
2008. "Interculturalidad crítica. Pedagogía decolonial". En Wilmer Villa Amaya y Arturo Grueso Bonilla (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, 44-63. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional.
- Zibechi, Raúl. 2003. "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En: OSAL: *Observatorio Social de América Latina*, No. 9, enero de 2003. Buenos Aires: CLACSO.