

ReVuel^tas

de indignación y otras conversas

Boaventura
de Sousa Santos

ReVueltas

de indignación y otras conversas

Boaventura
de Sousa Santos

ReVueltas

de indignación y otras conversas

ReVueltas

de indignación y otras conversas

Boaventura de Sousa Santos



Con el apoyo de:



Primera edición: 2015.

Editor: José Luis Exeni Rodríguez (Proyecto ALICE).

Diseño y diagramación: Molina & Asociados.

DL: 4 - 1 - 243 - 15

ISBN: 978-99974-46-23-7

Producción: Stigma

Impreso en Bolivia

Obra de dominio público. Se autoriza la reproducción total o parcial de esta publicación, por cualquier medio, con el solo requisito de citar la fuente y que no sea utilizada con fines comerciales.

Este libro se publica en el ámbito del Proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas”. Consejo Europeo de Investigación, séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement N° 269807.

CONTENIDO

Prólogo	9
<i>José Luis Exeni Rodríguez</i>	
Parte I	11
Revueñas, indignación, democracia	
Presentación	13
<i>Ivonne Farah</i>	
Las revueltas mundiales de indignación: su significado para la teoría y para la práctica	17
<i>Boaventura de Sousa Santos</i>	
“Una revolución del sentido común”	37
<i>María Teresa Zegada</i>	
La política volvió al Brasil	42
<i>Salvador Schavelzon</i>	
Diálogo con el público	46
Las revueltas de indignación y las nuevas luchas por la democracia	60
<i>Antoni Aguiló</i>	
Parte II	75
Saberes, colonialismo interno, mestizaje	
Presentación	77
<i>José Luis Exeni Rodríguez</i>	
Conversa del Mundo	80
<i>Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos</i>	

Parte III	125
Bolivia, refundación estatal, TIPNIS	
Boventura de Sousa Santos, sin filtros <i>Boris Miranda, Verónica Rocha y Manuel Canelas</i>	127
De Sousa Santos: “Hay que presionar a Evo Morales” <i>Rubén Darío Atahuichi</i>	134
Disculpe, Presidente Evo Morales <i>Boventura de Sousa Santos</i>	144

Conversa del mundo¹³

Silvia Rivera Cusicanqui y
Boaventura de Sousa Santos

Boaventura de Sousa Santos

Es un gusto enorme que no puedes imaginar estar aquí contigo en estas montañas, en Los Andes tan míticos, a más de tres mil metros de altura. La gente nos verá en este video aquí, con el Illimani resguardándonos. Es una emoción muy grande porque estamos en una naturaleza muy fuerte, que nos dice mucho más de lo que quizás nosotros podríamos decirnos uno al otro.

Hace mucho tiempo quería charlar contigo: por lo que has escrito, por lo que has vivido, por lo que representas en este país, en el continente. En este momento estoy haciendo un proyecto de investigación que es financiado por Europa, pero de hecho es un proyecto que busca demostrar que Europa es una pequeña provincia del mundo, que está tal vez cada vez más provinciana y que su gran problema es pensar que sigue siendo universal y muy importante. Cuando digo Europa también estoy diciendo Norteamérica, cuando de hecho no es así. El mundo es diverso, tiene muchas diversidades no solamente en formas de vivir, sino también en formas de conocer, de practicar, de emocionarse, de cuerpos, de vidas...

13 Transcripción editada de la Conversa realizada en el Valle de las Ánimas, La Paz, Bolivia, el 16 de octubre de 2013. Producida en el ámbito del Proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas”. Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad de Coímbra, Portugal.

Entonces la idea es que vamos por ese mundo en varios países. Bolivia es uno de ellos. Otros son Brasil, Mozambique, Ecuador, India, Sudáfrica... Y ahí estamos conversando, porque pienso que hoy en las ciencias sociales no nos limitamos a escribir libros. Hay que pensar también en otras maneras informales de conocernos. Así, esto de ninguna manera es una entrevista, sino un diálogo entre nosotros, donde compartimos preguntas. Hemos trabajado temas comunes, tenemos nuestras diferencias, nuestras convergencias, pero la gran idea de esto es la siguiente: a partir de tu experiencia, de tu vida (que es una vida riquísima en este continente, en este país tan lleno de memorias largas y cortas, de historias, de pasado...), ¿qué podemos realmente enseñar al mundo? No enseñar como los colonizadores enseñaban, destruyendo la cultura, los rituales, las religiones que encontraban. Nosotros no estamos para destruir nada, sino para intentar que el mundo charle entre sí, converse un poco más, con más términos, más ideas, más formas de vivir y de conocer.

Eso es lo que llamo esta *Conversa del Mundo*, que vamos a empezar ahora. Mi idea es que tratemos varios temas que nos gusten. No hay un guion escrito ni rígido, de ninguna manera. Es un proceso donde vamos a charlar informalmente sobre los temas que se nos ocurran. Y después que nuestros cineastas, que son profesionales y están registrando el audiovisual de esta *Conversa*, muestren para empezar que nosotros somos muy chiquitos en medio de este escenario maravilloso que es la naturaleza.

Entonces hay una primera cosa que te quería preguntar para empezar nuestro diálogo. Eres de las personas en Bolivia que más ha escrito sobre las luchas históricas de los movimientos campesinos e indígenas. Una de tus ideas centrales es que hay varios ciclos, pero permanece siempre un colonialismo interno, que es un concepto central en tu obra. Entonces quería que me explicaras qué es eso: por qué en este continente, donde en algunos países como Bolivia la presencia indígena es tan fuerte, por qué durante tantos siglos estamos intentando descolonizar y quizás el colonialismo interno sigue. Y si es así, ¿cuál es su ciclo actual? Entonces me gustaría que pudiésemos charlar sobre

esto y de pronto sobre las cosas que has leído de mí, de Europa o del mundo y yo también. Vamos a ser lo más informales posible. ¿Vamos caminando hacia abajo un poco?

Silvia Rivera Cusicanqui

Ya. Vamos, vamos. Bueno, una forma de responderte también desde la particularidad de este paisaje, de esta localización, es la reflexión sobre el tipo de historia, de historicidad que hay en nuestro espacio, que obedece a una serie de invasiones y de imposiciones violentas, ¿no? Entonces, la mirada que tenemos sobre los momentos de reforma, de cambio, por ejemplo el momento liberal, no es lo mismo que si hubiera nacido desde adentro, sino que viene como una exigencia del mercado mundial de contar con los minerales, con el caucho, etcétera; y el liberalismo lo que hace es abrir el camino hacia eso. Pero al hacerlo no transforma las estructuras, por ejemplo, de relación entre las personas, no cambia el racismo, se inventa una sociedad de ciudadanos donde la mayoría son ciudadanos a medias. Tiene que inventarse una forma de incluir pero excluyendo. Eso es lo que distorsiona tan tremendamente el impacto de las transformaciones, de los cambios, de las reformas porque no salen de adentro, no son endógenas, sino que vienen como un impulso apoyado en la fuerza externa y eso hace que sean reformas que sólo parcialmente cumplen con sus propios objetivos y que, además, tienen que vérselas con un hecho muy evidente y es que tienes que justificar la desigualdad al mismo tiempo que proclamas la igualdad. De ahí surge esa brecha entre las palabras y los hechos. O sea todas y todos los bolivianos somos iguales, pero hay indios e indias que no son bolivianos. Entonces tienen que inventarse maneras de excluir a pesar de la aparente universalidad de la igualdad.

BSS: Pero Silvia, lo que es interesante al mirar la historia y tu trabajo es que eso es verdad, pero por otro lado hubo mucha resistencia.

SRC: Claro que sí.

BSS: Hubo una resistencia de siglos y muy fuerte. Tú misma lo viste en tu trabajo sobre el katarismo, el indianismo... La resistencia ha estado siempre presente en este país. ¿Tomó diferentes formas? ¿No tuvo éxito? ¿Cómo fue?

SRC: Yo veo que todo funciona a nivel del presente. Hay una superficie sintagmática del presente donde se pueden ver sintagmas del profundo pasado prehispánico que son los que alimentan la resistencia. En cada momento del presente hay también momentos coloniales, liberales. Eso explica de algún modo la dialéctica tan compleja de las luchas sociales, porque lo que entra en colisión no son clases sociales, sino horizontes históricos. Es como que el pasado y el presente están en permanente pelea y el pasado no llega a ser subsumido y superado, sino que se mantiene vivo y presenta por eso una complejidad muy grande. Ahora, hablo de colonialismo interno en parte inspirada por las ideas de Pablo Gonzales Casanova, aunque en su primera versión Pablo tiene una visión un poco economicista, lo pone todo en función del tema de obstáculos al desarrollo. En cambio yo veo el colonialismo interno como un modo de dominación. En última instancia es lo más importante, incluso por encima de la economía. No uso la idea de colonialidad del poder y estas cuestiones, porque colonialidad es un estado, un ente abstracto. Colonialismo en cambio es una especie de activo que se incrusta en la subjetividad. El colonialismo interno es internalizado en cada subjetividad y creo que esa es la peculiaridad. Encuentro al sistema colonial como una relación compleja, conflictiva, contenciosa, que afecta a todas las clases y sectores étnicos en Bolivia. Todas y todos somos colonizados.

BSS: Y eso es lo interesante en tu posición. Estoy totalmente de acuerdo en que estos conceptos de colonialismo interno, por un lado, tienen obviamente dimensiones económicas y tú lo has mencionado. Pero también tienen dimensiones filosóficas y culturales que vamos a detallar más adelante. Hay un empobrecimiento, una destrucción de muchos niveles

de las subjetividades, que se mantienen. El concepto (de colonialismo interno) fue formulado inicialmente para mostrar que los procesos de independencia no realizaron realmente la independencia. El colonialismo de alguna manera siguió por otras formas. En tu trabajo aparece muchas veces esta idea de que clase y etnia están, por así decir, siempre juntas, y que por su heterogeneidad inmensa es muy difícil analizar esta sociedad, incluso lo que es indígena, lo que es campesino, la diversidad enorme de esta sociedad. ¿Cómo ves eso? Porque pienso que una de las cosas que el neoliberalismo está haciendo es que nos reduce a una unidimensionalidad enorme como consumidores o ciudadanos que votan o lo que sea. Al contrario, tu análisis es siempre una pelea por la complejidad, por la heterogeneidad, por aquello que René Zavaleta planteaba como “sociedad abigarrada”. ¿Cómo ves esa sociedad, cuál es tu concepto en relación a Zavaleta y cómo te posicionas en esto? Porque me parece que es un aspecto central en todo tu trabajo.

SRC: Sí, yo creo que Zavaleta no ha tomado la noción de sociedad abigarrada de Marx, donde originalmente está presente, sino de la lengua quechua de Oruro. Abigarrado es el equivalente del *chejchi*, que es la versión quechua del *ch'ixi* en aymara; es decir, aquello donde los opuestos conviven sin mezclarse. Los *chejchis* son los manchados; son los mecánicos, los torneros, los que desarmen las máquinas y las vuelven a armar para la actividad minera; son todo el respaldo al proceso de trabajo y siempre están manchados. Por eso les dicen *chejchis*. Yo creo que de ahí viene la idea de Zavaleta de abigarrado. Es esa condición de portadores de contradicciones, que no buscan la síntesis. Es una dialéctica sin síntesis.

BSS: *Pero eso hace difícil la gobernabilidad de un país, digamos así, donde está toda esta diversidad, donde no miramos de ninguna manera posibilidades de articulación. ¿O hay posibilidades de articulación? No digo síntesis, porque síntesis es una cosa muy dialéctica. Yo hablo mucho de la necesidad de la traducción intercultural, en el sentido de que es necesario encontrar por lo menos cuáles son nuestras diferencias reales, porque hay diferencias que nos pueden impedir colaborar y hay diferencias que pueden ayudarnos a seguir juntos: campesino con*

indígena, indígena con mujer, mujer con ecologista, etcétera. ¿Dónde tú ves que realmente hay esta convivencia entre gente e identidades que son autónomas y que conviven sin síntesis pero no están aisladas, no son islas? Y no siendo islas, ¿cómo se comunican?

SRC: Eso es lo extraordinario. Si ves por ejemplo el grado de atomización del campesinado posterior a la Revolución del 52, tú podías pensar que nunca iba a haber un movimiento campesino; todos están con su tierra, todos están en su lugar. Pero de repente en 1979 los bloqueos de caminos arman una especie de consenso tácito. No necesitaron reunirse para ponerse de acuerdo, sino que espontáneamente hubo toda esa convergencia en torno a una agenda. Eso mismo ha pasado en octubre de 2003 (Guerra del Gas). Entonces pienso que hay lecturas, conocimientos no siempre verbalizados, de la situación social, que son los que configuran estos caminos de articulación que tú le llamas, ¿no es cierto? Esta fragmentación no es lo mismo que la fragmentación de los *call centers* o la fragmentación del consumidor aislado con su tubo y su pantalla. Aquí no hay (todavía) una cultura del supermercado. Tenemos la posibilidad de enterarnos de miles de noticias en las plazas, en las calles, en los mercados. Hay todavía una fuerte cultura oral, una extraordinaria y eficaz capacidad de distribuir rumores. Entonces eso lo tienes como una especie de capital social y simbólico acumulado desde el pasado, con capacidades de comunicación que no siempre son reconocidas oficialmente. Los medios dicen una cosa y la gente dice otra. Yo me acuerdo en octubre (2003) una vez me acerqué a un puesto de periódicos, me llamaba muchísimo la atención tanta gente alrededor de un puesto de periódicos. Al periódico en general nadie le cree. Bueno, me acerco a ver lo que pasaba y estaban escuchando una radio en aymara, ahí sí habían noticias, no en el periódico. Eso te muestra que la heterogeneidad no siempre es una desventaja. Por el contrario, más bien lo que expresa la heterogeneidad es una sociedad donde hay comunidades, zonas autónomas, como dice Hakim Bey, que se autoconvocan, tienen cierta autonomía relativa frente a los medios, ante el mercado. Hay una cultura de la despensa que va en contra del supermercado: si veinte días no hay comida, tú siempre tienes arveja seca, tienes algo

para sustentarte. Entonces esa autonomía permite que las fragmentaciones terminen articulándose.

BSS: Vamos a hablar de las articulaciones, que me parece algo muy importante. Es interesante esta capacidad de las heterogeneidades, de la fragmentación creativa, de la autonomía para encontrar medios que no son los modernos, que no son los modos eurocéntricos de vivir y de convivir, porque hay una cultura ancestral que te habla de otras formas y te brinda otras fuerzas. Por eso hay un impulso descolonizador muy fuerte, lo que llamamos resistencias, pero que de hecho es la producción permanente de alternativas. Entonces cómo es que habiendo esta fuerza desde abajo hacia la descolonización, en los diferentes siglos que tú identificas, desde el colonial hasta el liberal, y hasta hoy, ¿cómo el Estado sigue logrando imponerse de esta manera? Parece que al Estado le gusta esta diversidad, este abigarramiento, porque de alguna manera es una diversidad linda pero no contesta el poder. Y por eso el poder sigue saqueando los recursos naturales y hay un crecimiento de la propiedad de la tierra en manos de los terratenientes –como hemos visto en Santa Cruz– y todo eso. ¿Por qué al Estado le parece tan fácil convivir con esta riqueza enorme de subjetividades?

SRC: Hay un problema bien serio del colonialismo y es el tránsito por el umbral de la palabra. La palabra legítima, que es la palabra del poder y de los poderosos, ha construido una estructura de mediaciones tan fuerte que la gente logra expresar sus demandas desde abajo, pero tan solo para brindar la materia prima para unas reformas preventivas. Porque aquí el sistema de dominación oscila entre la reforma preventiva y la masacre preventiva. Pero la reforma preventiva convierte en palabras esa energía a veces difusa. Por ejemplo, había una energía difusa entre el 2000 y el 2003 de cuestionar la forma partido, no era explícita y demandaba una valentía muy grande de ser capaces de lanzarse a lo desconocido, porque es desconocido un sistema político sin partidos. También es desconocido un país de mayoría indígena. Todas las formulaciones teóricas se han hecho para minorías, no hay una discusión en torno a la posibilidad de un país de mayorías indígenas. La propuesta que de algún modo

comparto con Felipe Quispe es que en este país sí era posible indianizar el derecho, es decir, que todos adoptemos una ética india y una técnica occidental. Eso hubiera sido un maridaje maravilloso, ¿no es cierto?

BSS: ¿Y por qué fracasó?

SRC: Porque no tenía palabras propias. Porque las palabras vienen de arriba. Porque todo eso existía en estado corporal, es una semiopraxis, una práctica vinculada, vivenciada. Son significados que salen de la acción, pero no logran formularse porque hay todo este tema del conocimiento colonizado que hace que para la búsqueda de las palabras y de los conceptos miremos a Europa o las elites miren a Europa. No es mi caso.

BSS: O sea las palabras traicionaron de inmediato los proyectos.

SRC: Absolutamente, porque interpretaron lo que existía a contrapelo de su verdadera posición.

BSS: Pero ahí lo que es interesante ver es que llegamos al inicio del siglo XXI y tú vez que las comunidades indígenas, el movimiento indígena, no solamente acá sino también en Ecuador y en otros países, están imponiendo sus propias palabras: Suma Qamaña, Sumaj Kawsay y muchas otras. Dime: ¿eso es un progreso o va a ser apropiado? Nosotros miramos que estos conceptos indígenas lograron entrar en documentos coloniales como una Constitución Política. Estamos aquí en un proceso donde finalmente, en medio de las palabras que realmente designan y encubren como tú dices, hay una reivindicación popular para traer otros términos y determinar que por ejemplo no hablemos de desarrollo, sino de Buen Vivir o de Sumaj Kawsay o de Suma Qamaña. ¿Esto no es una conquista histórica? Porque no fue posible antes. ¿No significa que hubo victorias por detrás de toda esta historia de luchas, que hubo la capacidad para finalmente no digo controlar la agenda política, sino para empezar a controlar las palabras que determinan la política? Por eso el proceso de dominación y el proceso de colonialismo van a seguir por otros medios. Por eso te decía y te preguntaba cómo

ves esta novedad de que por primera vez en un documento occidental, eurocéntrico, hay conceptos importantes, que en el caso de Ecuador es la idea de que el modelo central de sociedad es el Sumaj Kawsay. Entonces esto entra en lenguas no coloniales, que no se pueden decir. Tenemos en África otros conceptos como el de Ubuntu, que es un concepto muy importante en África Austral y que tampoco es posible definirlo, pero que se transformó en un instrumento de lucha para la gente, es otra disputa porque ya tienen palabras. Por eso yo quería que, en tu lógica de complejidad de las luchas, miraras esto en sus claros y oscuros. ¿Cómo lo ves?

SRC: Mira. Primero cuando tú dices cómo el Estado es capaz de capturar toda esa energía y darle la vuelta, yo digo que no lo es del todo y que la impronta, la huella que deja el movimiento insurgente en el Estado se deja sentir en los cambios, como son estos cambios constitucionales. Realmente hay avances y logros importantes no solo en las palabras, sino también en los hechos. Hay una agenda: está a medias cumplida, pero no se ha retrocedido al punto de partida. Eso mirando los claros. En cuanto a los oscuros y este umbral que plantea que es el tema del dominio de la lengua y la palabra legítimas, ahí es donde veo el problema. El *Suma Qamaña* se incorpora en la Constitución, pero se incorpora solo una parte. Es una incorporación selectiva y yo diría fetichista.

BSS: Explícame bien qué significa eso. Es muy importante que la gente sepa.

SRC: Sí, yo creo que se hace de la palabra un emblema, una especie de escarapela diciendo somos pluriculturales porque incorporamos palabras que no entendemos. Pero no hay un esfuerzo por entender de dónde surge esa palabra. Eso surge de formas ritualizadas de discurso, son aforismos. Uno de los más conocidos es *qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*: mirando al futuro como al pasado hay que caminar por el presente. Hay mil traducciones de ese aforismo. El *Suma Q'amaña jakjam parlaña, jaqjam sarnaqaña* es otro aforismo. Vivir bien quiere decir hablar como gente y caminar como gente. Y hablar como gente quiere decir: 1) escuchar antes de hablar, 2) decir

cosas que sabes y no hablar de lo que no sabes, y 3) refrendar tus palabras con tus actos. Eso quiere decir *jakjam parlaña*. Pero a nadie le interesa saber eso porque es justamente lo que los gobernantes no hacen: no escuchan, hablan de lo que no saben y no compatibilizan sus actos con las palabras.

BSS: ¿Los líderes indígenas cuando usan estas palabras saben de lo que hablan o algunos quizás no saben?

SRC: Creo que cuando se generaliza como una especie de fetiche esta palabra (el Suma Qamaña) ya se injerta en cualquier discurso. Pero cuando surge de experiencias vividas, cotidianas, y si los líderes surgen de comunidades vivas y no son líderes impostados por el poder desde arriba, sí saben lo que significa. Pero hay una tendencia general a hacer un uso fetichista de estos términos. Por lo tanto, sigue habiendo este umbral que no se cruza. La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo solo dan insumos. Lo mismo que en todo el sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado.

BSS: Pero en este caso, la gran transición que se hace en el periodo 2000-2005, y tú puedes comparar bien con todo el movimiento anterior katarista y de la Revolución del 52, aquí se va a dar un contenido político a un proyecto. Yo participé de alguna manera en el Pacto de Unidad, que es un intento de hacer realmente lo que tú planteas en tu epistemología ch'ixi, esto es, dar un contenido político fuerte dentro de un documento político que va a reglamentar el país. Hay un proceso constituyente del cual tú participaste. Yo lo viví un poco y fue muy turbulento, con mucha violencia. Cuando estaba en Santa Cruz en los encuentros territoriales tuvimos que ser evacuados hacia la CIDOB porque había unos jóvenes de extrema derecha que estaban intentando destruir todo el proceso constituyente. O sea la Constitución era algo importante, era un debate en ese entonces en el que estábamos todos involucrados. Este proceso constituyente no tiene nada que ver con otros procesos constituyentes anteriores donde una élite, un abogado o un conocido profesor escribía la Constitución a pedido del Gobierno. Por eso, ¿qué significado político

tiene, en términos de las luchas de Bolivia, este proceso constituyente para poder analizar lo que pasó después?

SRC: Creo que la diferencia más importante consiste en el hecho de que se ha discutido los términos, los contenidos, desde abajo hacia arriba. Ha sido una apropiación colectiva de los temas, de las demandas, de las ideas, que en ningún otro momento se ha dado en Bolivia. Tuvimos montón de constituciones, pero nunca hubo una discusión desde abajo. Entonces la actual Constitución tiene esa ventaja. Además hay un hecho muy simbólico y muy lindo. Después de todo lo que pasó en Sucre y en Oruro con la Asamblea Constituyente, finalmente había que votar la aprobación de la Constitución en un referendo y estaban pasando dos cosas muy importantes: por un lado, había una marcha de organizaciones sociales que llegó desde Caracollo hasta la Plaza Murillo y, por otro lado, adentro en el Legislativo se estaban discutiendo las modificaciones que iban a hacer. En ese momento el Parlamento se convierte en una especie de Congreso Constituyente porque se arroga la potestad de cambiar lo que le da la gana...

BSS: ¿No es un poco ilegal eso?

SRC: Es totalmente ilegal y en ese momento la *realpolitik* del Vicepresidente opta por hacer concesiones incluso mucho más allá de lo que inicialmente se había planteado. Cambios radicales. No obstante si comparas lo que estaba pasando en los dos espacios: uno es la puerta cerrada del Parlamento y otro es la plaza, donde la gente ha bailado durante 24 horas y cada cierto tiempo el baile estaba a punto de transformarse en rebelión, en toma del Parlamento. Entonces ahí veo el encuentro sin diálogo entre dos lógicas: una que parte de los cuerpos, de los conocimientos ancestrales, de prácticas culturales muy importantes que se han vuelto folclore pero que en su origen eran prácticas de relacionamiento con el Cosmos; y por otro lado el dominio de la palabra, del engaño, de la mentira, del encubrimiento. Y esas dos Bolivias siguen enfrentadas. Una de ellas está más callada porque los sectores campesinos han sido desliga-

dos del Pacto de Unidad y ciertos sectores indígenas también han sido cautivados por las ofertas prebendales. Pero en los hechos esas dos lógicas, esos dos lenguajes, siguen sin entenderse.

BSS: O sea la Constitución en sí misma es un arreglo, quizás incoherente en algunos aspectos, pero no es una síntesis, no es una negociación entre iguales que te permita resolver un diferendo histórico. Y por eso cambia los términos de las luchas políticas y de las diferencias históricas, pero no las elimina. De todas maneras, me parece que este proceso en que estamos ahora desde el año 2009 es fundamental, con todas las críticas, y coincido contigo en muchos aspectos sin conocer de ninguna manera con la profundidad que tú conoces. Y después me parece que realmente la mejor prueba de colonialismo interno fue que a pesar de todas estas concesiones en el Congreso, la derecha no va a desistir nunca de hacer un golpe y de intentar destruir este proceso político. ¿Por qué no desistieron?

SRC: Porque ahora se han metido al MAS. Esos sectores que a ustedes los acosaban, esos jóvenes de la juventud cruceñista, ahora son grupos de choque del MAS. Ese es un dato que no es menor. La segunda cosa es que en la Revolución del 52 la gente se tomó las haciendas y el Decreto de Reforma Agraria lo único que hizo fue confirmar lo que ya estaba pasando, ya se repartieron la tierra, ya botaron al hacendado. Aquí en cambio han tratado de prolongar la vigencia del latifundio en el oriente postergando y postergando primero la verificación de la función social de la tierra, y luego haciendo que las cinco mil hectáreas como propiedad máxima de la tierra, que se aprobó en referendo, no afecten a los montones de latifundios que tienen cincuenta mil hectáreas y son intocables. Entonces le han dado la oportunidad a esa derecha para rearmarse y para intentar incidir en el proceso desde adentro, haciendo también unos gestos pluriculturalistas como vestirse con su camisita con bordados indígenas, ponerse sombrero de saó, toda esa retórica ha sido también un legado hacia el poder de mecanismos de dominación simbólica. Esa es una enseñanza muy seria de que no se puede abrir la agenda para que cualquiera haga lo que quiera con los conceptos. Incluso

Correa dice que Buen Vivir es hacer megaminería a fin de que haya plata para repartir a la gente. Esas son interpretaciones completa y tristemente deformes de la noción. Eso es lo que está pasando. Ponte tú: podríamos traducir de alguna manera tu idea de ecología de saberes como algo completamente inédito y nuevo, todavía eso no tiene palabras, no tiene cómo, en qué lengua se va a hablar, cómo se van a formar estas redes que permitan el intercambio de saberes, cómo se van a reconocer los saberes corporales que no tienen expresión verbal... Es fácil decir ecología de saberes, es fácil decir pluriculturalismo o Estado Plurinacional, el problema es cómo lo haces.

BSS: Cómo lo haces. Pero tenemos las contradicciones principales. Es muy curioso e importante que tú lo menciones desde ahora, porque cuando yo empecé a hablar sobre ecología de saberes estaba pensando en diálogos entre saberes de los oprimidos, o sea yo nunca pensé en ecología de saberes entre opresores y oprimidos. A mí lo que me molesta y orienta mi vida, porque estoy muy conectado con los movimientos, es lo difícil que resulta salir de tus palabras, de tus conceptos para por lo menos entender que hay otras maneras de decir las cosas y que quizás no son tan distintas en sustancia; que quizás estamos todos a favor de un mundo mejor, de una justicia mejor, y por eso no debemos quedarnos en identidades cerradas y eso pasa con nosotros, con nuestras subjetividades y con los conocimientos que tenemos. Pero es siempre un diálogo entre los que están del lado de la exclusión. Como yo acostumbro decir en mi definición de las epistemologías del Sur: es un conocimiento nacido en la lucha como creación y como validación de conocimientos, a partir de las luchas de los que han sido víctimas de las injusticias del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. O sea es siempre una visión antiimperial porque no me parece que podamos hacer estos diálogos con los opresores. En este momento estamos intentando ver cómo podemos crear formas de dialogo, de articulación entre los que son oprimidos de diferentes maneras. Y vimos cómo el proceso constituyente cambia las condiciones de la lucha, no elimina los conflictos sino al contrario los transforma, y por eso quería preguntarte cómo vamos a caracterizar este momento pos 2009 en términos

de colonialismo interno. ¿Es un colonialismo interno que viene desde adentro o es otro tipo de colonialismo? ¿O necesitamos un nuevo concepto? ¿Tú piensas que el concepto de colonialismo interno es ahora más importante que antes? ¿Por qué?

SRC: De todo lo que has dicho hay varios temas que quisiera responder y reflexionar en orden. No creo que la ecología de saberes tenga que ser solamente entre oprimidos. Es necesario poner en reunión grandes epistemes, incluido el legado europeo, es decir, creo que es necesario recuperar las luchas del trabajo, el aporte anarquista, la noción de derechos de la persona. Por ejemplo la noción de libertad individual no es compatible o no existe en las formas indígenas de organización. La ecología de saberes sería como la epistemología *ch'ixi*, es decir, tratar de repensar los legados tanto de las sociedades comunitarias como del mundo del trabajo ya influido por modos individualistas, para poner en discusión una especie de esfera intermedia en la cual se formule esta dualidad de un modo creativo.

BSS: Claro, estoy de acuerdo contigo...

SRC: Entre oprimidos indudablemente hay puentes que tender, pero hay grandes homologías. Por ejemplo la pulsión comunitaria, la apuesta por la solidaridad, la reciprocidad, no son privativos de los grupos indígenas. Hay movimientos de mujeres, de abajo, que son coherentes en ese terreno. Entonces son culturas homólogas que tienen que enfrentarse con esta otra episteme, con la cual tienen que convivir creativamente.

BSS: Coincido contigo en ese sentido muy claramente, sin forzar de ninguna manera, porque a veces da la idea de que en Europa y en Norteamérica no había oprimidos; al contrario, muchas de las opresiones, todos los casos que has mencionado, son luchas de oprimidos, de excluidos, de explotados dentro de Europa. El colonialismo se intentó dentro de Europa antes de la conquista. Irlanda fue la primera colonia y hubo colonias dentro de Europa también con colonialismo interno.

SRC: Y hubo esclavitud blanca...

BSS: Esclavitud blanca. Portugal y España, por ejemplo, después del siglo XVII, fueron sujetos a formas de colonialismo interno brutales por parte de Europa del norte. Por eso cuando planteo la alianza hablo de derechos, de lenguajes, de reconocimientos de los oprimidos, no solamente de los indígenas o de un continente, sino de todo el mundo. Y por eso todo el conocimiento occidental que estuvo al servicio de estas luchas, quizás no nos puede servir de inmediato. Por ejemplo ayer recibí un libro que se llama El marxismo salvaje, hecho por un cientista social de Brasil que me lo presentó. O sea, la necesidad de adaptar un conocimiento que puede ser utilizado por la ecología de saberes, pero en un contexto muy distinto. Y nosotros sabemos lo que pasó con José Mariátegui cuando intentó decir que los indígenas eran una clase revolucionaria en América Latina y que deberían ser considerados de una manera distinta a la visión que tenían los comunistas de Moscú. Y no les gustó.

SRC: Claro. ¿No te parece un absurdo que la gente busque teorías sobre la comunidad en Marx? A mí me parece que ahí, en Marx, hay que buscar otras teorías. Pero la teoría sobre la comunidad hay que encontrarla en las prácticas comunitarias de la gente. Y están buscando como arqueólogos, que la carta de Marx a Vera Zasúlich, esa cosa canónica, ¿no? Más que todo sabiendo que Marx avaló el colonialismo inglés en la India. Entonces a Marx hay que usarlo para entender la sociedad occidental y no para entender lo nuestro. Para lo nuestro tenemos muchas otras fuentes. Pero yo insisto en que las fuentes no siempre son formulaciones verbales, sino prácticas. Son prácticas teóricas en un sentido bastante distinto, donde el acento está puesto en la práctica como constructora de conocimiento y no en la teoría *qua* práctica, que es lo que planteaba Althusser. Entonces lo que pasa es que tenemos muchos déficit del lenguaje. Por eso yo uso muchísimas palabras y conceptos aymaras, que me ayudan a pensar, que me dan la pauta de una enorme capacidad teórica, pero traducida en la práctica.

BSS: El taypi, por ejemplo...

SRC: *Taypi* es uno de esos conceptos, porque es una estructura muy dinámica, a diferencia de los chinos, que tienen el ying y el yang y un poco su aspiración máxima es hacia la quietud, el no acontecimiento. En cambio la dinámica de la oposición entre arriba y abajo, entre *alaxpacha* (el arriba-afuera) y *manqhapacha* (el abajo-adentro) que son dos universos opuestos, se hace posible porque en el momento del contacto se desdobra en un tercer espacio donde ambos coexisten de un modo contencioso. Y eso mismo permite que se genere un cuarto espacio, porque el *taypi* se desdobra a sí mismo en un *khäpacha*, que es lo de más allá, lo desconocido, y el *akapacha*. Este, que inicialmente es el tercer término, significa el aquí-ahora. Entonces, en la versión tripartita, el *alaxpacha* (lo de arriba), el *manqhapacha* (lo de abajo) se encuentran en el medio, que es el *taypi*, el aquí-ahora. Y el aquí-ahora tiene la potencialidad de abrirse a un futuro desconocido, es una apuesta para el futuro. Por eso el dualismo andino es dinámico. Entonces a partir de esas formas estructurales de pensamiento, o de la existencia por ejemplo de palabras como *qulla* que quiere decir a la vez remedio y veneno, me doy cuenta que la capacidad de manejo de contradicciones en la lengua y en la cultura aymara es muy fuerte, lo que llaman la lógica trivalente, y eso nos permite pensar la realidad colonial con mucho mayor vigor y certeza que con los conceptos monísticos que vienen desde Europa, donde te obligan a la lógica aristotélica de que A es A y no puede ser B. En aymara A puede ser al mismo tiempo B.

Estado y mestizaje

BSS: Después de los avances producidos entre el 2000 y el 2005, y luego en la propia Constitución, lo que vamos a ver es que incluso las palabras eurocéntricas van a estar sujetas a una turbulencia enorme que no estaba prevista. El Estado era el Estado nacional, y de repente se habla de Estado Plurinacional. La democracia era democracia representativa y punto, logocéntrica, monocéntrica, monocultural; y de repente se habla de democracia intercultural. O sea las palabras coloniales mismas han sufrido una turbulencia que deberíamos ver. Es lo que

está pasando hoy por ejemplo con la noción de Estado Plurinacional. Algunos desde el inicio nos decían que era una contradictio in adjecto: el Estado es nacional o no es. Y mucha gente de la derecha, como tú sabes, decía lo mismo en la Asamblea Constituyente. Pero se logró decir e incluir Estado Plurinacional. Me acuerdo de reuniones en las que estuve y les decía que hoy en día un neozelandés es maorí y es neozelandés, tiene dos identidades en su tarjeta de identidad. Entonces parece que no hay dificultad en admitir que el Estado tiene varias nacionalidades, unas que son geopolíticas, que es ser boliviano, ecuatoriano, portugués; y otras que son etnoculturales o como las quieras llamar, y que pueden coexistir. ¿Tú eres muy negativa en relación al concepto de Estado Plurinacional o piensas que es una aspiración buena que está por venir, o es una contradicción con la idea de indianizar?

SRC: Creo que el concepto de Estado Plurinacional tiene luces y sombras. En primer lugar, pienso que muchos conceptos de la actual Constitución Política boliviana son una especie de paraguas, es decir, nos permiten un margen de creatividad para interpretarlos en la práctica. Pero como intencionalidad estatal son conservadores, reaccionarios. El Estado Plurinacional reconoce treinta y seis globitos mapeados y circunscritos a territorios, pero esos globitos no incluyen El Alto, no incluyen el Chapare, no incluyen a la mayor parte de lugares de donde ha salido la insurgencia indígena. Esos globitos son una forma de circunscribir lo étnico a una noción territorial. Eso para mí es lo más grave. Creo que es una visión masculina la que permite pensar en lo étnico como un espacio circunscrito por fronteras, contra otros. Al final las fronteras son una invitación a la guerra. Ese aspecto interpretativo de lo plurinacional es nefasto. Segundo, te convierte mayorías en minorías. En el Censo Nacional de Población del año 2001, el 49% de la población hablaba un idioma nativo pero 62% nos sentíamos indios. Esa brecha quiere decir que hay mucha gente urbana, mestiza, que prefiere ser india y está dispuesta a ser indianizada. Eso se ha perdido con la noción plurinacional de los globitos territoriales circunscritos. Por otro lado, cuando ves ese mapa con las treinta y seis etnias, los aymaras están distribuidos en varios

pedacitos. ¿Y qué sujeto ocupa el espacio en blanco donde se inscriben éstos? ¿Dónde queda el sujeto mestizo, que no se autonombra ni se distingue con una peculiar etnicidad? Creo que es necesario pensar en el mestizo como una identidad colonizada que, para poder encubrir este carácter, a su vez coloniza a los demás.

BSS: Pero esa identidad fue colonizadora...

SRC: Es que es a la vez colonizada y colonizadora. Si ves la forma cómo los gobernantes bolivianos, el Goni y toda esa élite, iban a Estados Unidos a pedir plata al Fondo Monetario Internacional, igualito que un mendigo del norte de Potosí que viene a la ciudad de La Paz a pedir limosna. El discurso del lamento, de la pobreza, el miserabilismo, la victimización, exactamente el mismo discurso; uno lo pronuncia en inglés y el otro en castellano apenas aprendido, pero el discurso es el mismo.

BSS: O sea que para ti los mestizos no tienen lugar en el Estado Plurinacional...

SRC: Tienen pues. Por supuesto. Lo que yo digo es que el Estado Plurinacional niega al sujeto mestizo, pero en realidad le otorga todo el poder de nombrar en forma invisible.

BSS: Pero no se nombra a sí mismo entonces...

SRC: No se nombra a sí mismo como una etnia colonizada. Nosotros somos colonizados.

BSS: Has dicho una palabra muy linda y es la idea del mestizo sin tener vergüenza de ser mestizo. ¿Qué es eso?

SRC: Es cuando asumes que te habita una indianidad colonizada por tí mismo, por tu educación, tu familia. Una indianidad negada internamente. Una indianidad que puede venir del paisaje, de haber tenido una nana india que te ha cargado en la espalda o puede venir por la sangre. Igual eso te habita y en la medida en que lo sigues negando estás en un proceso de alienación y no eres auténtico como ser

humano. Solamente lo superas el momento en que reconoces esa otra cara y puedes echar todo el complejo. Lo curioso del mestizo es que tiene dos complejos: tiene complejo de ser indio y complejo de ser *q'ara* (blanco). De verdad. Entonces superar esos complejos es reconocer que esas dos raíces o fuentes pueden tener una forma emancipadora y descolonizadora.

BSS: Lo que estás planteando es nuevo dentro de las cosmovisiones y filosofías indígenas y andinas, porque muchas de ellas se oponen a la idea de mestizaje, porque está anclado históricamente en el hecho de mujeres indias que fueron violadas por hombres blancos, sin excepción. Entonces hay una raíz de violencia en el mestizaje que te descharacteriza y que es un pasado que duele. Muchas de las cosmovisiones tienen la idea del mestizo como algo ajeno y hostil. Al contrario, tú ves al mestizo como otra forma de ser colonizado, que debe asumirse como tal y en ese caso debe sumarse con los otros.

SRC: Claro que sí. Y la tarea de descolonización nos corresponde a las y los mestizos tanto como al mundo indígena. El esencialismo, que a mí no me gusta, es pensar que el colonialismo solo afecta a los indios. Y ese es un error. Por otro lado, entiendo que la gente deseche el término mestizaje porque el mestizaje ha sido una política oficial, nacionalista, impuesta, obligatoria, autoritaria... Nos han convertido en mestizos a la fuerza. Por eso la gente resiste. Entonces no hablo propiamente de mestizaje, salvo en Argentina o en Chile, donde decir mestizo es casi como decir “no somos blancos”, y como ellos tienen la idea de que son totalmente blancos, decir mestizo es ser ya casi indio. Yo hablo de la identidad *ch'ixi*, que es la identidad manchada, es una identidad donde lo indio está manchado de blanco y lo blanco está manchado de indio; y en esa mancha, en ese abigarramiento, está la fuerza de la descolonización. Esto, simplificando, supone que la vida se ha organizado en torno a la ética aymara y a la técnica europea o la mejor que haya, la técnica de la India u otra. Esas dos partes tienen que coexistir, digamos el hemisferio izquierdo, racional; y el hemisferio derecho, que plantea el conocimiento como un diálogo entre sujetos humanos y no humanos, un diálogo con el mundo natural y

el mundo animal. Y para mí la ecología de saberes sería crear lenguas francas, *ch'ixis*, donde tengamos la posibilidad de meter guaraní dentro del portugués, meter aymara dentro del castellano, crear espacios de diálogo donde nos saquemos la camisa de fuerza de la lengua culta y la violemos y destruyamos en su pretensión autoritaria de controlar nuestro proceso de conocimiento.

BSS: Qué desafío maravilloso...

SRC: Y le injertemos todo, porque no tenemos ningún problema de injertarle anglicismos. Alguna vez en España me preguntaron por qué uso palabras aymaras. Entonces yo les dije: ustedes no tienen ningún problema de incorporar palabras tan ingratas como *weltanshaum* y no sé qué, pero se sienten raros cuando pronuncian *q'ara* o *ch'ixi* o *taypi*...

BSS: O por otro lado piensan que canoa no es arahuaca o que banana no es una palabra africana.

SRC: O creen que tomate es castellano.

BSS: Piensan que tomate no es azteca. Esa es la burla. Y eso puede verse muy claramente en las entidades del Estado. Por ejemplo ustedes tienen en Bolivia un Viceministerio de Descolonización y de Despatriarcalización. ¿Eso es un fraude?

SRC: Es un total fraude por una razón sencilla: es una lectura culturalista de la descolonización. El Viceministerio pertenece al Ministerio de Culturas y éste tiene una definición muy convencional de cultura como música, teatro, arte, show, tarimas, grandes eventos mediáticos... Eso es cultura para el Ministerio. Dentro de eso la “descolonización” es también un evento mediático, algo propagandístico, que de algún modo tiene una especie de agenda oculta muy complicada. Se podría resumir en la invitación que hizo Evo Morales de que los cocaleros enamoren a las mujeres del TIPNIS. En ese Viceministerio tienen por ejemplo una política matrimonial, hacen los matrimonios aymaras, los matrimonios indígenas y fomentan matrimonios interétnicos; es una cuestión bien particular como agenda.

BSS: Sabes que los portugueses hicieron eso en India para aumentar la población, porque había pocos hombres y muchas mujeres. Fue en el año 1500 y tal. Es curioso e interesante...

SRC: Claro, es una política colonial. Entonces es también una política de difuminar a los sectores indígenas. Pero no tiene ninguna incidencia real en los problemas de fondo del colonialismo. No se ha descolonizado la economía, no se han descolonizado las Fuerzas Armadas, no se han descolonizado la educación ni la medicina... Entonces se queda como un show mediático, culturalista, con poca incidencia en la vida cotidiana. Y con grandes errores de interpretación. Han hecho matrimonios aymaras en el estadio, pero el estadio es un lugar de *ch'axwa*, de conflicto. Entonces los comunarios dicen “estos matrimonios no van a durar porque se han casado en un lugar lleno de odios y de rivalidades, no es un buen lugar para casarse”. Pero al Viceministerio no le importa porque el estadio es lo suficientemente grande para montar un show. Esa poca seriedad, esa burla de degradar un concepto como la descolonización a unos niveles tan elementales y tan folclóricos, me da un poco de pena, porque la demanda de descolonización es cosa seria y debía incorporarnos a todos.

BSS: Hay todavía algunas cosas más serias que no son de este tipo. Estoy intentando siempre ver qué novedades hay en el mundo, que no vienen de la teoría sino de las prácticas y de las luchas sociales. Y son las prácticas las que nos obligan a repensar cosas. Por ejemplo aquí la cuestión de la democracia intercultural. Cuando ves que una Constitución como la de Bolivia establece que hay tres tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria, esto es un avance. Cuando esto es mirado desde una tradición eurocéntrica, el neoliberalismo redujo todo a la democracia liberal-representativa, mientras en los años setenta había una variedad enorme de democracias: la democracia popular, la desarrollista, la liberal, la directa... Eso se ha perdido. Entonces tienes en la Constitución boliviana la reivindicación de que estas tres democracias tienen que encontrarse. He trabajado mucho en esto y me parece que hay una semilla de emancipación, de liberación, de lucha. ¿No te parece?

SRC: Como muchas de las cosas que hay en la Constitución, te pueden servir como una especie de contexto desde el cual replanteas tus prácticas y las conviertes en prácticas emancipatorias. Por ejemplo la democracia comunitaria es necesario comprenderla, practicarla, profundizarla mucho más. Su versión sindicalista es muy misógina y su versión comunitaria tiene una emblemática del *chacha-warmi* pero solo admite a las mujeres casadas, entonces las solteras o las viudas o las que optan por no tener marido están fuera. Ese tipo de cosas son las que limitan esas formas de democracia. Por eso digo que es necesario profundizar en cada una de esas democracias. Me imagino que la democracia participativa se ancla más bien a nivel municipal y/o a nivel de fábricas donde la identidad está dada por el trabajo y no por la adscripción étnica. ¿Cómo se combina todo ello con la democracia representativa? Ahí está el gran error porque da por supuesto que solo el partido puede representar, que solo hay la fórmula “un ciudadano-un voto”. Entonces dónde queda la interculturalidad. En la práctica se borra con el codo lo que se hace con la mano. Dicen democracia intercultural, participativa, comunitaria, pero a la hora de formular cómo se van a elegir representantes a la Asamblea Constituyente ya está todo fregado porque viene el partido como mecanismo único.

BSS: Pero me parece que hay un potencial. Por ejemplo en tus estudios sobre el norte de Potosí muestras la contradicción entre la democracia liberal y la democracia del ayllu. Tú trabajo es muy convincente en eso. Yo estuve hace poco en Guerrero y allí hay cosas novedosas, como el hecho de que en un Estado neoliberal como el mexicano, no plurinacional como el de Bolivia, se están impulsando cosas más avanzadas como por ejemplo municipios totalmente regulados por las comunidades indígenas según sus propias costumbres. Municipios indígenas que se rehúsan a usar la palabra alcalde. En todas las ceremonias el gobierno del Estado invita a los alcaldes de los municipios y en el caso de un municipio indígena les contestaron: “en este municipio somos doce ancianos que hemos sido elegidos por la comunidad, vamos los doce o no va ninguno”. Y no va ninguno. Por otro lado, hay una cosa muy

interesante en la gestión de recursos: el gobierno central traspasa presupuesto al municipio indígena, pero le pide que tenga una tesorería. Y los indígenas de este municipio responden: “nosotros no tenemos tesorería, organizamos nuestras cuentas y desde hace siglos sabemos muy bien cómo se hace. Ustedes tienen que transferirnos la plata sin exigir que haya un departamento de tesorería”. Y lograron ganar eso. O sea, a veces, con resistencias creativas, hay capacidad de transformar este modelo eurocéntrico. Y en Bolivia veo una dinámica de la democracia intercultural desde abajo, no decretada por supuesto, pero sigo sin entender por qué la democracia representativa es siempre la principal.

SRC: Ese es el gran cuestionamiento. Es lo mismo cuando te dicen: “reconocemos a 36 naciones”. Pero resulta que solo hay siete escaños en la Asamblea para estos indígenas. Es decir, reconocen pero siguen dándoles un lugar minoritario. Reconocen formalmente, de boca para afuera, las democracias que son alternas a la democracia representativa, pero en última instancia la democracia representativa domina porque quienes formulan estas interpretaciones no provienen de las luchas, ni del trabajo ni de las luchas étnicas. La cúpula gobernante es muy eurocéntrica. Ninguno habla un idioma indígena, excepto dos ministros. Ninguno proviene de las luchas de abajo. Entonces no tienen compromiso alguno con esas formas y les tienen miedo. Tienen miedo a la autonomía de los de abajo. Ese es el rasgo más persistente y el que ha motivado tanto reformas como violencias contra los de abajo. O sea, el miedo a la plebe, al desorden, a la pluralidad, a la incapacidad de controlar, a que digas una cosa como hacía Álvaro (García Linera) en la Asamblea Constituyente y todos tenían que levantar la mano, es el miedo a la deliberación, a no tener razón... Será tal la inseguridad de estos mestizos acomplejados con el Occidente y también con su propia raíz indígena que tienen miedo a la fragilidad de sus propias ideas.

Democracia e interculturalidad

BSS: ¿Qué es para ti democracia?

SRC: Yo creo que debe ser una cuestión más de capacidad autónoma de definir el propio futuro. Sitúo la democracia en la práctica y ésta tiene que ver con colectividades concretas, con seres humanos concretos que en determinados espacios urbanos o rurales tienen que enfrentar problemas comunes. Entonces la democracia sería el mecanismo que crea la gente para autogobernarse en forma autónoma respecto a cualquier poder constituido. Es una forma estrecha o quizás anarquista de la democracia, pero no entiendo la democracia por fuera de las colectividades y las comunidades concretas.

BSS: El Estado en sí mismo no es democrático.

SRC: No, yo encuentro que su nivel de centralidad impide que sea democrático. Simplemente tiene una pulsión totalizadora, normalizadora, homogeneizadora, incompatible con la existencia de una diversidad de comunidades concretas que se autogobiernan, que se autoconvocan a la vida social. Democracia es un espacio de libertad. Es un poco lo que hablaba Hanna Arendt a partir del ágora donde dejas todo el mundo de la sobrevivencia para poder crear colectividad. Justamente democracia es la capacidad de crear colectividad autoconsciente.

BSS: La cuestión es que ya tienes el problema que tenía Rousseau con el contrato social, que es cómo se crea una forma de democracia directa o asamblearia en sociedades más amplias que las comunidades. Cuando hablas de comunidad no es algo distinto de sociedad, sino más pequeño...

SRC: No, simplemente es concreto y está anclado en un determinado paisaje.

BSS: Pero la sociedad es concreta.

SRC: Sí, pero nunca llegas a conocer a todos los bolivianos y es una comunidad imaginada, viendo como Anderson. Yo encuentro que ahí tengo nomás cierta deuda con el anarquismo. Para mí la forma de articulación sería la sociedad federativa, o sea lo que pasó en Andalucía o en Cataluña en los breves momentos en que pudieron autoorganizarse; esto es, los delegados de fábrica, los delegados de comuna que iban construyendo una pirámide pero basada en las decisiones tomadas abajo. Y hay pues homologías culturales entre diferentes. Hay básicamente las culturas del libro, que son el Islam, la Torah, el cristianismo; y las culturas en las cuales la relación directa con las deidades está más bien vinculada con la gestualidad ritual. Entonces hay unas homologías muy increíbles entre diferentes...

BSS: Pero el anarquismo no tenía nada de ritual en ese sentido. Tiene una estructura realmente asamblearia...

SRC: Exacto. Justo eso es lo *ch'ixi*: del anarquismo tomas una cosa, del mundo indígena tomas otra...

BSS: ¿De dónde te vino la influencia anarquista? ¿Históricamente cómo surgió? Te digo esto porque cuando ves ahora la revuelta de los indignados por todas partes, parece que el anarquismo vuelve como una fuerza. Mi problema es que el anarquismo vuelve ahora cuando las estructuras geopolíticas de los Estados no necesariamente están bien consolidadas porque el capitalismo neoliberal las está desmembrando también de alguna manera. Y quizás este es el tiempo para el anarquismo. Pero lo veo muy ajeno en sentido de que el anarquismo nace de una idea de que el individuo está primero que la comunidad, el individuo hace la comunidad. En cambio, en las culturas ancestrales indígenas o en África es la comunidad la que hace al individuo. ¿Cómo puedes combinar esto? En el fondo, en mis términos, estás haciendo traducción intercultural y produciendo ecología de saberes entre un saber eurocéntrico de anarquismo con la cultura ancestral de autonomía, digamos así.

SRC: Sí, pero eso ya lo hicieron nuestros precursores. Aquí en Bolivia hubo un movimiento anarquista negado por la historia oficial del

movimiento obrero, borrado de la memoria. Con Zulema Lehm el año 1985 comenzamos a rastrear quiénes eran sobrevivientes de los sindicatos de la FOL (Federación Obrera Local), y resulta que habían varias mujeres y hombres sobrevivientes. Las señoras eran aymara-hablantes, vestían de pollera y de manta, tenían una raíz comunitaria indudable. Hay una comunidad realmente existente que inspira sectores anarquistas. Segundo, dentro del movimiento anarquista hay sectores más ilustrados, más eurocéntricos; y sectores más atentos a las realidades locales, y entre ambos se producen siempre debates. Existen también sectores que definitivamente consideran que las comunidades indígenas son un núcleo potencial de una sociedad anarquista, por un lado por su tradición de siglos de lucha antifiscal, y por otro por su condición de gestores autónomos de la vida.

BSS: Lo interesante es lo siguiente. Cuando hablamos de lo indígena, de comunidad, nos olvidamos que los indígenas de hecho tenían sus Estados; no eran simplemente el ayllu y la marka, tenían el Kollasuyo, el Tahuantinsuyu. Había estructuras nacionales e incluso transnacionales muy amplias de gobierno. Lo que pasó es que el colonizador destruyó totalmente esa dimensión nacional y dejó lo comunitario. Y nosotros ahora celebramos la comunidad indígena, la manera cómo los indígenas se gobiernan. Claro, porque se les negó toda posibilidad de construir Estados.

Secularidad y ritualidad

SRC: En Bolivia los aymaras prácticamente consideran que el Inca fue parte de su memoria. No ven al Inca como un colonizador. En Ecuador en cambio el Inca es asumido como un colonizador, porque hubo guerra entre Perú y Ecuador en el siglo XIX y en el siglo XX, entonces eso hace que las élites necesiten un discurso de rechazo a Perú como nación. Y tú sabes que la nación se cree ancestral: se crea en el siglo XVIII pero tiene esa ideología de ancestralidad. Entonces en Bolivia el haberse olvidado la opresión Inca, porque sin duda ya era un Estado organizado, ya había una emergencia de diferencias

sociales muy fuertes, etcétera; en realidad se borra esa memoria y se rescata la memoria de las autonomías regionales preincas, que son los señoríos collas. Creo que eso permite un rescate certero, sin distorsiones, que es el rescate que hace el anarquismo de la comunidad, una comunidad que se ha quitado un poco de la espalda su centralismo estatal y los dioses solares. Entonces todavía sigue siendo una comunidad basada en el culto a los ancestros, que es obviamente localizado; pero también hay una geografía sagrada mucho más grande. Al Illimani lo reconocen como el gran Achachila desde el norte de Chile y el sur del Perú hasta el norte argentino. O sea confluye en una visión de que hay una geografía amplia y sagrada que organiza de algún modo una suerte de centralidad en un plano más metafísico. Eso no se traduce en un Estado. Es que el Estado es secularizado. El Estado boliviano surge a la vida el 6 de agosto, es decir, su nacimiento es en el mes donde la tierra tiene hambre. Y debió haber sido ritualizado el nacimiento y todos los momentos de la vida del Estado. Por eso los yairis consideran que el Estado es un ente enfermo y que es necesario sanarlo y exorcizar todo ese daño que está incluso en las paredes del Palacio Quemado. Entonces la falta de esa conciencia o concepción en la que lo sagrado y lo profano se juntan, lo racional y lo irracional, eso que siempre aludo diciendo el miedo a lo desconocido, porque la libertad o la emancipación son todavía un horizonte desconocido, eso es lo que ha hecho que el Estado se aferre a las formas eurocéntricas, centralistas, racionalistas y seculares. ¿No es cierto? Cuando tenían toda una materia riquísima para revertir esto.

BSS: En ese sentido es irreversible, o sea es imposible intentar en Bolivia crear un Estado democrático, descolonizado. ¿Eso para ti no es posible?

SRC: Yo pienso que nada es irreversible.

BSS: ¿Incluso la secularidad?

SRC: Nada es irreversible.

BSS: Pero si se borró de la memoria como tú dices, ¿entonces cómo se hace? ¿Reinventar?

SRC: Hay una reinención permanente, por ejemplo del nexo con lo sagrado. O sea momentos seculares que aplastan la espiritualidad; y momentos de crisis, de incertidumbre, donde vuelve a surgir la espiritualidad.

BSS: *¿Y por qué crees que surge ahora? Es interesante.*

SRC: Aparece por la crisis. La crisis ecológica es una forma de hablar que tiene la *Pacha* al humano. Le está diciendo: “oye, estamos mal, no podemos seguir así”. Un estornudo de la *Pacha* y se cae una ciudad o viene un tsunami o hay un terremoto. Entonces la conciencia de que estamos dañando de tal forma al planeta ha hecho que cambie y que haya una recuperación de la espiritualidad, un salir del esquema secularizado, racional. Y está volviendo muy fuerte la búsqueda espiritual. Además creo que es un error abandonar la espiritualidad para que las transnacionales *new age* hagan de ello un negocio. La idea de que la espiritualidad es reconectarse con la tierra está mostrando que el proceso de desacralización no es irreversible...

BSS: *Claro que no es y mi práctica va en el mismo sentido. El problema es cómo se organiza una lucha política para hacer lo que llamo “la sociología de las emergencias”, esto es, amplificar simbólicamente la presencia de lo espiritual, que además es muy material y muy corporal, y por eso va a borrar totalmente la distinción entre sociedad y naturaleza, entre alma y cuerpo, que encontramos ya en Spinoza quien decía que era una tontería esa distinción entre alma y cuerpo. La pregunta es cómo hacer esto en la práctica. Entonces surgen formulaciones como los derechos de la Pachamama en la Constitución de Ecuador. Y aquí tenemos otro tema: la Constitución es del Estado, tiene una gran innovación porque nadie antes había hablado de los derechos de la Naturaleza, como Pachamama. ¿Tú ves aquí una emergencia? ¿Hay un potencial, digamos, de una inteligibilidad espiritual, de una cosmovisión no eurocéntrica que logra combinar elementos eurocéntricos, como tú haces con el anarquismo, con elementos indígenas? Por ejemplo la noción Derechos de la Naturaleza combina la cultura de derechos, que vienen de occidente,*

con el concepto de Pachamama, que viene de los indígenas. Hay aquí un híbrido, podemos llamarlo de otra forma, podría ser un ch'ixi, puede ser eso. Y esto puede transformarse en una lucha política, con cosas muy concretas. Por ejemplo en este momento si se produce la contaminación de un río, ¿sabes cómo se hace el cálculo corriente de la descontaminación? Ese cálculo asume que un río es válido sobre todo para pescar. Entonces las empresas transnacionales calculan cuántos peces no se van a pescar durante cuánto tiempo y cuánto valen en el mercado. Y eso es lo que pagan por la descontaminación del agua.

SRC: Está mal hecho ese cálculo, incluso en términos de la propia contabilidad capitalista, porque si quitas esos peces del mercado, el precio sube.

BSS: *Obviamente. Cuando empezamos a trabajar con el concepto de derechos de la naturaleza, el pago incluye no solamente los peces, sino también el daño al lecho del río, los márgenes, los ecosistemas de los que el río es parte. Entonces la indemnización sube astronómicamente y por eso están en contra, porque esta formulación podría ser revolucionaria en términos de castigar a los que agreden a la Pachamama.*

Derechos de la Pachamama

SRC: La verdad creo que debería irse incluso más lejos.

BSS: *Cómo. Dime.*

SRC: Por ejemplo para el caso del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure), la consulta previa (sobre la construcción o no de una carretera que lo atraviese) debería incluir consultarle a la propia tierra. O sea reunir a todos los yatiris y chamanes de los yuracaré, los mojeños, los aymaras, toda la gente que sabe hablar con la tierra, y deberían hacer ceremonias rituales para saber pues qué piensa el bosque, el TIPNIS, y si quiere o no quiere carretera. Si fueran coherentes tendrían que consultarle a la tierra, porque si le asignas derechos y luego tomas decisiones por encima de ella, es como seguir en el antropocentrismo.

BSS: Estoy totalmente de acuerdo contigo, pero esto nos crea un problema. Estos derechos de la naturaleza surgen después del Convenio 169 de la OIT y del reconocimiento de la consulta previa. En este momento hay una lucha en el continente para determinar qué vamos a hacer con la consulta previa porque los gobiernos están intentando hacer de la consulta previa un fraude...

SRC: Negarla de tal modo que no sirva para nada.

BSS: Negarla, reglamentarla. Pero hay resistencias. El trabajo que estoy haciendo ahora con los wurrárikas es que me pidieron que nos juntemos con otras personas para ver cómo podríamos establecer un reglamento de lo que sería una consulta libre, previa, bien informada; y en qué condiciones debería ser vinculante, porque ahora no lo es. Si están haciendo una propuesta para tu tierra de un megaproyecto que te va a destruir totalmente, si hay una cuestión de supervivencia del pueblo, hay quien diga que la consulta debería ser vinculante, porque si tú aceptas, te estás suicidando por así decirlo. ¿Pero la consulta es una lucha donde los que estamos con una epistemología que tú llamas ch'ixi y yo llamo del Sur, deberíamos intervenir y luchar o no hacerlo y dejarla? No es un problema teórico, sino un problema concreto de las comunidades. La primera vez cuando empezamos a pensar estas cosas, me acuerdo de reuniones en la CIDOB que eran para reivindicar la consulta. Después claro cuando se vio que la consulta fue un fraude, se dijo consulta no. ¿Cómo ves eso?

SRC: Es que la consulta en el caso del TIPNIS no era previa. Ese es el problema. Si ya has hecho el contrato con la empresa que va a construir la carretera, si la has dividido en tres tramos, si no había licencia ambiental –por lo que incluso renunció un viceministro–, si el informe del Servicio Nacional de Áreas Protegidas era negativo y encima nunca consultaste con nadie y has empezado a hacer la carretera, obviamente la consulta es un fraude desde el momento en que ni siquiera es previa. Por eso le decían consulta post. Hay que luchar por la consulta previa cuando realmente sea previa y cuando el Estado esté en condiciones de escuchar verdaderamente la opi-

nión de la gente sin manipulación, con toda la información; porque aquí el nivel de desinformación fue fatal. A los indígenas del TIPNIS no les preguntaron si querían o no querían carretera. La disyuntiva era intangibilidad o desarrollo. Intangible quiere decir que ni siquiera pueden cazar ni pescar. Y desarrollo es casi una doxa, es muy hegemónico, todavía no se ha deconstruido, nadie dice “no quiero desarrollo”. Yo digo no quiero, pero la idea realmente se ha metido en la mente de la gente, de las comunidades más remotas, que quieren desarrollo. Poner intangibilidad o desarrollo en vez de carretera versus no carretera, esa fue una forma de manipular. Entonces el Estado está en condiciones de hacer una parodia de la consulta y ahí se acabó. No creo que haya que luchar por la consulta como tal, sino luchar por la visibilización de lo que verdaderamente son las ineptitudes estatales para dialogar con el otro, con el indígena. Es muy importante poner contra la pared al Estado con su incoherencia.

BSS: ¿Tú imaginas que sería posible imponer la idea de que en la consulta tienen que consultar con la Madre Tierra y debe incluirse a la gente de los pueblos que habla con la tierra? ¿El Estado tiene la capacidad de dialogar con la naturaleza?

SRC: Soy extremista en eso. Es una forma de exigir coherencia. Si le reconoces derechos a la tierra, tienes que diseñar alguna forma de consultarle si quieres ser coherente. No le puedes decir a un niño tú tienes derechos, pero yo soy el que defino cuál es tu derecho y si tus padres se divorcian tú no tienes voz ni voto porque nosotros te vamos a reconocer tu derecho. Eso no puede ser. Es una posición extremista porque al magistrado Gualberto Cusi (del Tribunal Constitucional Plurinacional) se le han muerto de risa y se han burlado de él cuando dijo que consultaba la hoja de coca para tomar decisiones en un juicio. Pero hay montón de abogados, fiscales y jueces que hacen eso mismo y consultan calaveras y hacen rituales para torcer el destino de un cliente, un juicio o lo que sea. Obviamente lo hacen de ocultas, por debajo. Pero el solo hecho de que una persona haya explicitado que la hoja de coca es muy buena consejera para saber quién tiene razón en un juicio generó escándalo total, comenzando

por el propio MAS. ¿Entonces en qué queda la defensa de la alteridad epistemológica indígena? ¿O sea los indígenas son solo occidentales con poncho?

BSS: ¿Las divisiones internas que se han producido en la CIDOB y en el CONAMAQ son instrumentales o son divisiones de fondo? Pienso por ejemplo que una parte de la CIDOB entiende que en este momento lo mejor para el país es el desarrollo, y por eso abandonaron todas las ideas de alternativas al desarrollo, de la Madre Tierra, del Suma Qamaña y otras formas guaraníes de decir lo mismo. Entonces quieren desarrollo porque eso significa carreteras, hospitales, escuelas que los niños necesitan; y para eso es necesario explotar los recursos naturales. ¿Esta división existe dentro del movimiento indígena en este momento?

SRC: Como toda contradicción, un poco siguiendo las ideas de Bloch, creo que hay un aspecto genuino y un aspecto inauténtico de las contradicciones. Por ejemplo la contradicción entre el modo campesino de gestión de la naturaleza y el modo indígena es una contradicción auténtica, de fondo, porque es una contradicción entre dos modelos: uno antropocéntrico y otro cosmocéntrico de relacionamiento con el entorno natural y de diálogo con la naturaleza. El aspecto mercantilista y cuasi empresarial de ciertos sectores campesinos, como ser los cocaleros, profundiza esta diferencia. Si ves la frontera entre el Polígono 7 del TIPNIS y el mundo indígena del parque, la divergencia de visiones es flagrante. Esos dos elementos estaban indiferenciados, de algún modo eran equivalentes cuando eran oposición al modelo neoliberal de Sánchez de Lozada. Todavía no se habían planteado las fisuras, las cuestiones de fondo. Otro aspecto genuino de la contradicción es entre los que están a favor del desarrollo y los que no están a favor del desarrollo o quieren otra forma de desarrollo. Ahí también encuentro, y es bien importante, que hay algo de veras y de fondo diferente y frente a lo cual nos deberíamos pronunciar todas y todos. ¿El modo campesino mercantil o el modo indígena es el más viable para lugares de ecología frágil? ¿Queremos desarrollo y qué clase de desarrollo? Esos debates son auténticos. Y está bien, ha llegado la hora de la verdad, porque es

la hora de tomar definiciones y lanzarse a cosas más atrevidas de lo que está pasando ahora. Eso se irá gestando. Ya llegó la hora de ese debate: tenemos que tomar definiciones con respecto a la vía campesina, la vía indígena o alguna forma *ch'ixi* entre las dos vías que permita al mismo tiempo un diálogo con la naturaleza sin obviar que el mercado también es una realidad con la cual hay que contar, y que puede no ser tan negativa si es que la aboradas por las grietas que la propia comunidad le hace, los huecos que se le abre a la lógica depredadora. Ha llegado la hora de debatirlo. Hay que dar ese debate. Lo que no es una contradicción genuina, en cambio, es cuando viene plata del Estado, captura líderes y compra conciencias y convierte a ciertos liderazgos en títeres. Es un poco lo que ha sucedido con la CIDOB y sobre todo con el parque Isiboro-Sécure cuando un dirigente cocalero quiso dividir la dirección del parque y desconocer a las autoridades del TIPNIS.

Diálogo de epistemologías

BSS: Silvia, en nuestra charla estamos intentando ampliar la conversa del mundo con más voces, más conceptos, más ideas... De alguna manera se trata de desmonumentalizar el conocimiento hegemónico, sea científico, filosófico, lo que sea; y partimos de la idea de que toda la gente tiene conocimiento, es sujeto de conocimiento, tiene una perspectiva de la vida digna, pero lamentablemente el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado hacen que mucha gente no pueda aspirar a una vida digna. Y estamos en un tiempo en que debemos ser creativos porque las narrativas que de alguna manera nos ha legado el pasado, no han servido, no trajeron los resultados que queríamos. Entonces todo esto lleva a una idea que es un poco contradictoria de nuestra práctica: por un lado estamos muy atentos, hoy más que nunca, a la infinita creatividad y diversidad del mundo, pero sabemos también que para crear esa idea de diversidad y mirar una inteligibilidad más grande vamos a necesitar nuevos instrumentos, no solamente nuevas prácticas, sino también nuevos conocimientos y nuevas prácticas de conocimiento. Entonces a nosotros, que tenemos un pie en las univer-

sidades y un pie en los movimientos sociales, eso nos obliga muchas veces a la innovación metodológica. Tú has sido pionera en los últimos años sobre nuevas formas de metodología, de enseñanza, de registro, lo que llamas la sociología de la imagen. Quisiera que nos hablaras un poco de esto. No sé si es muy antiguo en tu práctica este diálogo que en los últimos años pasó a tener un protagonismo que no tenía antes. ¿Verdad?

SRC: Sí, es que todo se encadena un poco con cosas anteriores. Esta búsqueda de nuevas formas de conocimiento está vinculada a experiencias tanto pedagógicas como de investigación. Y se enraízan en la historia oral que comienza muy temprano en mi práctica, más o menos a principios de los ochenta, cuando con un grupo de gente aymara fundamos el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Después empiezo a encontrarme en la universidad con una gente mayoritariamente salida del mundo rural o el mundo marginal urbano que son mis alumnos y que tienen dificultades para escribir, pero hablan mejor de lo que escriben y miran mejor de lo que hablan. Son capaces de percibir cosas porque hay el tema de la atención precisa, la atención creativa, y son capaces de detectar, de fijarse en detalles. Descubro esa capacidad haciendo experimentos pedagógicos y empiezo a trabajar con cámara (fotográfica). Y también buscando en el plano conceptual una genealogía propia, en lo cual incluyo cineastas, pintores y dibujantes. Si ves la obra de Guamán Poma es una especie de teoría dibujada, hay concepciones del mundo, de la sociedad, de la dominación colonial que provienen de las lenguas propias, que no se pueden plasmar en palabras fácilmente; por eso siempre, contrario a la perspectiva, se pone a los dominadores (en segundo plano) con grandes cabezas y a los dominados (en primer plano) como pequeños, porque en aymara *jisk'achasiña* o *jisk'achaña*, quiere decir oprimir o dominar o explotar, quiere decir achicar, empequeñecer humanamente. Me percató que en Guamán Poma incluso hay imprecisiones históricas—como cuando representa la muerte de Atawallpa no por la pena del garrote (como de hecho ocurrió) sino por degollamiento— que en realidad no son

equivocaciones sino interpretaciones de la realidad. Efectivamente, la muerte de Atawallpa significó el descabezamiento de la sociedad. Hay una cantidad de aptitudes expresivas que no son verbales y me interesan. En el teatro por ejemplo de la Conquista la muerte de Atawallpa se reinterpreta como un momento de la historia, y en el siguiente momento el Inca vuelve a nacer, vuelve a surgir. Todo eso son expresiones corporales, visuales, que no tienen necesariamente un correlato de verbalización consciente. Ese es uno de los elementos clave. El otro elemento es que somos bombardeados por imágenes y no somos alfabetos en cuanto al desciframiento de las intenciones colonizadoras que trae consigo la imagen. Entonces es muy importante también perder la inocencia con respecto a la imagen y saber que detrás hay mecanismos deliberados de control de conciencias, de captura de deseos y de pulsiones del alma, lo cual permite que el sistema de propaganda sea tan eficaz. Y un tercer elemento es que la gente es inconscientemente torpe cuando va a hacer trabajo de campo y molesta y perturba a las otras personas. El llevar una cámara obliga a ser consciente de tu torpeza. Estás con un aparato fálico, penetrando la vida de los demás y te sientes incómodo. Es un ojo intruso que te enseña a ser más respetuoso si pasas por el amargo trago, por ejemplo, de que te rechacen. Eso ha ido generando una propuesta que parte de reconectar la mirada con los otros sentidos, con la escucha, el tacto, el olfato... Reflexionar que como organismo cognoscitivo está todo nuestro cuerpo y no solo la mente y en general el óculo-centrismo occidental. Se trata de trabajar con la mirada despercudiéndola de la tentación de dominar lo que miras, y más bien pensando en una mirada horizontal, la mirada de igual a igual.

Objetividad y clandestinidad

BSS: Hay varias formas de objetividad y hay una que rescato, que es la que hace una distinción total entre objetividad y neutralidad. Yo soy objetivo pero no neutro. Sé de qué lado estoy en mis luchas. ¿Qué quiere decir ser objetivo? Exactamente eso que tú dices. Cuando estoy

estudiando o acompañando un movimiento, no estoy simplemente seleccionando una visión y ocultando otras, sino que busco usar metodologías que me ayuden a mantener cierta distancia. Sabemos, porque el mismo Weber y otros lo afirmaron, que objetividad pura no existe en las ciencias humanas. Somos objetivos, pero no somos neutros, sabemos de qué lado estamos.

SRC: Claro. Pero la clandestinidad que me interesa no es la clandestinidad del cuadro político que se deschapa el momento en que se entrevista conmigo, sino otra que es quizás más penosa, que es la historia de los fracasos, o sea el fracaso como parte de la historia. Por ejemplo el movimiento de caciques apoderados, que no sabemos hasta qué punto juzgarlo por lo que logró, pero sí podemos entender lo que quiso, lo que intentó, que es la devolución de las tierras comunales. Cuando buscamos a los viejitos portadores de esa memoria, eran despreciados por las nuevas generaciones de sindicalistas modernizantes que ya querían dejar atrás la cuestión indígena y los rituales y todo eso. Destapar ese punto de vista fue catártico, los viejos incluso impugnaron a los jóvenes por haber sido sometidos a un olvido y a una negación. Son clandestinidades culturales más fuertes que son el precio a pagar por el reconocimiento ciudadano o por el acceso a la representación política. Creo que son hilos sueltos de la historia que no están muertos. Si bien los caciques apoderados no consiguieron la devolución de las tierras, no sabemos ni podemos darnos el lujo de inventar qué hubiera ocurrido con las tierras si no existían estos caciques. Posiblemente hubiera habido mucha más usurpación, pero nunca podremos medir eso ni saber cuál es su verdadero éxito o fracaso. Entonces es eso, las voces negadas; y siempre hay alguien cuyo punto de vista es todavía más ilegítimo, más inferior, más olvidado.

BSS: *He hablado de eso mediante el concepto de pensamiento abismal, que muestra que del otro lado de la línea la gente está invisible y se quedó invisibilizada durante mucho tiempo. Eso fue también una gran destrucción de pensamiento, de riqueza, de vida... Y expresa mucha opresión que no fue reconocida. Realmente pienso que estamos*

muy conscientes de que nosotros mismos en nuestro afán de descolonizar nuestro pensamiento quizás podemos recolonizar. Debemos tener una autovigilancia epistemológica y metodológica muy fuerte. Todo esto nos obliga a pensar en un tipo de intelectual, que es la gente que está con un pie en la universidad y con un pie en los movimientos. Los otros intelectuales a mi juicio están perdidos. Pienso que el pensamiento aislado de la sociedad tuvo su tiempo, pero si quiere mantenerse ahora va a ser totalmente absorbido por el mercado y después destruido. Lo mejor es no pensar en ese mercado y además pensar que hay otro tipo de intelectual hoy en día, que es el intelectual comprometido. ¿Pero cómo lo hacemos?

SRC: Yo creo que una de las marcas de estas inquietudes intelectuales es la intención de generar un pensamiento crítico. Y si ves de dónde sale la palabra crítico, tiene un parentesco muy fuerte con la idea de crisis. Reconocer que estamos formulando ideas en momentos de crisis, en momentos de peligro como diría Benjamin, es algo que nos ayudaría a dar valor a estas inquietudes que pretenden ser desvalorizadas por el mercado, porque entre otras cosas hay una tremenda crisis de saberes del mercado académico. Yo diría que hoy Europa tiene poco que decirnos, y lo poco que nos dice nos quita la esperanza, nos hace pensar que todo está tan mal que mejor me ocupo de otra cosa, mejor dedico mi tiempo a ganar plata o qué se yo. Alguna vez en tono de broma les decía a los chicos leyendo a Foucault, que éste es demasiado inteligente como para tener esperanza. Entonces hay que leer en él su profundidad crítica, pero no perder la fe en que alguna otra cosa es posible. Yo pienso que hay salidas a los dilemas actuales. Nos hace bien la crisis europea y la crisis del pensamiento dominante, nos hace bien que existan estos autores tan deprimentes en un continente donde hay tantas paradójicas muestras de explosión de energía y de alegría. Entonces una de las cosas muy urgentes es establecer nuestra propia genealogía intelectual, fundar nuestro pensamiento en raíces propias, culturales, y también en autores y personajes del pasado que no siempre han escrito ciencia social. Porque dentro del marco analítico occidental, predominan las fronteras disciplinarias entre antropología, sociología, comunicación, en fin... Y dentro de las corrientes, los estudios culturales están en contra de los estudios subalternos

y éstos se oponen a su vez a los poscoloniales. Y yo me pregunto cómo puedes pensar lo colonial sin pensar la cultura o lo subalterno. Son capillas, son centros de poder, son peleas por el prestigio. En una universidad de élite de los Estados Unidos las peleas son por cuántas pegas controla un profesor y cuánto poder tiene para poner a su alumno en una posición.

BSS: Y cuánto salario reciben...

SRC: Eso. Y se van de las universidades públicas. Los más revolucionarios están en universidades privadas, elitistas, carísimas... Entonces, para mí hay una falta de coherencia en ese pensamiento. La idea es trascender esas fronteras disciplinarias, darnos la mano con los saberes prácticos y a la vez hacer prácticas del cuerpo que nos permitan acercarnos a esos modos de conocer que no son necesariamente racionales.

Un mestizaje *ch'ixi*

SRC: Como ya señalé, todos somos colonizados y la tarea de la descolonización nos compete. No es una sociedad dualista de opresores y oprimidos donde el intelectual se solidariza con el oprimido, con un gesto de condescendencia paternalista. Es una sociedad donde desde el eslabón más alto hasta el último eslabón de la cadena hay una internalización del colonialismo. Entonces la tarea comienza por ti mismo; es decir, los sectores medios que están a caballo entre lo indígena y lo europeo tienen una tarea grande en su propia descolonización. Por ese lado se supera la visión esencialista porque admities la posibilidad por ejemplo de una modernidad indígena o de una cultura chola descolonizada; o de que el mestizaje pueda ser un mestizaje *ch'ixi* capaz de convertir la contradicción no en una esquizofrenia, sino en un potencial para liberarte de los fantasmas del pasado, y hacer del pasado una fuente para imaginar el futuro y no un lastre, una cadena.

BSS: Esa es una novedad tuya y tú tienes un gran protagonismo en eso. Recuerdo que en los noventa escribí un libro con un gran filósofo-

fo latinoamericano y gran amigo, Bolívar Echeverría. Escribimos una cosa sobre el ethos barroco y tú conoces su trabajo. En ese libro yo hablaba del mestizaje sabiendo las relaciones que estaban por detrás del mestizaje. Cuando vienen los estudios poscoloniales, la reacción es totalmente hostil a la idea de mestizaje. Entonces quiero que me digas bien cuál es la característica de este mestizaje no colonial, de este otro mestizaje del que hablas y por el cual luchas tanto.

SRC: Lo que pasa es que el mestizaje auspiciado por el Estado es un mestizaje basado en el olvido. Tienes que olvidar tus raíces para creer que eres un ser nuevo, un producto hibridado. Por eso combato mucho la noción de hibridez. Incluso desde la visión indígena lo híbrido es la mula, que es estéril, no tiene descendencia. Esa esterilidad conceptual también podríamos asociarla al mestizaje.

BSS: ¿Pero lo mestizo también es híbrido?

SRC: Es que no es híbrido, es un ser donde están yuxtapuestas identidades antagónicas que no se funden nunca entre sí. Esa es la potencialidad del mestizo que puede descolonizarse y puede también participar de estas luchas anticoloniales, porque desde un cierto ángulo cultural todos somos mestizos. Todos somos mezclados, el problema es cómo vives esa mezcla. Si la vives como la superación de contradicciones y el llegar por fin a una quietud basada en el olvido, estás haciendo de la idea de mestizaje un instrumento de dominación, de aquietamiento, de apaciguamiento. Si en cambio ves el mestizo como un producto conflictivo y que a la vez provoca conflicto en las estructuras heredadas; y haces del pasado un enorme reservorio de experiencias valiosas tanto del lado indio como de otro lado, puedes hacer del mestizo concreto un ser activo y proactivo con una vocación de emancipación.

BSS: Eso tiene que ser en la práctica. Claro que sabemos que todo es un proceso de identificación en la medida en que somos todos mezclados. Yo por ejemplo me di cuenta que no era blanco cuando llegué a los Estados Unidos a hacer mi doctorado. Allá no era blanco, sino latino. Para mí fue una sorpresa que no me afectó para nada, pero era

interesante ver que me asignaban otra categoría. El problema es que hay el mestizo que siempre se identificó con el colonizador y hay el otro mestizo que nunca se identificó y al contrario luchó en contra. Y quizás hoy, cuando surgieron los movimientos protagónicos de los afrodescendientes y de los indígenas, esos mestizos quedaron olvidados y de alguna manera fueron marginados. Una vez en Bolivia me preguntaron: “Tú trabajas con el movimiento indígena, pero dime, ¿y los mestizos?, ¿cuál es nuestro lugar en esta sociedad?”.

SRC: En Bolivia y en México pelear en torno al tema del mestizaje es más difícil porque ha habido el mestizaje como política oficial, como política dominante, como estrategia de blanqueamiento impuesta vía escuela, etcétera. El éxito de esa estrategia de blanqueamiento ha convertido el mestizaje en una mala palabra. Yo soy muy enamorada de la cultura indígena, de sus conocimientos, de su relación con el cosmos, intento aprender mucho, hablo aymara, pero todo eso no me autoriza a decir que soy india. Sería una falsedad. Yo me defino como “birchola”.

BSS: *Explícanos. ¿Por qué?*

SRC: Porque la birlocha, que es el término despectivo que designa a la persona que quiere dejar de ser chola, es una arribista. Y yo soy abajista pues, no soy arribista, y por eso me defino como birchola, es decir, una birlocha que quiere ser chola más bien. Algún día, cuando esté totalmente interiorizada con el idioma, quizás me van a enterrar de chola. Pero más de lo que eso significa como postura personal, es un intento de sacudir la camisa de fuerza del mestizaje oficial, que es un mestizaje basado en el olvido. Eso nunca me voy a cansar de repetir. La idea de la memoria atenta contra la paz mental de un mestizo que no quiere ser indio. En cambio si tú recuperas la memoria de los que han antecedido, y vas a encontrar muy pronto algún indio o alguna india en el camino, entonces esa memoria te va a alimentar en cuanto una pulsión emancipadora de las camisas de fuerza de occidente, de las cárceles tanto conceptuales como vitales que te plantea el occidente.

Mujer e indianidad

BSS: El territorio indígena es obviamente una gran demanda de la identidad indígena, pero el territorio puede ser considerado en términos patriarcales y ser un instrumento de dominación de las mujeres. Por otro lado hasta ahora no me quedó muy claro si tú aceptas bien un concepto que mencionaste y que es fundamental en mis contactos con mujeres indígenas con las cuales he trabajado en Ecuador, que es el concepto de chacha-warmi. ¿Tú ves algún conflicto, una tensión creativa entre las mujeres y la indianidad? ¿Cuál sería una concepción feminista de territorio indígena? Es más o menos lo que veo que estás intentando. ¿Puedes ayudarme en eso?

SRC: Sí. Chacha-warmi, como muchos conceptos, designa un ideal, una especie de modelo normativo.

BSS: Como igualdad, como libertad...

*SRC: Exacto. Toda sociedad tiene que resolver de alguna manera el por qué y el cómo de la diferencia genital, por decirlo de un modo muy simple. Chacha-warmi es una de las soluciones posibles a esta diferencia, la complementariedad versus la igualdad y otras variantes. Pero como todo ideal, no se realiza y siempre la sociedad trata de aproximarse y hay luchas en torno al significado que van a permitir o no aproximarse. Y eso es lo que no pasa con la apropiación estatal o la apropiación sindical o la apropiación masculina del término *chacha-warmi*, que tiende a encubrir el patriarcalismo. Entonces planteo la etnicidad-mapa, como una etnicidad masculina; y la etnicidad-tejido, como una etnicidad femenina, con base en la idea de que existe una estructura bilateral del parentesco donde hay cierto reparto, digamos, de papeles, rituales, propiedad... Pero a la vez hay un sistema de residencia patrilocal que sin ser el único es el dominante. Entonces siempre las mujeres en una comunidad han venido de otras comunidades y por ello tienen la capacidad de hablar y negociar con los de afuera, y de seducir a los otros para incorporarlos a la polis propia. Y eso hace que sean tan fuertes en el comercio por*

ejemplo, porque el mundo externo y el mundo nuevo por excelencia es el mundo del dinero y es el mundo que viene con los colonizadores. Entonces las mujeres se ocupan de conjurar la amenaza de disolución que significa el dinero y el comercio y se ocupan de conjurar –ritualmente incluso– el malestar cultural que introduce el dinero. Por esas razones son más capaces de tejer alianzas con la otredad y eso hace que el tejido que proponen las mujeres sea mucho menos guerrero, mucho más pedagógico y capaz de coexistir entre diferentes. Yo recupero mucho eso, que está completamente negado por la idea de *chacha-warmi*, que es una forma de unanimidad forzada de las mujeres con la voz pública de los varones.

BSS: Es interesante y lo veo en mis trabajos y en mi práctica con los movimientos. Hace poco por ejemplo estuve en Mozambique en un taller de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), y estuvieron presentes las mujeres del Foro Mujer, que es una organización de las feministas, todas obviamente africanas, negras, urbanas en gran medida. Me di cuenta de que realmente de hecho las mujeres tenían una gran capacidad de abrirse al otro, tal vez por aquello que llamamos la ética del cuidado. Y cuando terminamos estos talleres de la UPMS, Gracia Samo, que es ahora la presidenta de la Marcha Mundial de Mujeres, dijo “desde hoy en adelante las luchas de los campesinos son nuestras”. Eso para mí fue una revelación, esa capacidad de crear una alianza a partir de nuestras diferencias obviamente, pero de acogimiento, de hospitalidad. Me parece que el concepto de tejido que manejas va por ahí y me parece bien interesante.

SRC: Claro, porque en ese tejido puedes incorporar hilos ajenos, pero la trama sigue siendo propia. Eso no quiere decir necesariamente subordinar al otro, pero permite hacer su otredad inteligible dentro de la estructura mental de la comunidad propia.

BSS: Pero chacha-warmi no es necesariamente unanimidad, sino la complementariedad...

SRC: El problema es cómo se ha interpretado eso, cómo se lo pone en práctica.

BSS: Una cosa que vi y de alguna manera valoré positivamente es que las feministas eurocéntricas siempre quieren reunirse solas y no quieren varones o muy pocos, etcétera. En tanto las mujeres indígenas, las de Ecuador que son las que conozco, que no se consideran feministas pero luchan por sus derechos iguales dentro de las comunidades y usan el concepto de chacha-warmi, siempre en sus reuniones quieren que estén los varones. Yo les pregunté por qué quieren que los hombres estén reunidos con ellas, cuando las feministas blancas normalmente se reúnen por separado. La respuesta fue obvia desde el punto de vista de ellas: “es que si nosotras no cambiamos a los hombres, no vamos a cambiar la sociedad, por eso queremos que estén aquí para oírnos”. Y cuando hablé esto con las feministas blancas me dijeron “ah, quizás tienen miedo de reunirse solas porque después en la casa los hombres pueden golpearlas”. Era una visión muy etnocéntrica del feminismo. Y yo vi en el chacha-warmi una potencialidad interesante de cambio conjunto.

SRC: Sí, pero si vas a la práctica cotidiana por ejemplo de las asambleas sindicales o de comunidad, vas a encontrarte con que en asambleas mixtas las mujeres siempre están calladas, no hablan mucho. Y ese es el problema. Por eso aquí hacen las dos cosas: se reúnen solas, fortalecen sus puntos de vista, hablan entre ellas; y luego se reúnen juntos y son capaces de poner los puntos sobre las íes a los varones, ¿no es cierto? Hacen las dos cosas: potencian su propia voz colectiva hablando entre ellas, para luego poder dialogar con los varones.

Mensaje a los europeos

BSS: Estamos en un momento Pachakuti, estamos en un momento de revuelta y de algún optimismo, porque en este mundo, donde parece que no hay esperanza, nosotros luchamos para que haya esperanza. Siempre acostumbro decir que soy un optimista trágico: sé las dificultades pero me rehúso a admitir que no hay una alternativa mejor que este mundo en que vivimos. ¿Compartes esto? ¿Piensas que tenemos razones, sin idealismos, para tener algún optimismo por nuestra participación y lectura de las luchas en las que estamos?

SRC: Sí. Es cierto que estamos viviendo un *Pachakuti*, sin duda alguna, que es un proceso a largo plazo. El *Pachakuti* no es un momento, sino un período que puede llegar a durar mucho tiempo. Yo considero que dura de 1992 a 2032.

BSS: *¿De dónde vienen esos números?*

SRC: El 32 es porque los españoles han llegado aquí en 1532. Esa es una cosa. Segundo, que el planeta nos está diciendo cada rato el dolor, la rabia, el llanto que estamos ocasionando los humanos con el maltrato. La crisis es la comadrona de todos los cambios y nos obligará a pensar en alternativas, porque esta irracionalidad no puede seguir.

BSS: *Estoy convencido también de eso. La otra cosa que quiero pedirte para esta conversa, ya que este video será muy divulgado, es si pudieras enviar un mensaje a los europeos, pueden ser movimientos, pueden ser mujeres, hombres, jóvenes o ancianos, pueden ser líderes, ¿qué les dirías?*

SRC: Bueno, a todos los que están sentados en las calles, indignados, luchando por todo tipo de reclamos, les diría estamos aquí, estamos juntos. Y a los otros que son parte de los dolores y de las opresiones les diría estamos aquí para resistir. Pero también les diría que se bajen de su pedestal, que la soberbia antropocéntrica ya ha hecho demasiado daño, que hay demasiada muerte, mucho dolor a cuenta de un aparato insensible que es el aparato de fabricar dinero y más dinero a partir de exprimir la sangre y el sudor de la gente, y que el sobreconsumo no nos hace más felices ni mejores. Y les diría que es una pena que un ser tan dotado con tantos beneficios, con tanto talento, con tanta inteligencia, es una pena que sus temas de discusión sean la calidad de las corbatas. O sea es un desperdicio de talentos tan terrible que no puede durar. Eso.

BSS: *Muy bien. Muchas gracias Silvia. Fue una alegría enorme estar contigo.*

SRC: Igualmente.

