

LA DECOLONIALIDAD DEL SABER
EN LOS DISCURSOS INDÍGENAS QUEBEQUENSES:
LOS CASOS DEL HISTORIADOR GEORGES SIOUI
Y LA POETA RITA MESTOKOSHO

*Decoloniality of knowledge in Quebec's indigenous
discourses: the cases of the historian Georges Sioui
and the poet Rita Mestokosho*

Nicolas BEAUCLAIR
Universidad de Sherbrooke
nicolas.beauclair@gmail.com

Recibido: mayo de 2016; Aceptado: octubre de 2016;

Publicado: diciembre de 2016

Ref. Bibl. NICOLAS BEAUCLAIR. LA DECOLONIALIDAD DEL SABER
EN LOS DISCURSOS INDÍGENAS QUEBEQUENSES: LOS CASOS
DEL HISTORIADOR GEORGES SIOUI Y LA POETA RITA MESTOKOSHO.
1616: Anuario de Literatura Comparada, 6 (2016), 131-147

RESUMEN: Con la colonización de América, los europeos introdujeron la colonialidad, imponiendo estructuras de control político y epistémico. Hoy en día, una movilización epistémica, procedente de los mismos indígenas y de académicos, se lleva a cabo para desarticular la colonialidad. Para entender algunas de las dinámicas que intervienen en su afirmación política e identitaria, el autor examina la dimensión discursiva de esta movilización epistémica a través del concepto de heterogeneidad desarrollado por el crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar, algunas de las propuestas de los estudios coloniales y decoloniales latinoamericanos y el giro ontológico en antropología. Luego, estas teorías

se aplican a dos autores indígenas de Quebec, el historiador Georges Sioui y la poeta Rita Mestokosho, y muestran cómo manifiestan un pensamiento fronterizo descolonizador a través de diversos dispositivos como la gnosis fronteriza, otro pensamiento y otras lenguas.

Palabras clave: Heterogeneidad discursiva; Colonialidad del saber; Ontología; Pensamiento fronterizo; Georges Sioui; Rita Mestokosho.

ABSTRACT: With the colonization of the Americas, the Europeans introduced coloniality, imposing political and epistemic control structures. Today, an epistemic mobilization, coming from Aboriginal people themselves and academics, is taking place to dislocate the coloniality. To understand some of the dynamics involved in their political and identity affirmation, the author examines the discursive dimension of this epistemic mobilization through the concept of heterogeneity as developed by the Peruvian literary critic Antonio Cornejo Polar, some of the proposals of Latin American colonial and «decolonial» studies and the ontological turn in anthropology. Subsequently, these theories are applied to two Quebec's indigenous authors, the historian Georges Sioui and the poetess Rita Mestokosho, and show how they manifests decolonizing border thinking through various devices such as *border gnosis*, *others thought* and *other languages*.

Key words: Discursive heterogeneity; Coloniality of knowledge; Ontology; Border thinking; Georges Sioui; Rita Mestokosho.

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años los estudios sobre los indígenas ganan en fuerza y popularidad en los medios académicos norteamericanos. Si es cierto que el interés hacia las culturas indígenas americanas no es nuevo, en el área francófona de Canadá, la llamada provincia de Quebec conoce un resurgimiento importante de este interés, como lo testimonia en los últimos años la creación de iniciativas universitarias como es la creación de programas de estudios indígenas y de literaturas autóctonas¹. Ahora bien, al interesarse por las culturas indígenas, es difícil ignorar las dimensiones éticas y políticas subyacentes a las investigaciones que conciernen a estas

1. Por ejemplo, la Universidad de Montreal abrió un programa de estudios indígenas en 2015 (<https://admission.umontreal.ca/programmes/mineure-en-etudes-autochtones/>) y un programa de estudios superiores sobre relatos y medias indígenas en 2016 (<https://admission.umontreal.ca/programmes/dess-en-recits-et-medias-autochtones/>).

comunidades a causa de la herencia colonial que sigue imponiéndose en el paisaje de las Américas. En efecto, la afirmación creciente de un movimiento decolonial indígena, enraizado no sólo en las comunidades, sino también en las instituciones académicas, llama a nuevos modos de conceptualizar las dinámicas de afirmación identitaria y política comprometidas en la desarticulación de la hegemonía epistémica occidental.

Para intentar entender estas dinámicas, el presente artículo se detendrá de manera más particular en manifestaciones discursivas provenientes de autores indígenas a partir de diferentes corrientes teóricas que cuestionan la herencia colonial americana y examinan las maneras indígenas de entender el mundo. Más precisamente, utilizaremos el concepto de heterogeneidad del crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar (1978, 1983 y 1994), el marco teórico de los estudios decoloniales (Mignolo 2000 y 2007; Restrepo y Rojas 2010; Lepe Lira 2011) y el del giro ontológico de la antropología (Descola 2005 y Blaser 2009). Este marco teórico nos servirá para examinar dos autores indígenas de la provincia de Quebec que se insertan en dos espacios discursivos diferentes: el historiador wendat Georges Sioui, que se inscribe en el discurso académico; y la poeta innu Rita Mestokosho, que escribe más bien desde el discurso literario. El análisis de estos dos autores nos servirá para afirmar que cada uno, a su manera, está comprometido en una decolonialidad indígena al expresar una ontología diferente que participa de una afirmación identitaria y política propiamente indígena. Así, en las páginas que siguen, empezaremos presentando las grandes líneas teóricas que orientan este trabajo y, luego, dedicaremos un apartado a cada uno de estos dos autores y terminaremos con una corta conclusión.

2. HETEROGENEIDAD, COLONIALIDAD Y ONTOLOGÍAS

Cuando pensamos en la heterogeneidad no hay nada evidente en atribuirle a este concepto alguna particularidad para pensar la realidad americana, ya que, de cierto modo, toda realidad sociocultural es heterogénea. Incluso las Américas precolombinas eran socioculturalmente heterogéneas, con una gran variedad de pueblos que tenían lenguas y modos de vida diferentes. Sin embargo, a pesar de esta variedad, podemos constatar que, antes de la llegada de los europeos, también había ciertos niveles de unidad: el hecho de compartir, por ejemplo, una cosmovisión en la que el hombre y la naturaleza no estaban separados. De hecho, la heterogeneidad a la cual nos referimos aquí debe su especificidad a la conquista y la colonización que pusieron en contacto a culturas diametralmente diferentes: las culturas indígenas y las culturas europeas. Como lo dice Cornejo Polar

(1978 y 1994), el choque de mentalidades completamente diferentes dio lugar a una heterogeneidad poniendo en juego toda una gama de tensiones y conflictos. Así, ya en los inicios de la presencia europea en el continente, las representaciones discursivas americanas llegaron a ser fuertemente heterogéneas: el solo hecho de que los primeros escritos fueran redactados por europeos nos pone ante descripciones del Nuevo Mundo que habían pasado por una lente deformante. En las palabras de Cornejo Polar eso significa:

Todas las crónicas, hasta las menos elaboradas, llevan implícito un sutil y complejo juego de distancias y aproximaciones: si por una parte producen una red comunicativa donde antes solo había desconocimiento o ignorancia, por otra parte, pero al mismo tiempo, ponen de relieve los vacíos que separan y desarticulan la relación de las fuerzas que movilizan (1978, 13).

Dicho de otra manera, las ideas, los conocimientos y las técnicas movilizados en el proceso de escritura de las crónicas ponen de relieve la distancia casi insuperable que existe con las realidades que intentan describir.

Esta constatación no significa que las crónicas coloniales sean problemáticas, sino que nos presentan una realidad discursiva heterogénea que da lugar a un espacio de interpretación ambiguo, ya que la descripción del Nuevo Mundo se hace a partir de actos del lenguaje que tienen como fuente un espacio sociocultural lejano. Así, la heterogeneidad que se establece con la colonización «genera una desigual relación entre su sistema de producción y consumo, por una parte, y el referente, por otra, otorgando una notable primacía a aquél y oscureciendo a éste bajo la fuerza de la interpretación que se le sobreimpone» (Cornejo Polar 1978, 14). En este sentido, el desplazamiento conceptual de la categoría de «literatura colonial» a la de «discurso de la época colonial», y luego a la de «semiosis colonial» (Mignolo 1992), hecho por los estudios coloniales hispanoamericanos en los años 80 y 90, subraya la necesidad de problematizar los textos coloniales y su interpretación. De este modo, se acentúa el espacio otorgado a las prácticas discursivas no escritas y a los sistemas semióticos no discursivos, como los quipus, tejidos, rituales, etc., y sus manifestaciones, subrayando a la vez la importancia de las interacciones semióticas que resultan en representaciones fracturadas (Mignolo 1986, 1989 y 1992). Es decir que se quieren subrayar las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en contexto colonial (Mignolo 1992, 13). Esto lleva igualmente a otorgar una sensibilidad más grande a la pluralidad de voces, a veces en conflicto y que pueden manifestarse dentro de un mismo sujeto de enunciación, que se manifiesta entre los textos, dentro

de un mismo texto y hasta en el discurso social que va más allá del registro escrito y hablado.

Estas consideraciones sobre el texto colonial se proyectan en los «estudios decoloniales» que también quieren problematizar y entender la «herida colonial» y las estrategias de descolonización movilizadas para responderla. Este marco teórico se ha desarrollado, entre otras cosas, a partir del concepto de colonialidad del poder introducido por Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), que designa las estructuras coloniales impuestas que perduran más allá del colonialismo. Estas estructuras se materializan a través de un modelo de dominación: 1) económica: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; 2) política y social: instauración de una autoridad institucional que controla las poblaciones colonizadas; 3) heteronormativa y patriarcal: control del género y de la sexualidad; 4) epistémica y subjetiva: control de la producción y de la legitimación de los conocimientos y de la subjetividad (Mignolo 2007; Grosfoguel 2008; Lepe Lira 2011).

En otras palabras, las estructuras establecidas por los imperios coloniales, aunque estos últimos han dejado de existir de manera formal, permanecen vigentes y siguen marginalizando ciertos sectores de las sociedades tanto en el nivel socioeconómico como epistémico y subjetivo. Así, no sólo existe una colonialidad del poder, sino también una colonialidad del saber y del ser que establecen una diferencia colonial; es decir, una separación entre los que están en el «interior» y los que están en el «exterior» de la modernidad. La colonialidad es entonces un elemento constitutivo del mundo moderno, como la segunda cara de una moneda.

En esta línea, como lo afirma Luz María Lepe Lira (2011), la colonialidad se ha concretizado, entre otras cosas, a través de una doble tangente que afecta directamente los símbolos y las producciones culturales indígenas: por un lado, a través de su sometimiento a culturas nacionales institucionalizadas a partir de las lenguas europeas, desvalorizando las otras lenguas y cosmovisiones; y, por otro lado, por la instrumentalización de las culturas precolombinas en el proceso de construcción identitaria, invisibilizando las culturas indígenas vivas².

2. Esta instrumentalización se puede ver, por ejemplo, en la valorización de los grandes imperios precolombinos, en particular en lo que concierne a la arquitectura, de parte de los patriotas peruanos que escribieron en el *Mercurio Peruano* a finales del siglo XVII (ver BEAUCLAIR 2010). En Canadá, podemos dar el ejemplo de los cortometrajes llamados «Minutos del patrimonio» sobre los pueblos indígenas que pasaban en la tele en los años 90: https://www.historicacanada.ca/fr/content/heritage-minutes/le-gardien-de-la-paix?media_type=87&media_category=124.

Estas constataciones han sido primero formuladas para dar cuenta de la situación latinoamericana que es atravesada por la colonialidad de manera mucho más evidente dada su situación «tercermundista». Sin embargo, no nos parecen menos pertinentes para pensar la situación norteamericana en lo que concierne a los pueblos indígenas. En esta perspectiva, aunque responden a contextos históricos y políticos diferentes, la condición de los pueblos indígenas nos parece similar en todas las partes de América cuando pensamos en la colonialidad. Este hecho no lleva a constatar la victimización de los indígenas, sino, al contrario, a comprobar cierta movilización epistémica que apunta a una decolonialidad como instauración de estructuras de descolonización del saber. Dentro de los conceptos de la decolonialidad, el de *pensamiento fronterizo*, que se concreta en *gnosis fronteriza*, *lengua otra* y *pensamiento otro* (Lepe Lira 2011), no parece destacarse para entender los actuales movimientos indígenas de descolonización y sus representaciones discursivas.

El pensamiento fronterizo no implica la negación de la modernidad/colonialidad que, en definitiva, sólo puede ser constatada; al contrario, asume la modernidad/colonialidad, pero se posiciona en la diferencia colonial para criticarla. Dicho de otra manera, busca mostrar la existencia de diferentes modos de pensar, de otras epistemologías, que pueden coexistir en un mismo espacio y un mismo sujeto, y, al mismo tiempo, criticar y desarticular el discurso hegemónico universalizante occidental. Según Walter Mignolo (2007), sólo un pensamiento fronterizo que se ejerce desde la diferencia colonial puede ser considerado como una verdadera opción decolonial y, para que esta opción decolonial se active, tiene que pasar por una gnosis fronteriza; es decir, una conciencia del sujeto de que su *locus* está en la frontera entre el interior y el exterior de la modernidad y que tiene la posibilidad de desplegar una epistemología crítica hacia la hegemonía occidental, sin tampoco negarla. Esta conciencia fronteriza se puede concretizar por la expresión de un pensamiento y una lengua otros que revela lo que la colonialidad ha intentado callar; es decir, las maneras otras de ver y entender el mundo de los pueblos indígenas.

En este orden de ideas, estas maneras otras de ver y entender el mundo, y los seres que lo componen, nos parecen bien cernidas a través de la noción de ontología como la define el antropólogo canadiense Mario Blaser (2009). Este miembro del reciente giro ontológico de la antropología afirma que la ontología concierne, en un primer momento, a las maneras de concebir las diferentes categorías de seres y sus relaciones, y, en un segundo momento, a las redes de prácticas y de relaciones tanto de los humanos como de los no humanos. En esta segunda faceta de su definición, Blaser se inspira de las ideas del sociólogo y filósofo Bruno Latour

(2007) que pone en oposición dos tipos de sociología: una sociología de lo social fundamentada en la oposición sociedad/naturaleza como agregados bien definidos circunscritos a cuerpos políticos bien definidos y entidades sociales bien calibradas; y una sociología de las asociaciones fundamentada en la idea de colectivo que pone en juego entidades de todo tipo, no únicamente sociales.

En esta línea, el antropólogo Philippe Descola (2005) expone los diferentes tipos de relaciones que se pueden tener con los componentes del mundo en función del punto de vista ontológico que se adopta: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. Según su explicación, las sociedades occidentales han desarrollado una ontología naturalista al separar la sociedad y la naturaleza y, así, han puesto a las sociedades en una posición dominante en relación a la naturaleza. Los pueblos indígenas, por su parte, no han operado tal separación y, en función de su punto de vista ontológico, tienen una relación completamente diferente con el mundo y establecen un abanico de diferentes concepciones de lo que son los seres y de las relaciones entre humanos y no humanos. Esta categorización de Descola tiende a mostrar que las culturas que no cultivan una ontología naturalista son «ecocéntricas»; es decir, como lo afirma Mark Smith (1998), que conciben el ser humano como una simple parte de un «ecosistema» más grande que él mismo, compartido con entidades no humanas, en el cual no está necesariamente en la cumbre de la jerarquía ética.

Evidentemente, como las ontologías descritas son maneras de ver el mundo y, por lo tanto, se definen principalmente a través de modos de vida, es decir, prácticas cotidianas; los antropólogos las utilizan sobre todo como conceptos para orientar los resultados de observaciones de terreno o para interpretar relatos de la tradición oral. Sin embargo, nos parece que cuando son expresadas por indígenas, dentro de sus discursos, las concepciones ontológicas participan en el pensamiento fronterizo y se convierten en herramienta de afirmación identitaria y política. En este sentido, nos acercamos en parte a la conceptualización del filósofo temagami Dale Turner, quien, por su parte, distingue dos tipos de actividades filológicas por parte de los indígenas: una enraizada en las prácticas de las comunidades, que llama espiritualidades indígenas; y otra comprometida políticamente, que identifica como filosofía crítica indígena (2007).

3. LA AUTOHISTORIA DE GEORGES SIOUI

Para ilustrar mi propósito, empezamos examinando al historiador wendat³ Georges Sioui y unos de sus textos. Profesor en la Universidad de Ottawa y conocido sobre todo por su primer libro, titulado *Pour une autohistoire amérindienne de l'Amérique (Por una autohistoria amerindia de América)* (1999), Sioui es un historiador reconocido por sus conferencias y sus libros que exponen sus ideas sobre la visión de la historia y del mundo desde el punto de vista indígena. Sioui nos ofrece, pues, un pensamiento fronterizo a través de una manera diferente de pensar el discurso académico sobre la historia «que combina elementos de la conciencia histórica indígena con una discursividad occidental» (Ramos 2014). De este modo, con una conciencia fronteriza, construye su autohistoria con fuentes de diferentes proveniencias: las tradiciones wendats de base oral, como mitos, relatos históricos, etc.; experiencias personales, sean espirituales, familiares o jurídicas; su sensibilidad poética, expresada en poemas y relatos cortos; referencias que vienen de la historia y antropología occidental; relatos de viajeros de la época colonial, etc. Así, los diferentes escritos de Sioui se pueden abordar a partir de la semiosis, es decir, el encuentro entre diferentes sistemas semióticos (en este caso particular entre la oralidad y la escritura) cuya combinación produce un significado que no existiría en una única fuente. Por ejemplo, en su artículo «O Kanatha! We Stand in Guard for Thee! Indigenous, National, and Transnational Identities in the Americas» (2010), mezcla el relato de vida, la poesía, la historia y la filosofía para explicar su concepto de «matriotismo»⁴. En este sentido, creemos que las obras de Sioui se pueden problematizar tanto desde el punto de vista del discurso histórico como el textual-literario.

El esfuerzo «autohistórico» de parte de Sioui nos parece constituir una perturbación del discurso dominante y, en este sentido, instaura una «nueva»

3. Originalmente, el pueblo wendat vivía en el Wendake, situado en la región de los grandes lagos en la actual provincia de Ontario en Canadá hasta su dispersión hacia 1640. Cuando el Wendake fue «destruido» por los iroqueses, los que sobrevivieron a la masacre se dispersaron por regiones diferentes. Una parte de estos se refugiaron cerca de la ciudad de Quebec, donde, en la actualidad, se sitúa el pueblo de los Huron-wendats que sus habitantes llaman de nuevo Wendake; otros, en cambio, se fueron más al sur, cerca de la actual ciudad de Detroit y en Ohio, siendo llamados wyandots.

4. El concepto de matriotismo, según SIOUI (2010), se opone al patriotismo en el sentido de que no establece fronteras como lo hacen las patrias. Al contrario, une a todos los seres en la «matria» y se concentra sobre lo que une a las personas (humanas y no humanas) y no sobre lo que les separa.

heterogeneidad discursiva que, en lugar de provenir de la colonialidad y de oscurecer el discurso indígena, se inscribe en la decolonialidad y crítica el pensamiento occidental desde la diferencia colonial. En ciertos aspectos, podríamos decir que el discurso de Sioui se inserta en la categorización de Turner evocada anteriormente, es decir, un discurso que se proyecta en la esfera de lo político al tiempo que guarda en su base una visión amerindia del mundo y la historia. A este propósito, nos parece que la visión amerindia de la historia expresada por Sioui se basa en una ontología no naturalista y, en este sentido, uno de los temas recurrentes de la obra de Sioui es la (re)valorización del pensamiento circular que se opone al pensamiento lineal occidental. Este pensamiento circular nos pone justamente ante una ontología diferente de la ontología naturalista occidental y subraya la complementariedad y la relacionalidad de todos los seres y componentes del mundo, humanos y no humanos. Nos dice Sioui:

El círculo es lo que básicamente distingue el pensamiento de los amerindios, de los pueblos naturales, del pensamiento lineal, que vino de Europa. El círculo es simplemente para decir que el hombre, que practica esa forma de ver, es capaz de reconocer el parentesco que existe entre todas las formas de vida. No solamente entre los humanos. Es capaz de ver que su misma existencia depende del bienestar de los otros. De los diferentes tipos de seres con quienes convive. Mientras que el pensamiento lineal, el pensamiento de sociedades europeas, perdió la capacidad de concebir la relación y el parentesco, que une a todos los seres (2008, 75)⁵.

Sioui, pues, intenta dar a su discurso académico un fundamento indígena, primero, mostrando la diferencia fundamental del pensamiento amerindio; pero no se contenta con exponer la «filosofía» indígena, sino que muestra los valores que le son asociados y que sirvieron a los amerindios, y a los wendats en particular, para desarrollar toda una civilización adaptada a su medio ambiente en el respeto de este. Este sistema de valores asociado a la filosofía del círculo le sirve para desarticular el discurso histórico hegemónico sobre los indígenas que muchas veces lo desconoce y, entonces, hace interpretaciones incompletas. Por ejemplo, Sioui se emplea a refutar que los wendats que habitan la región de la ciudad de Quebec en la actualidad no tienen derechos ancestrales en la provincia de Quebec,

5. La referencia SIOUI 2008 envía a dos artículos, uno en francés («Les Wendat: un peuple plurimillénaire») y otro en inglés («Our responsibility as indigenous peoples: suggestions to anthropology») incluidos en su libro *Histoires de Kanatba*; sin embargo, el mismo Sioui nos proporcionó las versiones en español de estos dos artículos.

ya que son descendientes de «inmigrantes» de la provincia de Ontario que sobrevivieron a las guerras «iroquesas» de 1640. Para ello, Sioui habla de los fundamentos del pensamiento circular (1999, capítulo 2) y de cómo los wendats, a partir de un modo de vida basado en este, llegaron a ser el pueblo comerciante más importante del noreste de América (Sioui 1994, cap. 3). Los wendats habrían logrado tener relaciones amistosas, e incluso de parentesco, con muchas de las naciones amerindias basadas en valores como el respeto, la complementariedad y la reciprocidad (Sioui 1999, capítulo 3; Beauclair 2016, capítulo 2). De este modo, cuando los iroqueses del valle del río *Saint-Laurent* (Sioui los llama wendat-iroqueses) se desplazaron durante el siglo XVI por razones de supervivencia (las epidemias traídas por los europeos empezaban a ser demasiado virulentas), habrían ido al Wendake, el territorio de los wendats al sur de Ontario donde están los grandes lagos, ya que tenían buenas relaciones con ellos, incluso de parentesco. Después, en el siglo XVII, cuando los sobrevivientes de las guerras iroquesas⁶ migraron hacia la región de la ciudad de Quebec, en realidad volvían a un territorio que habían habitado antes. Es decir, que el pensamiento circular no sólo les permitió a los wendats establecer un modo de vida en cierta armonía con la naturaleza, sino incluso con las demás naciones amerindias, lo que les permitió volver a este antiguo sitio sin que hubiere conflictos con los vecinos de la región. Sioui utiliza entonces un método autohistórico, ya que se basa en los valores de los amerindios mismos para reconstruir la historia de su pueblo, pero también en su tradición oral y la de sus vecinos, tanto como en algunas fuentes arqueológicas y etnohistóricas modernas.

Estos ejemplos nos permiten ver que Sioui se inserta en la decolonialidad desarticulando poco a poco el discurso hegemónico sobre la historia de América. Además, aun cuando la lengua wendat casi no se habla más

6. Sioui refuta también el hecho de que aquellas fueran guerras en el sentido estricto de la palabra, afirma que en la época colonial los iroqueses no estaban en guerra contra los wendats, lo que se suele escribir en los libros de historia, sino contra los franceses y que como aliados de estos los wendats fueron enemigos por defecto de los iroqueses. «Como los wendats eran los jefes de la gran sociedad amerindia del noreste, concibieron una alianza centrada en el comercio. Los franceses y otros europeos tenían naturalmente un lugar en ella, a pesar de las consecuencias catastróficas de su venida [...] Los iroqueses, quienes también se daban cuenta de la amplitud de la catástrofe que ocurría, optaron por la defensa [...] La decisión –difícil pero inevitable– de los iroqueses fue de comprometerse en una guerra [...] el objetivo de esa guerra era de aniquilar el poder extranjero» (SIOUI 1999, 61-62; traducción nuestra).

desde los inicios del siglo XX⁷, Sioui subraya casi siempre en sus conferencias el significado y la grafía original de su nombre y cómo algunas palabras se expresan en lengua wendat. Por ejemplo, empieza una conferencia dada en Costa Rica de la siguiente manera: «Mi nombre es Georges Tseawi (Sol Naciente). Yo soy de la nación Wawat y del Clan de la Tortuga Mayor; mi nombre personal wendat es Wandaye:te y significa: el que lleva una isla en su caparazón» (2008, 81). En este sentido, Sioui, aunque no hable la lengua wendat, subraya la existencia de la lengua de su pueblo y la importancia de referirse a una cultura en su propia lengua. Muestra, reuniendo diferentes aspectos de un pensamiento fronterizo, que la cultura wendat todavía coexiste con la cultura euroamericana en una relación que puede ser no jerarquizada.

4. RITA MESTOKOSHO: LA LUCHA POR LA POESÍA

Al cambiar al espacio discursivo de la literatura, nos encontramos con un lenguaje diferente, pero que también resulta crítico de la modernidad y comprometido en la descolonización. Rita Mestokosho es una poeta innu⁸, la primera de su nación en haber publicado sus poemas y eso, además, en lengua innu-aimun. Comprometida en la lucha para el reconocimiento de su cultura y su lengua, Mestokosho es también una mujer política, miembro y portavoz del Consejo de la Nación innu. Su actividad poética, según sus propias palabras, le sirve para dar a conocer el mundo innu con un objetivo político evidente: «La poesía me ha elegido. Pero cuando tomo la poesía como lenguaje, sé que puedo ir en cualquier lugar. Sé que las puertas se abren. Si tengo un discurso más político, hay puertas que se cierran, sobre todo con el gobierno» (Premat y Sule 2012, 132; traducción nuestra). El tono político de su poesía, según nuestro punto de vista, se manifiesta a través de la utilización de la lengua innu y al expresar la importancia del modo

7. Sin embargo, los wendats de Wendake en la región de la ciudad de Quebec emprendieron la tarea de «resucitar» esta lengua. Así, desde el año 2007 empezó un gran proyecto de investigación para reconstruir la lengua wendat a partir de diccionarios y gramáticas coloniales y enseñarla, en particular a los niños (ver MORIN 2011).

8. Los innus llaman a su territorio *Nitassinan*, lo que significa «nuestra tierra». Es difícil identificar con exactitud las fronteras de este territorio, pero viven en su mayoría en la costa norte del río St-Laurent y en la región del Labrador. Los innus se reparten en 13 comunidades dispersas en este territorio y Mestokosho es originaria de la comunidad de Ekuanitshit, también llamada Mingan, en la región quebequesa de *Côte-Nord* (Costa Norte).

de vivir innu impregnado por una ontología diferente, lo que denota su pensamiento fronterizo.

En su primer poemario, *Eshi uapataman Nukum*, publicado en 1995, Mestokosho escribe sus poemas en francés, a pesar de que el título esté en lengua innu. Esta utilización de la lengua del colonizador, como lo afirma Sarah Henzi (2010), es seguramente una forma de reapropiación del discurso para visibilizar y difundir la cultura innu. Sin embargo, en su reedición en una editorial sueca (2009), Mestokosho ofrece una versión que incluye el innu, mostrando la importancia de referir a su cultura en su propia lengua y, además, dirigiéndose también a su pueblo. Así, su lectorado llega a ser doble⁹: por un lado, para dar a conocer la cultura innu a un lectorado francófono; y, por otro lado, para revalorizar su lengua ante su propio pueblo. De cierto modo, esta segunda edición refuerza el gesto descolonizador de Mestokosho, ya que perturba también el discurso de la cultura dominante interiorizado por los propios innus; en este sentido, Mestokosho nos muestra que diferentes culturas pueden coexistir de manera no dialéctica en un mismo sujeto de enunciación, sin perder de vista la afirmación de una diferencia colonial.

Sin embargo, es realmente la expresión de un pensamiento otro, otra manera de ver el mundo y los seres que lo componen que marca la diferencia colonial de Mestokosho y su pueblo. Así, por ejemplo, en el poema *Tshiuetin vent du Nord* (Tshiuetin viento del Norte)¹⁰ Mestokosho se dirige directamente a un «tú» que no es innu exponiéndole la diferencia que hay entre el Norte innu y el Norte de los «blancos»:

Yo te hablo del Norte
A la manera de los pasos de los ancestros
Silencioso y respetuoso
De los pasos que tocan las estaciones
De los pasos que escalan las montañas
De los pasos que conocen el silencio
Porque yo conocía el norte por haberlo escuchado
Entre grandes momentos de frío
Entre instantes únicos de estío
Yo discierno todavía el salmón que remonta los ríos

9. En realidad, el lectorado es triple, ya que se ha incluido una versión en sueco a esta edición.

10. No existen traducciones oficiales al español de los poemas de Rita Mestokosho, así que las citas del presente artículo vienen de una traducción hecha por el colombiano Rafael Patiño disponible en el sitio Internet *Word Poetry Movement*: <http://www.wpm2011.org/es/node/441>.

Yo escucho siempre los cantos de los árboles
Y el cielo llama siempre las estrellas.
Yo te hablo del verdadero Norte
Tú que no ves el Norte
Tú que vives en un sueño material
Tu mirada no llega lejos
Mira más allá de tus ambiciones

A través de este poema, Mestokosho nos habla del Norte como territorio ancestral, un territorio animado, con el cual uno comunica y se relaciona a través del viaje nómada; el Norte como espacio de vida y no una cantera de recursos naturales que explotar. Luego, en la segunda parte del poema, nos presenta un Norte habitado por seres no humanos con los cuales los innus tienen relaciones de parentesco, pero que es amenazado por «blancos»:

Dime dónde va a ir el viejo caribú
Mi abuelo el oso
Y mis hermanos mayores los lobos
Dime también dónde van a nadar el castor y los peces
La Gran Águila Real que toca el cielo
Vas tú a ponerlos a pastorear
O simplemente a ignorarlos
Mira tú tus pasos
Marchando sobre la tierra nuestra madre por los días de los días
Tú no marchas en el vacío
Existe una tierra que te carga
Y las cuatro direcciones te rodean
Mira pues el Norte como tu último respiro
Guárdalo para mañana
Lo necesitarás.

¡Que el Gran Espíritu te proteja!

Mestokosho, en los últimos versos de su poema pasa de una mirada hacia el pasado, de la evocación de lo que era el Norte para los antiguos innus, a una mirada hacia el futuro, a un mensaje que tiene un alcance ecológico y político, que muestra que cuidar a la tierra, al Norte, servirá a las generaciones futuras. Además, la poeta no sólo evoca esta manera diferente de ver el mundo, sino que también habla de la manera otra de transmitirla. Así, en un poema llamado *La ligne de la mémoire* (La línea de la memoria), Mestokosho expresa la estrecha relación entre los conocimientos del nómada y el medio ambiente, sobreentendiendo la transmisión de la tradición oral:

Mi pueblo escribía [caminando]¹¹
 Mi pueblo escribía sobre la línea de la memoria
 De esta manera su equipaje era menos pesado
 Porque tenía una inmensa biblioteca con él
 Millones de libros;
 Esparcidos sobre el territorio [innu]¹²
 Enciclopedias de ríos
 Diccionarios de montañas
 Geografías de bosques
 Cada línea que escribía
 Era para mantener despierta su memoria
 Su espíritu vivo y su corazón ligero.

El poema apunta al encuentro entre la escritura y la oralidad (y otras formas de consignación de la memoria) y, entonces, lleva a considerar la semiosis que produce su discurso. Es decir, que la perturbación del discurso dominante toma su significado, entre otras cosas, en el cruce entre dos tradiciones diferentes de conservación de la memoria, y el mensaje descolonizador de los poemas es reforzado por la visibilización de la oralidad en la escritura. Además, como lo dice Isabelle Miron (2004) elegir la poesía no es anodino, ya que este modo de expresión es por esencia más próximo a la oralidad y, en este sentido, le permite a Mestokosho aproximarse a la identidad innu.

Estos ejemplos nos hacen pensar que Rita Mestokosho demuestra un pensamiento fronterizo en su poesía al reunir una conciencia fronteriza, una lengua otra y un pensamiento otro. Su poesía no es sólo una expresión literaria que viene de la cultura innu, sino también una postura descolonizadora que muestra que la cultura innu existe en su propia lengua, sus propias tradiciones y sus propios esquemas de pensamiento, y puede coexistir con la modernidad.

5. CONCLUSIÓN

En conclusión, lo que he querido mostrar en este artículo es que los pueblos indígenas están comprometidos más que nunca en una lucha por

11. La traducción de Rafael Patiño dice «marchando», pero pensamos más adecuado traducir el verbo francés *marcher* por el verbo español *caminar*.

12. Rafael Patiño escribe «Inú», pero nos parece más adecuada la misma ortografía que en el resto del artículo.

la descolonización, ya que el conjunto de las Naciones americanas están reñidas con las estructuras coloniales del poder y del saber que podemos llamar colonialidad. Frente a esta colonialidad, que instauró una heterogeneidad sociodiscursiva que oscureció el sujeto indígena y su interpretación del mundo, y siguiendo las ideas de los estudios decoloniales latinoamericanos, una de las herramientas conceptuales para entender la decolonialidad es el pensamiento fronterizo que se compromete, por medio de la expresión de lenguas y pensamientos otros desde la diferencia colonial, a criticar la modernidad sin tampoco negarla. Por nuestra parte, nos parece que la ontología, como la concibe la antropología, es una manera adecuada y bastante precisa de caracterizar los pensamientos otros y que, más allá de las prácticas sociales propias de los indígenas, puede insertarse en la decolonialidad, y esto principalmente a través de los discursos. Así, hemos examinado dos autores indígenas que manifiestan un pensamiento fronterizo en su discurso: Georges Sioui, que desarticula el discurso histórico hegemónico sobre los indígenas americanos basándose en una variedad de fuentes, indígenas y euroamericanas, y en los valores amerindios que emanan de una ontología diferente, del gran círculo de la vida; y Rita Mestokosho, una poeta que nos invita a conocer la lengua, las tradiciones y la visión del mundo de los innus, por medio de versos que nos dan acceso a una palabra comprometida en la defensa de su pueblo y de su medio ambiente. En este sentido, ambos se inscriben en una afirmación identitaria fuerte al recurrir a la tradición, esencializando algunos rasgos culturales y estableciendo una frontera entre «nosotros» y «ellos» (Gélinas 2011); sin embargo, aun cuando afirman esa identidad, asumen al mismo tiempo la heterogeneidad de un sujeto que tiene que vivir flotando en medio de más de una cultura. Esta asunción permite subrayar la coexistencia no jerarquizada de diferentes mundos y se inscribe, según lo que hemos querido mostrar, en la decolonialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BEAUCLAIR, Nicolas. «La instrumentalización del indio en el desarrollo de una identidad peruana patriótica: el caso del *Mercurio Peruano* (1790-1795)». *Tinkuy*, 2010, 14, pp. 35-56.
- BEAUCLAIR, Nicolas. *Éticas indígenas de los Andes y de Quebec. Aportes a filosofías interculturales en las Américas*. Quito: Abya-Yala, 2016.
- BLASER, Mario. «Political Ontology». *Cultural Studies*, 2009, 23, 5-6, pp. 873-896.
- CORNEJO POLAR, Antonio. «El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1978, 4, 7/8, pp. 7-21.

- CORNEJO POLAR, Antonio. «Literatura peruana: Totalidad contradictoria». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1983, 9, 18, pp. 37-50.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- GÉLINAS, Claude. «Les fonctions identitaires de la religion en milieu autochtone au Canada: ébauche d'un modèle d'analyse». En SNYDER, Pierre y Martin PELLETIER (eds.). *Qu'est-ce que le religieux contemporain?* Montréal: Fides, 2011, pp. 173-194.
- GROSFUGUEL, Ramón. «Transmodernity, border thinking, and global coloniality: Decolonizing political economy and postcolonial studies». *Eurozine*, 2008. <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfuguel-en.html> [30 junio 2016].
- LATOUR, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2007.
- LEPE LIRA, Luz María. «Colonialidad y decolonialidad en la literatura indígena mexicana. El pensamiento fronterizo en Natalio Hernández». *Anuario Americanista Europeo*, 2011, 9, pp. 49-63.
- MESTOKOSHO, Rita. *Eshi Uapataman Nukum*. Quebec: Éditions Piekuakami, 1995.
- MESTOKOSHO, Rita. *Hur jag ser på livet mormor, Esbi Uapataman Nukum, Comment je perçois la vie grand-mère*. Göteborg: Beijboom Books AB, 2009.
- MIGNOLO, Walter. «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista». En MADRIGAL, Luis Íñigo (ed.). *Historia de la literatura hispanoamericana. T. 1: Época colonial*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982, pp. 57-116.
- MIGNOLO, Walter. «La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)». *Dispositio*, 1986, 11, 28-29, pp. 137-160.
- MIGNOLO, Walter. «Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representation: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis». *Dispositio*, 1989, 14, pp. 36-38 y 93-140.
- MIGNOLO, Walter. «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas». En DE FUGGLE, Sonia Rose (ed.). *Discurso colonial hispanoamericano*. Ámsterdam-Atlanta: Rodopi, 1992, pp. 11-27.
- MIGNOLO, Walter. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la berida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIRON, Isabelle. «L'image de l'Innu dans de Rita Mestokosho». En MOSSETTO, Anna Paola (ed.). *Paroles et images amérindiennes du Québec: Actes du séminaire international du CISQ à Bologne (2-3 décembre 2004)*. Bologna: Pendragon, 2005, pp. 121-126.
- PREMAT, Christophe y Françoise SULE. «Le défi autochtone: le combat de Rita Mestokosho pour la minorité innue au Québec». *Études interculturelles*, 2012, 5, 2, pp. 123-132.
- MORIN, Annie. «Wendat yewennóntahkwih (Je parle wendat)». *Le Soleil*, 26 de julio de 2011. <http://www.lapresse.ca/le-soleil/dossiers/wendake-grandir-sans-trahir-le-passe/201107/25/01-4420898-wendat-yewennontahkwih-je-parle-wendat.php> [5 julio 2016].

- QUIJANO, Aníbal e Immanuel WALLERSTEIN. «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1992, 134, pp. 583-591.
- RAMOS, Alcida Rita. «¿Todavía hay lugar para la etnografía indígena?», 2014. <http://documents.mx/documents/ramos-etnografia-indigena.html> [29 junio 2016].
- RESTREPO, Eduardo y Axel ROJAS. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- SIOUI, Georges. *Les Hurons-Wendats. Une civilisation méconnue*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1994.
- SIOUI, Georges. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Les Presses de l'Université Laval; L'Harmattan, 1999.
- SIOUI, Georges. *Histoires de Kanatha vues et contées/Histories of Kanatha Seen and Told*. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2008.
- SIOUI, Georges. «O Kanatha! We Stand in Guard for Thee! Indigenous, National, and Transnational Identities in the Americas». Ed. Studien, Zentrum für Interamerikanischen. University of Innsbruck, 2010.
- TURNER, Dale. «“What is Native American Philosophy?” Towards a Critical Indigenous Philosophy». En YANCI, Georges (ed.). *Philosophy in Multiple Voices*. Maryland: Rowman and Littlefield Publisher, Inc., 2007, pp. 197-217.