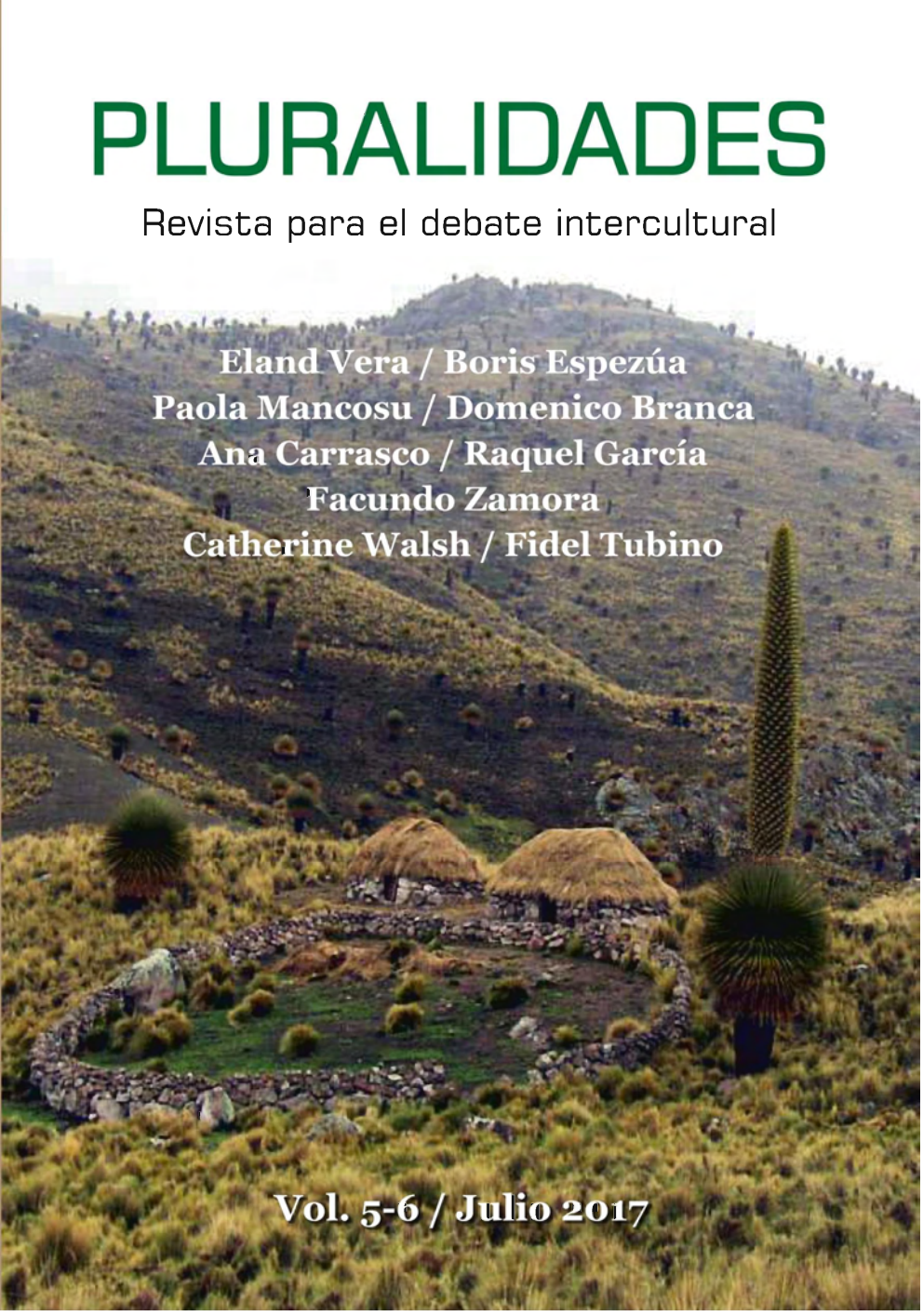


PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Eland Vera / Boris Espezúa
Paola Mancosu / Domenico Branca
Ana Carrasco / Raquel García
Facundo Zamora
Catherine Walsh / Fidel Tubino

Vol. 5-6 / Julio 2017





APRENDER, DESAPRENDER Y REAPRENDER, JUNTO A LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Entrevista a Catherine Walsh (Quito, 2015)

Uno de los integrantes de nuestro colectivo de estudio tuvo la oportunidad de entrevistar a Catherine Walsh en la capital ecuatoriana. Ella es una intelectual-militante involucrada durante muchos años en los procesos de transformación social. Es fundadora y coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador y profesora invitada en numerosas universidades. Tiene publicaciones e investigaciones sobre interculturali-

dad crítica y decolonialidad. Forma parte del grupo Modernidad/Colonialidad, uno de los más importantes colectivos intelectuales de pensamiento crítico surgido en América Latina.

La entrevista gira alrededor de diversos temas como el proceso formativo del intelectual activista, el modo como articula su trabajo intelectual vinculándose con organizaciones sociales del campo popular. Catherine Walsh, en otro pasaje de la entrevista, narra cómo sueña y aspira la interculturalidad como proyecto político y cuáles son las lecciones aprendidas de su relación con el espacio político. Los conceptos de Mal Vivir, opuesto al Buen Vivir, y el Estar Bien Colectivo son también motivo de su atención. En una segunda parte de la entrevista, ofrece sus puntos de vista sobre el tema de territorio y pueblos indígenas, así como su particular manera de ver el proceso peruano. La conversación con Catherine Walsh culmina con los temas de género y la sexualidad en nuestras culturas ancestrales. Con ustedes la entrevista.

Muchas gracias Catherine por tu tiempo. Quisiera comenzar con lo que mencionaste en tu exposición sobre tu formación zapatista ¿Podrías contar algunos detalles del recorrido de tu formación?

Hay muchos elementos en mi formación y deformación, que puedo mencionar. Tal vez es más fácil si hablo de distintos momentos de mi formación que me permitían desaprender para volver a aprender de otra manera. En los años 80 trabajé muy intensamente con colectivos y comunidades en EEUU, de donde soy, pero vivo en Ecuador más de 20 años. Decía que en los 80, trabajé con activistas, comunidades latinoamericanas, afroame-

ricanas, haitianas, asiáticas, y con un equipo de abogados activistas donde pusimos casos legales en contra de los gobiernos, de los EEUU básicamente, por la falta de comprensión en la diferencia lingüística, cultural, racial y las discriminaciones. En este mismo tiempo trabajé al lado del maestro y pedagogo brasileño Paulo Freire; es muy importante para mí porque tuve un vínculo directo con las luchas de base y a la vez trabajaba conjuntamente con Paulo. Él y yo hicimos seminarios en la universidad, talleres en las comunidades, formamos la primera red de pedagogía crítica en EEUU, en los 80. Ese es un primer momento sumamente importante porque con Paulo aprendí la noción política de la pedagogía. No la pedagogía como enseñanza de escuela o inclusive de universidad, sino la pedagogía como política, como praxis, como reflexión-acción-reflexión, de cómo realmente tomamos el tiempo para reflexionar sobre nuestras acciones y construyendo una lucha no simplemente reactiva o a la defensiva, sino una lucha que construye otras posibilidades. Entonces en mi formación de desaprender para reaprender esta década de los 80 fue súper central.

La década de los 90 fue cuando vine al Ecuador de forma permanente. Mi relación con Ecuador es un largo cuento de casi 40 años, gran parte de mi vida de adulta. En esta década trabajé de lado de los procesos de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) por invitación de la misma organización. Trabajé principalmente en la parte educativa; en esos momentos estaban debatiendo la posibilidad de construir una universidad propia indígena, también algo paralelo en la Amazonía, una universidad amazónica. Esa década fue de colaborar y caminar con el movimiento indígena, de estar en continua conversación, inclusive en el Instituto Científico de Culturas Indígenas que maneja Luis Macas. Conversamos mucho con él, con dirigentes, intelectuales y las

bases indígenas. Fue una relación no vertical sino de conversación. También dentro de la Universidad Andina donde ya tengo 20 años trabajando. Eso permitía poner en diálogo la noción de conocimientos en plural, no separar el conocimiento académico o científico versus los saberes locales, sino que conjuntamente estamos construyendo conocimientos sobre los procesos que estábamos viviendo en esta década de los 90. En esa época algunos líderes de los procesos afroecuatorianos también tuvieron una cercanía y me pidieron una colaboración. Lo que quiero resaltar es qué implica trabajar “con” y no estudiar “sobre”, porque esos movimientos y colectivos me pedían trabajar “con”: alimentando algunas cosas, pensando conjuntamente. Eso cambia mucho el rol del activista y del intelectual militante, no es aparecer en la pantalla de levantamientos de acciones y movilizaciones sino realmente caminar conjuntamente. Todo eso es parte de lo que también hice y aprendí trabajando al lado de Paulo Freire; es decir, que veo la cuestión reconstruyéndose, tomando forma.

Podemos decir que desde este siglo, mis acciones, interés, involucramiento e insurgencia política epistémica, ha sido seguir acompañando esos procesos y también acercándome a otros procesos en el *Abya Yala*, como prefiero llamar a América del Sur, América Latina, renombramiento que hicieron los pueblos y nacionalidades indígenas en 1992. He pasado mucho tiempo en conversaciones desde Patagonia hasta México, en distintos contextos, en casi todos los países de la región, pensando que es necesario hacer esas articulaciones y conexiones; porque muchas veces sabemos que las luchas, debates y discusiones, en términos de la interculturalidad y la decolonialidad llegan a ser, por un lado, en la academia y, por otro lado, en espacios locales. Construir y tejer conexiones entre colectivos pensando esos temas ha sido parte de la labor que he venido asumiendo; entonces, en eso

he tenido la posibilidad, el privilegio, de varias veces estar en la escuelita zapatista en Chiapas; en diciembre del 2013 fui invitada a ser alumna de primer grado. He escrito un poco sobre esta experiencia, que fue otra experiencia de desaprender para reaprender. La escuelita zapatista no es una escuela formal, no es un espacio de capacitación política, sino más bien es tener la posibilidad de convivir en comunidades dentro de los Caracoles, de ver la lucha diaria, de contribuir a la labor colectiva y entender cuál es la lucha de autonomía y de libertad. Creo que en nuestros países de la región andina, a veces es muy difícil pensar qué implica ser o asumir una posición política totalmente autónoma. Los zapatistas desde hace más de dos décadas están en esta lucha de vivir fuera del marco del Estado, no hacen nada con el Estado, no reciben luz del Estado, no reciben agua del Estado, no ponen placas en sus carros, es una lucha completa desde abajo; se va construyendo realmente qué es esta noción desde abajo, es fascinante es sumamente complicado, la lucha es tenaz, porque lo que ellos llaman mal gobierno mexicano sabemos hoy en día que son relaciones y complicidades con el narcotráfico y el paramilitarismo.

La respuesta a tu pregunta ha sido larga, pero veo mi propia formación como una cuestión continúa de desaprender para reaprender para actuar de otro modo; en todas las épocas de mi vida adulta de los últimos cuarenta años, esa ha sido mi práctica.

Quería comenzar con esa parte personal, pues me imagino que explica tu forma de ver temas como la decolonialidad y la interculturalidad. La siguiente pregunta precisamente va por ese lado ¿cuál es o cómo manejas esos conceptos de colonialidad, decolonización vinculada a la interculturalidad, cómo organizas esas ideas a nivel personal sabiendo que desaprendes y aprendes?

Una de las cosas que no mencioné anteriormente es que al final de los 80's y comienzos de los 90's trabajé y viví en comunidades portorriqueñas en EEUU. Puerto Rico sigue siendo una colonia de EEUU, es tal vez la última colonia, realmente colonia; como Estado asociado es un Estado colonial, donde la lucha de los portorriqueños es bastante compleja. Trabajando en esas comunidades hice mi tesis doctoral. Mi primer libro fue sobre este tema también. Ahí es cuando empecé con lo colonial. Otra vez es una práctica, viviendo y trabajando de manera colaborativa con comunidades portorriqueñas empecé a entender qué es la cuestión de la lucha colonial, desde el sujeto colonial. Ahí es cuando empecé a pensar en escribir y conversar sobre la noción de descolonización y colonización, mucho antes de conocer a Aníbal Quijano, ese fue el inicio de mi trabajo sobre el tema. Más o menos en 1998 conocí a Walter Mignolo en un evento en Cochabamba (Bolivia), quedamos conversando y vimos muchos elementos comunes en nuestras maneras de analizar lo que estaba pasando en América Latina, en América del Sur, en el *Abya Yala*, y particularmente en la región andina. Por el vínculo inicial con Walter, luego me invitó a algunas reuniones con Quijano, con Fernando Coronil, que murió hace un par de años, con Javier Sanjinés de Bolivia, con Santiago Castro-Gómez de Colombia, Oscar Guardiola también de Colombia, Ricardo Lander de Venezuela, Arturo Escobar, colombiano residente en EEUU. Así empezamos a formar el colectivo que hoy se conoce como Modernidad-Colonialidad-Decolonialidad. Pero para mí no fue el primer momento con esos temas, he venido pensándolo desde la práctica, desde el acompañamiento a las luchas de las comunidades portorriqueñas. Al mismo tiempo es cuando, como mencioné antes, estuve trabajando muy de cerca con los procesos de la CONAIE en los años 90's. La CONAIE empieza a publicar sus proyectos políticos, el primero que salió publicado fue en 1994,

donde anuncia y resignifica la interculturalidad como un principio ideológico, de lucha y de transformación radical; no simplemente de relaciones culturales o sociales sino de las instituciones y estructuras de la sociedad y lo pone en el contexto del debate sobre el Estado plurinacional e intercultural. Al principio de los 90 en las conversaciones con la CONAIE es que empecé a pensar en la interculturalidad así; no en la forma que ha sido utilizada, por ejemplo en Perú, principalmente desde el gobierno, o desde las ONG que intentan introducirla. Podemos hacer una nota a pie de página: trabajé en Lima con el Ministerio de Educación, con la unidad de educación bilingüe, 1999-2000, cuando estuvo Juan Carlos Godenzzi, él me invitó pensando en una interculturalidad crítica en esos momentos, no viví en Lima sino cada mes fui algunos días para trabajar con él y trabajamos con todas las organizaciones indígenas y afros que existían en este tiempo y tenemos un pequeño librito que el ministerio publicó sobre interculturalidad.

Mi entrada en la interculturalidad fue con la CONAIE, en esta forma de principio político, pero también principio epistémico porque permitía pensar de otra manera, de construir otras formas de conocimiento que no simplemente juntaba bases de conocimiento indígena con blanco mestizo occidental; sino mucho más profundo: cómo conceptualizamos otra sociedad y otro Estado, ¿es posible conceptualizar de otra manera? Ese fue el proyecto político de la interculturalidad que tenía el movimiento indígena; interés también mío de cómo descolonizarnos desde abajo.

Aunque trabajo en una universidad, nunca me identifico como académica porque mi lugar de pensar no es desde la universidad, es desde esos procesos de transformación. Claro que lo traigo a mi trabajo en la universidad, es parte de lo que hago y escribo, jun-

tar esos dos procesos que nacen desde abajo. Esta lucha de lo que se ha venido llamando interculturalidad crítica. Fidel Tubino en Perú, también ha hecho esta distinción entre lo funcional y lo crítico, he tenido la oportunidad de coincidir con él en varios eventos hace algunos años atrás. Entonces, es pensar los conceptos desde abajo, desde la forma que la gente de movimientos, de organizaciones de base, van construyendo esos conceptos como conceptos de praxis, de reflexión-acción-reflexión, esa es mi ubicación con esos conceptos, no desde arriba.

Cuando conocí a Aníbal Quijano y sus trabajos, no fue para mí un nuevo concepto para trabajar académicamente; sino una forma de nombrar lo que venía sintiendo, experimentando y viviendo en los procesos de lucha con la gente desde abajo. La colonialidad y la decolonialidad no es para mí un canon, no es un paradigma, sino una manera de entender la complejidad de esta matriz de poder que continuamente está cambiando. Para mí el concepto de colonialidad ofrece una manera de nombrar, de conectar y de articular esas formas que el poder ha venido reconfigurando conjuntamente con un proyecto de modernidad que inició hace más de 500 años y que sigue tomando nuevas formas hoy y también son las luchas de la gente desde una interculturalidad crítica, transformativa, que piensa cómo realmente cambiamos la sociedad, el mundo en que vivimos, para todos.

Me gusta la forma en la que ves las cosas. La interculturalidad desde el trabajo, en la acción, en la reflexión, desde abajo. En esa misma línea, Catherine ¿cómo sueñas la interculturalidad como proyecto político?

Mi sueño tiene distintos tintes o ejes. La CONAIE empezó a proponer la noción de un Estado plurinacional e intercultural, por muchos años fue eje de demandas, de debates, de reflexión, y en

2008 aquí en Ecuador logró ser parte de la Constitución. Tuve la posibilidad de participar en la Asamblea Constituyente invitada por Alberto Costa, que fue el presidente de la Asamblea. También trabajé al lado de una de las asambleístas afroecuatorianas. Parte de mi contribución fue cómo pensar un Estado plurinacional e intercultural. Con Boaventura de Sousa Santos hemos estado en continua conversación sobre los derechos colectivos tanto indígenas como también afroecuatorianos. En este momento mi sueño es complicado porque parte de mi formación-deformación de aquellos años fue marxista gramsciana, y sigo muchas veces pensando con Gramsci, creo que él es útil. Basado en eso, el Estado es parte del enemigo por lo que refundar el Estado, como estamos debatiendo aquí igual que en Bolivia, en donde también estuve en conversación con gente involucrada con la Asamblea Constituyente, fue un dilema, una contradicción, ¿realmente podemos soñar otro Estado? Y ¿cómo sería este otro Estado? Por eso digo, fue un sueño complicado, nada claro, siempre con muchas, muchas, dudas, pero en la manera que aquí tomó forma la Asamblea Constituyente, que fue sumamente pedagógica, no con partido político, sino con gente que representaba distintos sectores de la sociedad, mucha gente joven representante de organizaciones sociales y movimientos, realmente fueron meses de diálogo y conversación, inclusive con gente de oposición.

Bueno, tal vez es parte del sueño: una despierta, cierra los ojos y sigue soñando, parece que nunca termina. Pero fue en parte eso, un proceso político-pedagógico. Político no en el sentido de la política, sino de lo político, señalando otras posibilidades. Este sueño no tuvo un fin, porque nunca logramos alcanzar el sueño que está en la Constitución, es parte de lo que estamos luchando hoy. La Constitución es una cosa, la política es otra, en cierta forma ese fue un sueño.

Otro sueño tiene que ver con mi propia labor dentro de la universidad, cómo hacer para decolonizar la universidad. No simplemente pensar “la lucha está afuera” pues luego llego a dar mis clases. Para mí todo está conectado, todo es un proyecto de vida, no puedo separar esas cosas. Tuve la posibilidad en la Universidad Andina Simón Bolívar, donde tengo muchos años trabajando, de fundar un programa “otro”, que es un doctorado en estudios culturales latinoamericanos. Por razones políticas decidimos poner este nombre, pero realmente es un proyecto donde los estudiantes vienen de distintos países de América Latina. Muchos han participado en procesos, movimientos, luchas sociales y culturales en sus países. Vienen con el afán de no simplemente sacar un título, sino cómo pensar conjuntamente otras cosas, cómo construimos, cómo pensamos desde América Latina. No desde los cánones occidentales, incluyendo el pensamiento crítico que siguen siendo autores e intelectuales del norte global. Cómo pensamos desde estas tierras y cómo pensamos con procesos tanto de pensamiento como de lucha, procesos políticos y procesos epistémicos, que permiten pensar de otra manera. Ese ha sido otro sueño, este programa que se inició el 2001 y sigue. Acabamos de terminar la fase presencial de la cuarta promoción, tenemos en total más de 80 estudiantes. Eso abre también otro sueño, porque esta gente regresa a sus países y siguen desde sus espacios de trabajo, de lucha, de participación, sea en la universidad, sea fuera de la universidad, también sembrando. La noción de sembrar es muy importante, es parte de nuestra responsabilidad como intelectuales comprometidos: sembrar y no simplemente sembrar con organizaciones, movimientos, comunidades, sino sembrar en la misma universidad. Es un sueño que ha tomado forma, ha tenido sus brotes, sus procesos de florecer, de crecer. Sueños hechos realidad.

Mencionabas que hay que pensar América Latina de otra manera. En este trayecto de tiempo, hay algunas lecciones aprendidas, hay algunos elementos o luces que nos permiten pensar América Latina desde nuestro espacio. En este periodo ¿hay algunos elementos que te quedan claros o más claros que antes?

Sigo continuamente en este proceso de desaprender para reaprender. En los últimos años, particularmente aquí en Ecuador, tal vez hay procesos paralelos en Bolivia, se ha mostrado otra vez la dificultad del cambio real todavía en manos del poder vertical. ¿Qué sucede cuando procesos que han sido significados como “desde abajo” se conviertan en el mismo Estado? Hugo Chávez dijo un montón de veces “yo soy el Estado”. Los procesos son el Estado. Evo ha dicho cosas similares en Bolivia, Rafael Correa acá. ¿Qué sucede cuando esas luchas desde abajo llegan a ser el Estado y éste se convierte en un tipo de poder que intenta regir las transformaciones sociales? Es decir, la cuestión no se transforma de manera horizontal, sino sigue siendo vertical. Creo que uno de los aprendizajes es ese. Después de participar en la Asamblea Constituyente, de pensar que la constitución ecuatoriana es una de las más radicales del mundo, de nombrar derechos de la naturaleza, de hacer del buen vivir eje transversal, incluso la Constitución habla de conocimientos y ciencias que son indígenas, afrodescendientes ancestrales y también occidentales, es decir no simplemente hacer la distinción entre saber local, saber indígena, saber afro, saber ancestral versus el conocimiento, ¡no! La Constitución habla sobre conocimientos y ciencias en plural, esas aperturas ofrecían otras cosas, realmente un modo otro de pensar la sociedad, de iniciar un proceso para descolonizar; sin embargo, parte del aprendizaje es que la Constitución es un tipo de ganancia o victoria pírrica, da la impresión que tenemos gran cosa pero en la práctica y cuando todo se convierte en Estado,

hace perder las bases de lucha, las bases de procesos, las bases que hacen pensar la sociedad en su conjunto, trae un nivel de pesimismo. Esos son aprendizajes importantes, queda seguir aprendiendo-desaprendiendo y reaprendiendo de los procesos mismos que no dejan de seguir actuando, a pesar de tener un Estado que se llama plurinacional e intercultural.

También hay otros aprendizajes importantes, como la misma noción de Estado. Como mencioné antes, siempre tenía esta tensión dentro de mí, ¿el Estado es el lugar para hacer la transformación? ¿o no? Claro, podemos afirmar como dijo Aníbal Quijano en algún momento: “uno tiene que trabajar simultáneamente desde afuera, desde adentro y siempre en contra”. Tiene sentido. Uno no puede negar los procesos de cambio en Ecuador, Bolivia o Venezuela, el neoliberalismo quedó atrás. Sin embargo, los procesos del extractivismo en Bolivia o Ecuador son extremos y ni hablar de Perú. Creo que la enseñanza es que no hay un Estado de colonialidad y decolonialidad separados; es decir, no somos en unos momentos coloniales y en otro momento decoloniales, no es una cuestión lineal, no es cuestión de avanzar o progresar de un punto al otro. Por eso me siento incómoda cuando hablan de “los decoloniales”, como si fuera una etiqueta. Yo no asumo eso, lo que he aprendido en todos esos procesos es que lo colonial y la colonialidad, sigue reformándose, reconfigurándose. Es un proceso espiral, circular, como de caracol que nunca termina. Igual los procesos de decolonizar como verbo de acción, siguen continuamente. El aprendizaje central es que no podemos pensar simplemente en victorias, en ganancias; sino entender a partir de una praxis distinta que la lucha sigue dándose, hay momentos que se ha logrado algo, que piensas que ya se está avanzando, y otro momento que tienes que dar dos pasos atrás. Entonces, se trata de entender la colonialidad como un proceso continuo, en continua reconfiguración. Es sumamente central hacer el análi-

sis constante de esta reconfiguración de modo colectivo, porque ofrece los elementos de reflexión que ayuda a la acción y ayuda a regresar otra vez a la reflexión. Repito, no hay un punto en el que se pasa de lo colonial a lo decolonial, es una cuestión continua tomando forma y movimiento. Un compañero maya-yucateca Isaac Carrillo llama a eso una forma serpentina, como una culebra que va tomando distintas formas, no es tan fácil como un espiral. Lo colonial y decolonial es una forma serpentina que sigue moviéndose de manera continua. Entonces, como colectivos, intelectuales comprometidos, gente que tiene una base de militancia y activismo de distintas maneras, incluyendo activismo y militancia epistémica, es importante entender y aprender esos procesos. Los últimos años me han dado muchísimos aprendizajes.

En una exposición reciente, diste un interesante espacio al Mal Vivir. ¿Podrías desarrollar esas ideas?

La mayoría en el *Abya Yala*, en América Latina, vive el Mal Vivir. El peligro del Buen Vivir cuando llega a ser discurso desde arriba, es que va borrando u ocultando esos males vivires reales. Y es que estamos en un proceso de pensar a partir de otra lógica, de construir otras lógicas de vida y existencia; no es simplemente tomar cosmologías andinas como solución. La cosmología andina también está en continuo proceso, no es una cosa fija que podamos tomar como receta. Igual pasa con las cosmologías o filosofías de raíz africana.

Lo que está detrás de la noción del Mal Vivir es la reconstrucción de la matriz colonial. Los males vivires o el Mal Vivir que sigue en aumento son los feminicidios, la violencia contra la mujer, que va creciendo en cada país de la región. No importa si es un país progresista o neoliberal: va en aumento. Si no mencionamos esos

males vivires pensaríamos que el Buen Vivir es algo que podemos o que todo está bien individualmente, y no entender cómo esas estructuras de violencia y poder siguen dándose y fortaleciéndose cada vez más. No es bueno caer en una cuestión pesimista, pero es real. Es decir, las estructuras de poder no son las mismas de hace 10 o 20 años, han cambiado, pero tenemos que empezar a nombrarlas, tenemos que pensar desde las luchas de la mayoría en contra de su condición de Mal Vivir, orientados hacia el proyecto de Buen Vivir o como los pueblos afrodescendientes, particularmente aquí en Ecuador, del Pacífico, llaman el Estar Bien Colectivo, que es muy distinto del Buen Vivir.

Catherine ¿en qué consiste el Estar Bien Colectivo?

Los pueblos del Pacífico no hablan de Buen Vivir, históricamente y de manera contemporánea hablan del Estar Bien Colectivo ¿cuál es la diferencia? El Estar Bien Colectivo implica una cuestión integral entre la espiritualidad, el territorio, la identidad, es una forma de pensar con el otro, de tener una política de solidaridad versus el Buen Vivir, que está siendo presentado desde arriba como un proyecto individual. Es decir, la ciudadanía como individuos puede tener elementos de buena vida, de buen vivir, que cruza una serie de cosas; pero no está pensando en el colectivo. De un lado hay un grupo de individuos que está buscando cómo mejorar su situación económica, de vivienda, de acceso a agua potable, etc., pero está siendo concebido desde arriba como individuos de esas familias; mientras el Estar Bien Colectivo está pensando desde el colectivo, el individuo por sí no existe, porque existe en relación con su comunidad, dentro de un grupo más grande que es la sociedad e incluye otros elementos como territorio, espiritualidad, conocimiento e identidad.

Se podría decir que lo que acabas de decir es el Buen Vivir que se practicó o que se practica dentro de los pueblos originarios. En todo caso hay una diferencia entre el Buen Vivir en su estado de pueblos originarios y el Buen Vivir institucionalizado dentro del aparato de poder.

Sí, pero es importante reconocer que las comunidades ancestrales sean indígenas o afrodescendientes nunca utilizaron el término Buen Vivir. Hoy es una manera de nombrar los procesos de pensar la vida más integralmente, más holísticamente. Buen Vivir, Vivir Bien o su forma en quichua *sumac kawsay* o *sumac qamaña* en aymara. Son formas de agrupar prácticas que han existido ancestralmente y que siguen dándose y reformulándose. Uno no puede ir a una comunidad indígena y preguntar ¿qué es el Buen Vivir? Lo que la gente puede contar son las prácticas, las lógicas, las formas de ver la vida, de hacer la vida y de estar en el mundo, pero ¿cuál es la diferencia entre esas prácticas vividas en comunidad y ancestralmente, inclusive en los momentos más modernos versus el discurso que viene desde arriba, que intenta definir un Buen Vivir que es bueno para todos? Esa es la tensión que tenemos que pensar. No estoy diciendo que el término Buen Vivir no vale, pero hay distintas maneras de nombrar sus prácticas, sus lógicas, sus maneras de construir una relación armónica entre seres, entre saberes. No solo se es simplemente humano; sino también con la naturaleza. Pero cuando intentamos definir un Buen Vivir desde arriba es una política del Estado para todos, muchas veces en la práctica se tiene la tendencia de ir borrando procesos colectivos desde abajo. Ese es el peligro. No es que se ha logrado borrar esos procesos que la gente sigue viviendo o que sigue intentando construir; sino que el peligro es cuando un proceso que ha existido ancestralmente y que sigue dándose, llega a ser política del Estado y coartado como dice el peruano Hugo Blanco.

***Catherine, en tu reflexión ¿cómo estás desapren-
diendo y reaprendiendo la noción de territorio aso-
ciada a los pueblos originarios?, ¿cómo reflexionar
alrededor de la Madre Tierra, y de territorialidad
como un elemento de autonomía?***

Para los pueblos indígenas y afrodescendientes que viven en su territorio ancestral, el territorio es vida. El territorio significa balance de fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Los pueblos afrodescendientes tienen varios personajes llamados míticos o mitológicos; pero son reales y mantienen el balance de la vida, que no permiten que la gente cace demasiados animales o que utilice demasiada agua. Territorio no es simplemente la tierra, sino son esas fuerzas balanceadas que incluyen los elementos de cómo ver la vida, cómo conceptualizar la vida, cómo vivir la vida conjuntamente entre seres humanos, no humanos y ancestros. Las luchas y autonomías tienen esta conexión de territorio y autonomía en términos de poder vivir la vida en territorio con territorio, sin tener que regirse a intereses de afuera, intereses de capital o de recursos naturales. Eso es parte de la tensión. Claro que hay otro debate de autonomías dentro del Estado, cuando el Estado rige ciertas zonas de autonomía, ese es otro nivel de debate. El territorio concebido desde la gente como un espacio de vida que tiene que realizarse basado en la armonía entre distintas fuerzas, entre los recursos naturales con la Madre Tierra o con la Madre Montaña, como dicen los pueblos afros de la costa del Pacífico.

Pero también uno pregunta ¿qué sucede con el territorio con los procesos de migración a las ciudades?, ¿es posible reconstruir esas relaciones de vida y territorio en espacios urbanos?, ¿qué sucede con los desplazamientos que ocurren en las partes marginales de las ciudades? Son elementos que tenemos que considerar en el siglo XXI, porque no es simplemente idealizar los proce-

sos de comunidades rurales que aún están en su territorio y obviamente reconocer las luchas que tienen. Mencionando nuevamente a Hugo Blanco y los procesos de lucha frente al proyecto Conga, creo que hay muchos elementos para discutir, siendo la cuestión del agua uno de los centrales; pero también es interesante ver los espacios urbanos. La gente está buscando cómo construir otro sentido de vida, en comunidad, en colectivo; pero es otra noción de colectivo, otra noción de comunidad diferente a la que vivían en sus territorios ancestrales. Hay mucho por pensar, porque existe el peligro de simplificar la discusión y pensar que los pueblos indígenas o los pueblos afrodescendientes ancestrales ya tienen la respuesta o tienen la forma ideal de vida. No es así, no es simplificar, no es generalizar; sino es entender que hay una semilla sembrada, plantada, en distintas partes que pueden ofrecer enseñanzas para todos. ¿Cómo estas cosas nos ayudan? Tal vez encontrar fuerzas para cuestionar el modelo civilizatorio que estamos viviendo hoy, donde el individualismo es cada vez más fuerte, donde la indiferencia frente a lo que pasa es *modus operandi* de las ciudades en América Latina-*Abya Yala*. Pero también está la noción de muchos que están buscando otra cosa y cómo construirla. Otra vez regresamos a la cuestión de las semillas, cuáles semillas, dónde encontramos esas semillas, como colectivamente compartimos esas semillas y cómo podemos permitirles empezar a germinar, brotar y crecer.

Nosotros en Perú, particularmente en Puno, vemos los procesos con mucho cuestionamiento hacia nuestro Estado, somos un país muy centralista. A la vez nos llama la atención los procesos que han seguido Bolivia, Ecuador y Venezuela, pues ha habido una ola progresista en Sudamérica. Pero resulta que nuestro país ha estado ausente y sigue ausente ¿Cómo ves desde fuera el proceso peruano?

Recuerdo que a finales de los 90, estuve en un evento en el Bajo Urubamba, organizado por una radio comunitaria, buscando otras formas de pensar los procesos educativos en Perú, con un grupo de normalistas. Tuve una intervención pública y mencioné algo sobre luchas indígenas y un compañero me corrige, me dice “aquí no hablamos de procesos de comunidades indígenas, somos campesinos”. Ese es un elemento importante en la problemática peruana que desde mi manera de ver, obviamente desde afuera, desde los tiempos de Mariátegui se define una lucha de clase que intenta borrar las luchas indígenas, desde lo que Mignolo llama diferencia colonial. Es decir, una forma racial y étnica que identifica a la gente y el proceso de renombrar lo indígena como algo positivo, como sucedió en *Abya Yala* en 1992. Ello no pasó en Perú, tal vez en la Amazonía con AIDASEP y con otras organizaciones, pero principalmente en la sierra peruana la identificación como campesino es una identificación conectada a la cuestión de clase, a la cuestión de la labor del trabajo de la tierra que borra elementos de conexión con otros pueblos ancestrales en pie de lucha.

Las experiencias del Ecuador y Bolivia han sido conectadas históricamente, no simplemente por la cuestión del Tahuantinsuyo. Desde el 90 con el gran levantamiento que marca la cuestión de pueblos y nacionalidades indígenas, más allá de la cuestión de clases. Sin negarla, pues alguna gente que critica la noción de colonialidad dice “la clase no está”, ¡sí está! Pero el argumento es que la clase no es el único elemento, es importante entender históricamente cómo los pueblos indígenas y afrodescendientes han sido nombrados con una forma impuesta que marca étnica y racialmente. La lucha peruana liderada en un momento por Mariátegui, en una perspectiva socialista, contribuyó a identificar y nombrar una lucha de un modo más difícil.

Cuando hablabas del Mal Vivir mencionaste como ejemplos las relaciones patriarcales y el feminicidio. En Perú tenemos la cuota de género en las listas políticas, pero al final es simplemente nominal pues se termina colocando a las mujeres en los últimos lugares, de la mitad para abajo. ¿Cómo ves la lucha por la equidad de género, por la paridad de género?

En Perú, el trabajo desde muchos años atrás de la compañera Virginia Vargas es muy importante, particularmente sus trabajos recientes que van en conversación con colectivos y grupos de mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas. El tema de género es un eje de la colonialidad, similar a lo que Aníbal Quijano llama la idea de raza. Hay una idea de género impuesta basada en binarismos, de jerarquía de lo masculino sobre lo femenino. Estas formas cerradas de definir qué es lo masculino, qué es lo femenino, qué es hombre y qué es mujer, parte de los procesos de cristianización de la Iglesia conjuntamente con los poderes coloniales. El patriarcado, como argumentan feministas comunitarias de Bolivia, Guatemala, o Julieta Paredes en Bolivia, no es una invención de la conquista, siempre ha existido, pero existió de otra manera. Con la conquista o invasión y con los procesos de cristianización, entró otro tipo de patriarcado. El tema de género va mucho más allá de la cuestión de cuotas, de la cuestión de equidad, paridad, igualdad de género. Tenemos que cuestionar el concepto de género y de qué manera en algunas comunidades, en algunas partes de *Abya Yala*, la gente vive el género o ha vivido el género de distinta manera, y cuáles son esas distintas maneras que ayudan a cuestionar, a desaprender este concepto impuesto. Por otro lado podemos preguntar ¿por qué hoy, cuando existen leyes en contra de la violencia a la mujer o en contra de la discriminación de la mujer, la violencia contra la mujer está creciendo, y de qué manera está tomando otras formas? Recuerdo que hace

un par de años escuché a una compañera indígena de Perú discutir sobre cómo las mujeres en su comunidad estaban viviendo otra manera de género frente a los intereses mineros; es decir cuando una compañía minera se instala, da trabajo a los hombres y cambia el comportamiento del hombre. Empuja un nivel de masculinización de los hombres indígenas que se traduce en un nuevo nivel de violencia en contra de la mujer. El problema no es el hombre, sino cómo las estructuras de poder, las compañías mineras transnacionales, intentan cambiar el comportamiento.

Mientras las mujeres vamos teniendo más espacio en las sociedades, más voz, más presencia, somos más amenaza para la estructura patriarcal. La eliminación de mujeres no es casual, feminicidios cada vez más violentos reflejan esta crisis en el mismo patriarcado. Violencias cada vez más brutales, más horribles, que muchas veces no son nombradas en la sociedad, peor por los medios de comunicación. Pensar también cómo los medios de comunicación son parte del problema. Esta fase del capitalismo es más salvaje, más brutal y más marcada por asuntos de diferencia tanto de género como racial. Si combinamos la situación de la mujer racializada y empobrecida, los casos de violencia son más complejos. Es el reflejo de la crisis civilizatoria, de un capitalismo fuera de control, donde el interés es la codicia, el interés de capital. Son elementos que no podemos ocultar, tenemos que denunciarlos; pero tenemos que entender por qué están sucediendo. Regreso con esto a la problemática de la decolonialidad e interculturalidad, pues la interculturalidad no es simplemente hablar de relaciones étnicas o entre grupos étnicos.

Nuestro grupo se caracteriza por su sentido plural. Así que te hago una pregunta final sobre las identidades sexuales ¿Cómo ves el movimiento LGTBI?, ¿es un producto de Occidente, como algunos afirman, o es una vuelta de tuerca al tema de género a lo largo de la historia humana?

Sí, el género es una idea impuesta desde el poder colonial, desde el cristianismo y para intentar controlar la sexualidad, no podemos dividir esos temas. La noción heteronormativa es parte del patriarcado y de la estructura colonial del poder que sigue dándose. Si pensamos que en muchas comunidades ancestrales indígenas y afrodescendientes existieron prácticas que no diferenciaban lo masculino de lo femenino, podemos decir en lenguaje de hoy, que eran prácticas trans y que había fluidez de sexualidades no tan marcadas como la iglesia católica ha tratado de imponer. Si pensamos desde las bases ancestrales indígenas de la región andina, hay muchas prácticas presentes en las crónicas del Buen Gobierno de Huamán Poma, también en el libro Huarochirí, en Guatemala en el *Popol Vuh*, entonces podemos preguntarnos ¿Cómo logró borrarlo el poder cristiano y hacerlo delito, hacerlo mal, hacerlo parte del Mal Vivir?, ¿las prácticas que no están normativizadas dentro de la estructura patriarcal están ejerciendo males?, nombramientos que han venido circulando desde la iglesia, las escuelas y los mismos Estados. Es muy importante desaprender qué es género, cuestionar la categoría de sexualidad heteronormativizada. Hay un libro muy interesante que se llama *La descolonización del “sodomita” en los Andes Coloniales* (de Michael Horswell), fue un estudio hecho en Perú sobre las prácticas ancestrales que siempre existían y los procesos coloniales que tratan de borrarlos, eliminarlos. La misma cuestión de extirpación de idolatrías. Todo eso forma parte de la historia que no nos enseñan. Entonces pensamos que se trata de una invención moderna, no es una invención moderna, siempre ha existido. No son simplemente identidades modernas y urbanas, como se intenta nombrarlas, se trata de entender su base histórica, es una forma de descolonizar. Hay múltiples maneras de ser hombre y de ser mujer, podemos ir redefiniendo, desaprendiendo y reaprendiendo de esas múlti-

ples maneras, practicar identidades y vivir sexualidades. Pensarlo de esta manera y no simplemente como un fenómeno moderno de individuos; sino entender cómo fue la base central de la misma noción de vida, de Buen Vivir que siempre ha existido.

Muchas gracias Catherine por tu tiempo, estamos muy agradecidos por la entrevista.



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada de Cultura
de Puno

PRÓLOGO (3)

INTRODUCCIÓN (5)

ELAND VERA. Agencia indígena para la descolonización (11)

BORIS ESPEZÚA SALMÓN. Subjetivizarse para decolonizarse (27)

ENTREVISTA A CATHERINE WALSH (43)

PAOLA MANCOSU. De lo teórico a lo poético: el feminismo descolonizador de Mujeres Creando Comunidad (65)

DOMENICO BRANCA. Notas sobre Antropología y Traducción (77)

CONVERSACIÓN CON FIDEL TUBINO (95)

ANA CECILIA CARRASCO QUINTANA. Los “falos” del Inca Uyo: la reinención del patrimonio, entre la mistificación y la mofa (115)

RAQUEL E. GARCÍA y FACUNDO ZAMORA QUINTAR. Estado, producción y circulación de las artesanías en la provincia de Jujuy, Argentina (131)

**CONVERSATORIO:
BALANCE Y PERSPECTIVA DE LOS TEMAS TRATADOS EN EL
GRUPO INTERCULTURALIDAD (155)**

DE LOS AUTORES (195)