



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)

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Vol. 5-6 / Julio 2017

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

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© **Derechos reservados**

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán
Boris Espezúa Salmón
Boris Rodríguez Ferro
Eland Vera Vera
Fanny Roxana Ramos Lucana
Francisco Peñaranda
Ildaura Fernández-Baca
Jesús Alegría Argomedo
José Luis Sandoval
Julio César Aroquipa Vilca
Robin Riquelme Moreno
Rolando Pilco Mallea
Yanett Medrano Valdez

Editor:

Boris Espezúa Salmón
Jr. Chucuito N° 425 - Puno

Fotografía de portada y contraportada:

J. W. Le Grand. Tarukani, Ayaviri. Rodal de puyas de Raimondi
(*Titankas*).

E-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Enlace:

<http://www.pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades.php>

Hecho el Depósito legal en la Biblioteca Nacional de Perú N° 2017-12326

Se terminó de imprimir en setiembre del 2017 en

Editorial Altiplano E.I.R.Ltda.
Jr. Moquegua N° 450. Int. 2, Puno

Puno – Perú, 2017

PRESENTACIÓN

El país y nuestra región de Puno en particular, están marcados por vínculos sociales que han generado situaciones de conflicto por incomprensión, discriminación y por relaciones asimétricas de dominación política y económica; esta situación ha configurado un sociedad con grandes brechas, donde pueblos y grupos culturales se encuentran en una situación de exclusión.

Por ello, es necesario construir una convivencia democrática y pacífica, apostando por políticas de reconocimiento y de valoración positiva de la diversidad cultural, que se conjuguen con aquellas orientadas a lograr que haya igualdad de derechos entre todos los ciudadanos, sin discriminación y sin renunciar a sus propias costumbres y valores; una sociedad con ciudadanos y ciudadanas capaces de respetar las diferencias culturales y de tender puentes para un diálogo óptimo.

En esa lógica es necesario pensar en la transformación de un Estado culturalmente homogéneo, por uno que sea representativo de su diversidad cultural y garante de los derechos de pueblos y grupos culturales, históricamente excluidos. En esa línea, la Dirección Desconcentrada de Cultura (DDC) de Puno, se suma al trabajo del grupo de estudio que publica la revista *Pluralidades*, esta vez con el volumen 5-6. Consideramos que es un aporte importante en la construcción de un auténtico debate y ciudadanía intercultural en la región de Puno.

Gary F. Mariscal Herrera
Director de la DDC- Puno

INTRODUCCIÓN

El grupo de estudios, vuelve a publicar para la reflexión crítica, este doble número de *PLURALIDADES* 5 y 6, que siguiendo la línea de los números anteriores, tratamos el tema de la interculturalidad y reforzamos el de decolonialidad, considerando que dichas categorías puedan servir también de principios de conciencia y de acción, en un país abatido por la incertidumbre, los conflictos sociales y la violencia, que van a la par con el aumento de las brechas de desigualdad social y corrupción estructural, por las cuales se hace más incierta las formas de cohesión, inclusión y equidad social.

PLURALIDADES, es un espacio donde tratamos de ser abiertos a todas las expresiones de pensamiento que estén vinculadas al tema de las culturas, identidades, mentalidades, que se conviertan en instrumentos de liberación, acción y cambio en nuestro Perú, que se atosiga de problemas que en muchos casos pudieron irse resolviendo si hubiéramos tenido la valoración de nuestra diversidad, la afirmación por aglutinar una nación, y por prestar atención a este abanico de pluralismo que jamás fue obstáculo, sino más bien potencial de desarrollo que aún hasta ahora nos empeñamos en impulsarlo.

En los últimos meses hemos tratado de debatir los temas con los que hace años habíamos iniciado el interés grupal: reflexionar sobre interculturalidad y otros afines. Comprobamos en los integrantes del grupo de estudios, que ha sido útil para sus realizaciones personales y promotoras a la par en lo social. Se ha ido elevando una conciencia pluralista en nuestro país y se ha puesto en vitrina nuevamente el tema de construcción de nación, las identidades y las autodeterminaciones de las culturas originarias. Hemos constatado que los derechos reconocidos por el Convenio 169, así como por la Declaración Universal de los Pueblos Indígenas, se ha difundido y ha calado en la exigencia social y reconoci-

miento cultural; por otro lado, el fortalecimiento de las identidades y el ir cerrando las brechas de la discriminación han sido muestras del panorama óptimo que en el futuro puede garantizar el cambio hacia una descolonización y mejor amalgamamiento de los grupos culturales y sociales en el territorio nacional.

Sin embargo, los problemas tanto del Estado como en la sociedad no han cesado. La corrupción y la violencia social son muestras de la crisis de la clase política, de los descuidos nacionales, de los intereses subalternos y del aspecto previsor institucional del Estado, que nunca fue eficiente hacia una genuina atención a los problemas básicos como la educación, la salud y el trabajo, así como del tratamiento aún obtuso, sesgado y elitizado de las realidades y perspectivas culturales. Los pocos avances que se tiene, pueden echarse a la borda. Se requiere intermediar y ser coherentes en la construcción de reconocer, proteger y cohesionar las cosas en común que nos unen y consolidar la integración, la proximidad de sumar y no restar en un verdadero flujo intercultural entre lo diverso y singular que somos.

En el presente número doble, presentamos los ensayos de Eland Vera quien habla de la “Agencia indígena” como vehículo para la descolonización y la reestructuración de sociedades indígenas, quienes mediante acciones sociales y culturales deben lograr visibilizarse mediante la creación cultural, representación política, organizaciones, cosmovisión, nación y legislación. Es un trabajo alternativo, que requiere de mayor atención, principalmente del grueso sector de las organizaciones indígenas a lo largo y ancho del país.

Boris Espezúa por su parte, ensaya el reflexionar desde nuestra subjetividad peruana —que se muestra escindida, engañada, confundida y transgresora, aprovechadora, por un lado y disminu-

da, avergonzada y embrollada por otro— como un trabajo previo y básico para poder avanzar en el proceso de decolonización, sosteniendo que si no cambiamos nosotros en nuestra esfera interior en relación a nuestras relaciones intersubjetivas, no podremos cambiar ante la fuerte influencia neocolonizadora que nos refuerza y empuja a ser proclives al consumismo, individualismo e incluso a la corrupción, la violencia.

Luego va una importante entrevista a Catherine Walsh, Coordinadora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y de la Cátedra de Estudios Afro-Andinos; también profesora principal de la Universidad Andina Simón Bolívar, de Ecuador, en las Áreas de Estudios Sociales y Globales y Letras. Eland Vera participa en un Congreso sobre comunicación e interculturalidad realizado en Quito y aprovecha la oportunidad para hacerle la entrevista. En ese encuentro ella contesta a preguntas vinculadas a interculturalidad y decolonialidad, sobre el buen y mal vivir, sobre territorialidad, temas de género, entre otros. Sus respuestas dejan un espacio para ampliar el debate y reforzar dichos tópicos.

Se suma, el trabajo de Paola Mancosu quien escribe sobre el feminismo descolonizador, de *Mujeres Creando Comunidad*, experiencia boliviana, que desde los años noventa es protagonista de cambios sociales y políticos con el fin de desestructurar los modelos hegemónicos patriarcales y coloniales, superando las desigualdades étnicas, sociales y culturales.

Por otro lado tenemos el ensayo de Domenico Branca sobre antropología y traducción, la relación que existe entre ambas y el interés por la traducción en antropología que aparece nítidamente en la década del 80, del siglo pasado, y que es importante para fundamentar conocimientos recíprocos.

En su última visita a Puno, con motivo del Congreso XV Congreso de Filosofía, sostuvimos una fructífera conversación con Fidel Tubino, responsable de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI), a propósito de sus trabajos sobre ciudadanía intercultural, hermenéutica diatópica, e interculturalidad crítica. En ella, hablamos sobre estos aspectos, y además sobre educación bilingüe intercultural, matrices culturales y futuro de la interculturalidad. Es una mirada que ciertamente permite ampliar el debate en los temas mencionados.

Luego viene el ensayo de Ana Cecilia Carrasco, una de las primeras egresadas de la Maestría realizada en Puno, sobre Religiosidad e interculturalidad impulsada por el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA) y la Universidad Católica Santa María (UCSM) quien trata el tema de la reinención del patrimonio en el caso concreto del *Inca Uyo*, ubicado en Chucuito. Ella analiza cómo se puede construir un discurso de apropiación patrimonial según el gusto e interés de una actividad turística analiza sus efectos sociales y culturales.

Raquel García y Facundo Zamora trabajan sobre el estado, circulación y producción de artesanía en la provincia de Jujuy en Argentina; abordan la problemática artesanal de la zona, siendo su objetivo visibilizar los debates que repercuten en el proceso y significado de patrimonio de la artesanía, con sus implicancias políticas, económicas y socio-culturales en los últimos años.

Finalmente, se tiene el conversatorio entre los integrantes del grupo de estudios que publica *PLURALIDADES*, a propósito de cumplirse más de cinco años de debate sobre el tema “interculturalidad”. Se ha pretendido hacer un balance del esfuerzo de reunirnos, semanalmente, para el intercambio de ideas y su perspectiva en relación a la región y al país.

Nos queda solamente agregar que necesitamos mayor conciencia crítica y participación para dejar de hundirnos más, como sociedad, y hacer un verdadero aporte ético-nacional respecto a los olvidos culturales y las formas de redimir deudas históricas, el objetivo es construir la fisonomía de otro país que se parezca más a nuestra realidad plural e inclusiva, que aquiete nuestra conciencia y busque un mejor futuro para las próximas generaciones.

Puno, julio del 2017

AGENCIA INDÍGENA PARA LA DESCOLONIZACIÓN*

Eland Vera

Resumen. *El ensayo trata sobre la agencia indígena como vehículo para la descolonización y plantea que siendo una estructura estructurante es una posibilidad de reestructuración de las sociedades andinas. Los actores sociales indígenas deben visibilizarse mediante seis campos de acción: la representación política, la creación cultural, las organizaciones, los intelectuales, la cosmovisión y nación, y la legislación. Las diversas manifestaciones de la Comunicación Social cumplen con asumir el compromiso de ofrecer soporte a la agencia indígena.*

Palabras clave: *agencia indígena, representación y creación cultural indígenas, organizaciones e intelectuales indígenas, cosmovisión y legislación indígenas.*

* Trabajo expuesto en el XIII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación, 5-7 octubre de 2016, ALAIC-UAM, México.

Introducción

La actuación o performance del movimiento indígena se asocia habitualmente a luchas reivindicativas por la defensa del territorio, el derecho a la consulta, acceso a servicios estatales, respeto a sus tradiciones, autonomía y recursos naturales. Es una agenda (no confundir con agencia) con objetivos precisos que busca superar el carácter subalterno que los pueblos indígenas tienen y han tenido en la estructura social de las naciones andinas.

Y es que desde posiciones desarrollistas y de hegemonía cultural¹ los pueblos indígenas son considerados agentes de “prácticas primitivas” que poco o nada contribuyen al progreso de las naciones². Inclusive desde las ciencias sociales se suele emplear el concepto de sociedad premoderna para identificar mentalidades y formas de organización social antiguas y del pasado, y las sociedades “superiores” son las modernas o postmodernas.

Pero, con la debacle del *logos* occidental³, sin embargo, vienen valorándose prácticas, mentalidades y agencias que no depredaron la naturaleza y más bien buscan y buscaron un diálogo armónico con el entorno natural y humano. Es decir, los pueblos indígenas u originarios representarían una reserva ética para la defensa de la vida en un sentido amplio.

Desde una dimensión más acotada hacia nuestra realidad, los pueblos indígenas en el Perú han pasado por un proceso histó-

-
1. La hegemonía cultural es la cristalización de un sistema de dominio, incluso en las mentalidades de las personas.
 2. Es célebre la propuesta del ex presidente peruano Alan García, en 2007 sobre el “perro del hortelano”, que denigra y descalifica los saberes de los pueblos originarios.
 3. El razonamiento, discurso, forma de pensar del hombre y la mujer occidentales.

rico de discriminación y sometimiento por la imposición colonial⁴. Como es sabido, la independencia y la república no produjeron variaciones significativas al esquema de dominación. Salvo el acontecimiento sociodemográfico de migración desde las zonas rurales del país hacia las principales capitales departamentales de la costa.

En esa línea destacan dos hallazgos e intuiciones interpretativas. Matos Mar (1984) denominó a este suceso como el *desborde popular* que logró incorporar nuevas prácticas y manifestaciones culturales en las ciudades costeñas, especialmente Lima. Y, por otro lado, Degregori, Blondet y Lynch (1986) plantearon que los pobladores rurales al migrar a las grandes ciudades reorientaron la utopía andina (de raíz milenaria y mítica) por la utopía del progreso.

En ambas explicaciones los sujetos reestructuran su identidad expuestos a los estímulos de la sociedad urbana y moderna. Pero el encuentro de la matriz andina⁵ con la matriz urbana-occidental es asimétrico. La vigencia de la ideología del racismo o el fundamento invisible (Portocarrero, 1995) y de relaciones de poder que inferiorizan al otro-provinciano no permite aún hablar de condiciones que propicien el diálogo intercultural entre estos dos mundos simbólicos.

Nuestro planteamiento reposa en una propuesta. A mayor agencia indígena, mayor posibilidad de corregir las relaciones asimétricas de la sociedad. A mayor agencia indígena, mayor posibili-

4. Herencia/herida colonial que no ha cesado según los especialistas.

5. Al referirnos a matrices nos referimos a las configuraciones simbólicas, culturales, económicas, filosóficas e históricas que se originan en el pasado, se manifiestan en el presente y sirven de “vía y guía” de acción.

dad de incorporar el mundo simbólico y cultural de la matriz andina en la vida nacional. A mayor agencia indígena, mayor posibilidad de enfrentar la ideología del racismo y la discriminación. Es decir, la agencia indígena en el Perú y en los países andinos es un factor clave de integración y de cohesión social. La agencia indígena como estructura estructurante⁶ es una posibilidad de reestructuración de relaciones, identidades y procesos.

En cuanto al vínculo de la agencia indígena con la descolonización, coincidimos en que la aspiración de una sociedad intercultural para el caso latinoamericano y peruano en particular, tiene un requisito previo: la descolonización⁷. Pero el acto descolonizador tiene un factor sociopolítico coadyuvante: la agencia indígena. Y la Comunicación Social tiene un compromiso por delante: colaborar con este proceso.

1. ¿Qué es la agencia indígena? Necesaria aclaración

Dentro de las ciencias sociales y las humanidades, especialmente en la sociología, filosofía y ciencia política, existe una tensión entre dos categorías explicativas de lo social: agencia y estructura. Pero es pertinente aclarar primero el concepto de agencia y evitar múltiples confusiones⁸. La agencia es la capacidad de los

6. La estructura estructurante es aquella estructura (educativa, política, mediática, entre otras) que logra estructurar o incidir en la configuración interna de otras estructuras similares o mayores. Es decir, hay estructuras que influyen en la organización de otras estructuras.

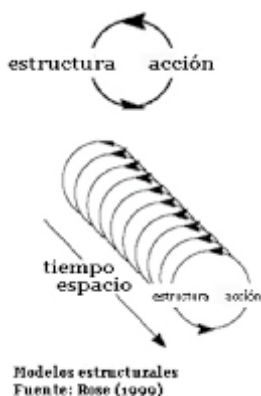
7. Sobre descolonización la literatura es amplia y de pronto me limitaré a recomendar las referencias bibliográficas que empleamos en el grupo de estudio Interculturalidad en Puno, Perú.

8. De hecho la expresión agencia alude a “agencia de viajes y turismo”, “agencia de publicidad”, “agencia agraria”, “agencia de noticias”, “agencia bancaria”, “agencia de empleo” y hasta “agencia de modelaje”. En todas ellas, los responsables son conocedores y tienen control sobre la materia: dominan su campo.

actores sociales para producir efectos y reestructurar el campo⁹ e incluso la propia estructura. Tres ejemplos de cómo opera la fuerza de la agencia: Napoleón Bonaparte y su código napoleónico, Ramón Castilla y su ánimo organizador, y Juan Velasco y la cancelación del gamonalismo.

Por estructura se alude al peso de factores gruesos como los procesos históricos, económicos y culturales que logran determinar lo social. Ese determinismo de la estructura tiene en frente a la agencia o acción. Se trata de la acción dinámica y mucho más micro de los actores como sujetos. La agencia es más visible que la estructura, es más inmediata y performativa. Tanto agencia como estructura logran explicar y estructurar lo social. De tal manera que la perspectiva analítica contempla la presencia de ambas categorías.

Tomo, no obstante, el acertado punto de vista de Rose (1999) quien introduce una figura explicativa. La estructura y la acción (o agencia) dinamizan lo social en el espacio y el tiempo.



9. Al referirme a campo lo hago desde la perspectiva del sociólogo Pierre Bourdieu (2002) que lo considera un espacio de conflictos, posiciones, capital simbólico y pugna por el poder.

Para el caso, la agencia que interesa destacar es la referida a los actores sociales indígenas u originarios, poseedores de agencia o con capacidad de agencia. Y para ello se plantea las siguientes dimensiones:

- a. La representación indígena.
- b. La creación cultural indígena.
- c. Las organizaciones indígenas.
- d. Los intelectuales indígenas.
- e. Las cosmovisiones y naciones indígenas.
- f. La legislación indígena.



Figura 1: Campos de la agencia indígena

2. Sobre la representación indígena

La representación indígena elegida para funciones congresales, de autoridad regional, provincial y distrital acusa deficiencias de diferente sentido. La legislación tiene vacíos y no logra el objetivo de propiciar la elección efectiva de indígenas. Es el caso de Puno; en la elección de consejeros regionales en 2014, ningún representante indígena fue elegido. La causa inmediata es que

las organizaciones políticas ubican a los candidatos indígenas o nativos en posiciones inferiores que impiden su elección. A lo que habría que agregar que no sólo es el caso de los indígenas, sino el de los jóvenes y las mujeres.

Como se aprecia, la profunda desigualdad y las relaciones asimétricas de la sociedad se ven reflejadas en las organizaciones políticas. En el marco de una democracia sin partidos que encumbra la labor de los operadores y la reproducción de organizaciones clientelares de caudillos personalistas, se puede afirmar que a los caudillos les interesa muy poco la presencia de indígenas en sus argollas de poder.

No obstante, en otros espacios políticos, los indígenas han ganado importantes posiciones. No pocas municipalidades distritales y provinciales son encabezadas por líderes originarios que manifiestan orgullosos su origen quechua, aimara o amazónico. En estos ámbitos, los indígenas han desplazado a los líderes señoriales descendientes de propietarios o profesionales¹⁰. Sobre su performance, eficiencia y honradez en los cargos públicos, las opiniones están divididas. Por un lado, se afirma que los líderes indígenas adoptan los mismos vicios que los líderes señoriales e incluso, debido a su bajo nivel socioeconómico, la avidez por los recursos públicos y la impericia técnico-profesional es más acentuada. Por otro lado, se sostiene que la presencia de líderes indígenas logra romper los desequilibrios precedentes: incorporan profesionales de origen campesino y toman decisio-

10. Sobre los líderes señoriales en las provincias y distritos es conveniente recordar la observación de Guerrero (1997) para el caso ecuatoriano. Los indigenistas lograron establecer una representación ventrilocua, en tanto se trataba –y se puede seguir tratando– de personajes y políticos que actúan “en nombre” de los pueblos indígenas. Es probable que las consecuencias nefastas de la representación ventrilocua sean más perjudiciales de lo que usualmente se cree.

nes auténticamente vinculadas al mundo sociocultural de los pueblos indígenas. Alejados de una posible idealización, se puede afirmar que ambas valoraciones son exactas, pues tampoco se trata de ocultar las limitaciones de la incursión de los líderes indígenas en los espacios de poder.

Se hace necesaria la dación de medidas correctivas en la legislación de la cuota indígena, que haga frente a las distorsiones originadas en el seno de las organizaciones políticas. Y sobre las limitaciones de impericia técnico-profesional debe establecerse como política de Estado el fomento y subvención de programas de formación y especialización de los profesionales indígenas en diversos niveles y ámbitos.

Dentro de la dimensión de representación indígena destacan también las diversas organizaciones de defensa de los pueblos indígenas. En nuestro país tenemos la actividad de AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), CONACAMI (Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería), CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas) y a nivel regional UNCA (Unión de Comunidades Aymaras), Unión de Mujeres Aymaras (UMA). Se trata de organizaciones que requieren de una mayor presencia pública en los asuntos de interés regional y nacional.

3. Sobre la creación cultural indígena

Voy a tomar como punto de referencia para el desarrollo de esta dimensión la Festividad de la Virgen de la Candelaria, recientemente declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. La festividad en la práctica tiene dos exhibiciones dancísticas claramente diferenciadas: las danzas mestizas con trajes de luces y las danzas autóctonas de las comunidades campesinas. Las primeras provienen de la ciudad, su perfor-

mance es vistosa y se hallan influidas por factores modernizantes occidentales como los auspicios comerciales, el erotismo gozoso y el fervor católico sincrético; las segundas son de origen rural, su performance es sencilla, de gran intensidad colectiva y con notoria ancestralidad indígena en el contenido y la organización. El desbalance surge en el menor interés que se le presta a la danza autóctona, la danza mestiza de acento urbano y moderno prevalece y es la imagen pública de promoción de la festividad.

Un segundo ejemplo, es el caso del arte y la artesanía indígena en sus diversas manifestaciones. Para empezar, la denominación ya lleva implícito un desequilibrio, pues frente al par arte/artista se ubicaría el par artesanía/artesano. El prestigio y la valoración social de los artistas se encuentran por encima de los artesanos. Los primeros exhiben en salas de arte, los segundos en calles y ferias. Los artistas se mueven en espacios modernos-urbanos, los artesanos están vinculados a sus lugares de origen. Incluso el reconocimiento es al artista o al artesano que emerge al nivel artístico. En una sociedad como la peruana que arrastra heridas coloniales es de suma importancia establecer políticas, programas, campañas y financiamiento a la creación cultural artística de los pueblos indígenas. El arte indígena (suspendiendo la expresión artesanía) es un factor clave para la ansiada cohesión social en el Perú. Es el fundamento *otro* largamente postergado y que requiere elevarse como elemento vital para la re/producción simbólica de sentido e identidad.

4. Sobre las organizaciones indígenas

El balance es que las ciencias sociales y las disciplinas humanísticas en el Perú no han investigado y reflexionado lo suficiente en torno a una de las formas organizativas más avanzadas de la historia de la civilización, gestada bajo el influjo de las condiciones propias del ser y la geografía de los Andes peruanos y que por con-

siguiente, fue el soporte nuclear de la configuración tahuantinsu-
yana. Me estoy refiriendo al *ayllu*, forma organizativa superior y
obra sociopolítica mayor de los hombres antiguos del Perú.

De ninguna manera se trata de posiciones puristas, añoranzas
estériles o deseos restauradores. El asunto de interés es destacar
la presencia contemporánea del *ayllu* en nuestros tiempos a travé-
s de las comunidades campesinas y nativas, y a la vez encontrar
su legado en formas organizativas de la actualidad. El emprendi-
miento indígena en las ciudades modernas del Perú, por ejem-
plo, se articula sobre la base de una clara mentalidad comunita-
rio-familiar que permite comprobar la vigencia creadora de la
organización ancestral. Prada Alcoreza (2008:32) lo ha sinteti-
zado claramente: “en pleno declive de la modernidad, la comuni-
dad retorna como horizonte cultural, referente inmemorial de la
sociedad y sustrato ético”.

5. Sobre los intelectuales indígenas

Los sujetos de ideas o productores de sentido cumplen funciones
relevantes dentro de la sociedad. La reflexión, cuestionamiento y
propuesta sobre el entorno es de capital importancia. La capaci-
dad de agencia de los intelectuales no debe soslayarse, más aún si
se refiere a intelectuales indígenas. Según Osmar Gonzales
(2010:20, 33) los intelectuales producen ideas, debaten con argu-
mentos, cuestionan el *statu quo* y dotan de sentido la vida social.
La producción de las ideas tiene una finalidad política, pues pro-
paga proyectos nacionales mediante la palabra y la escritura. Se
trata de un mediador entre la sociedad a la que pertenece y la pro-
ducción de cultura.

A la pregunta sobre los intelectuales indígenas en el Perú,
Rodrigo Montoya (2014:83-86) sostiene que el primer y más
grande sujeto de ideas fue José Gabriel Túpac Amaru, pues

teniendo una visión crítica de la realidad decidió transformarla. En la actualidad, tenemos intelectuales indígenas en Bolivia, Ecuador, México, Guatemala e incipientemente en el Perú, quienes dominando su lengua originaria actúan en la escena nacional de sus países y producen vectores de sentido que pretenden reestructurar sus sociedades. La performance de los intelectuales indígenas genera identificación, respaldo y seguridad en los ciudadanos indígenas del país. Y en cuanto a los segmentos no indígenas o contrarios a la agencia indígena, propicia actitudes de respeto y valoración.

El ingreso en la esfera intelectual y académica de sus sociedades, permite cuestionar el *logos* occidental y el núcleo de sentido del saber hegemónico. De tal modo que los intelectuales indígenas son un factor clave de agencia reestructuradora de las sociedades andinas. Su promoción e incremento es uno de los desafíos cruciales de la época actual.

6. Sobre las cosmovisiones/naciones indígenas

El quinto espacio de agencia indígena se ha querido sintetizar entre la cosmovisión y la nación. Se trata de una articulación entre la manera de pensar la realidad y las configuraciones humanas asentadas en un territorio. La agencia que emerge en el campo de la cosmovisión/nación está referida al modo de interpretar el mundo y el entorno. Javier Medina (2010) ha establecido un sugerente paralelo entre la cosmovisión occidental y la cosmovisión de los pueblos indígenas del *Abya Yala*. Los hombres y mujeres de raíz originaria hunden su modo de acceder al sentido de la vida a través de la existencia concreta en la que todos los sentidos perciben. A diferencia del antropocéntrico *logos* occidental, los pueblos originarios son cosmocéntricos y le asignan vida y capacidad de diálogo a todos los seres de la naturaleza. En la práctica se trata de una visión animista de la vida y la

realidad en la que todo está ligado con todo. De tal modo que la Madre Tierra, *Pachamama*, totaliza el sentido.

En términos de reestructuración de la sociedad, los valores transpersonales de los pueblos originarios son un poderoso referente y mensaje a la acción para las sociedades modernas que han extraviado el sentido de su ser en el mundo. Así, la agencia que emerge de la cosmovisión/nación no solo abarca a las naciones andinas o del *Abya Yala*, es un poderoso argumento reestructurador del mundo en el que vivimos.

7. Sobre la legislación indígena

La producción de normas de control y el disciplinamiento han sido mecanismos que los grupos hegemónicos han empleado para subalternizar a las mayorías indígenas de nuestros países. La “ley” durante la Colonia y luego en la República se ha impuesto de tal manera que el imaginario colectivo se halla atado a formas legales aceptadas y que muchas veces vulneran los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, la autodeterminación de los pueblos, la autonomía territorial, el derecho a la consulta, los derechos de la naturaleza, los derechos comunitarios, el Estado plurinacional o el régimen del Buen Vivir son figuras de carácter jurídico-político que irrumpen en la escena contemporánea como resultado de la lucha política, y que se han cristalizado en las actuales constituciones políticas de Ecuador y Bolivia. En tal sentido, el terreno de la legislación desde la perspectiva indígena es un campo de agencia que ha acompañado procesos políticos de enorme valor para el futuro de los pueblos.

Denominaciones como justicia comunal, justicia intercultural o pluralismo jurídico ya no son consideradas despropósitos o propuestas radicales. Se tratan de nuevos horizontes de sentido que acompañan procesos de reestructuración de nuestras socieda-

des. Tomemos como ejemplo, los seis puntos clave que Gudynas (2009:39-49) considera nucleares en la discusión constitucional en el Ecuador: a) la transición del capital natural al patrimonio natural, b) la nueva dimensión de los derechos en la naturaleza, c) la propiedad de los recursos naturales y la regulación de los procesos productivos, d) la transición de una gestión que confía en la certeza a una gestión que reconoce el riesgo y administra la incertidumbre, e) el papel de la autonomía en la integración regional y frente a la globalización, y f) la democratización de las políticas internacionales y su importancia para el desarrollo sostenible.

Como se aprecia son vectores de sentido legal (en este caso constitucional) inimaginables en la legislación que entronizaba los derechos individuales y el régimen de la economía de mercado. No se trata, tampoco, de una vana idealización. Los procesos tienen sus marchas y contramarchas. Luces y sombras inevitables en todo proceso de reestructuración de las sociedades sometidas a la colonialidad.

Conclusión

Con acierto Aníbal Quijano (2014:859) ha precisado que en las poblaciones indígenas del continente no sólo alienta la herencia del pasado, sino todo un aprendizaje de resistencia histórica de largo plazo que es el prelude de una nueva identidad histórica, estructuralmente heterogénea y cuyo devenir podría producir una nueva existencia social liberada de la dominación / explotación / violencia. Es decir, los pueblos indígenas son una estructura estructurante y una posibilidad de reestructuración de la sociedad. La reestructuración de la sociedad pasa por un compromiso activo y permanente de descolonización de las relaciones sociales. Dicho de otro modo, las relaciones asimétricas y discriminatorias de la sociedad pueden ser corregidas potenciando

o elevando el valor práctico, simbólico y real de los actores sociales indígenas.

Los actores sociales indígenas o la agencia indígena tienen espacios claramente identificables y a los que la Comunicación Social en sus diversas manifestaciones debería ofrecer prioridad, soporte, visibilización y compromiso: la representación política, la creación artístico-cultural, las diversas formas organizacionales, los sujetos de ideas o intelectuales, las cosmovisiones y naciones; y los cuerpos normativos o legislativos.

En síntesis, el modo poético de Stavenhagen (2010:132) lo dice todo: “Contra quinientos años de olvido, los pueblos indígenas hoy en día desafían al mundo y a las ciencias sociales con una propuesta portentosa: en este mundo tienen cabida todos los mundos”. A lo que agregaría que el desafío se plasma con la agencia indígena.

Bibliografía

BOURDIEU. P.

2002 *Campo de poder. Campo Intelectual. Itinerario de un concepto*. Tucumán: Montessor

DEGREGORI, C. BLONDET, C y LYNCH N.

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.

GONZALES, O.

2010 *La academia y el ágora. En torno a intelectuales y política en el Perú*. Lima: UNMSM y IPEDEHP.

GUERRERO, A.

1997 “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”.

En: *Nueva Sociedad*, Nro. 150, pp. 98-150. Disponible en: <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701661N150-13.pdf>

GUDYNAS, E.

2009 “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo”. En: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Acosta, A. y Martínez, E. (compiladores). Quito: Abya Yala.

GRUPO DE ESTUDIO INTERCULTURALIDAD

2012-2015 *Pluralidades. Revista para el debate intercultural*. Puno, Perú. Disponible en: http://pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades_a.php

MATOS, J.

1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.

MEDINA, J.

2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La Mirada Salvaje.

MONTOYA, R.

2014 “Conversación con Rodrigo Montoya. El desafío de la otra ruta: interculturales o racistas”. En: *Pluralidades. Revista para el debate intercultural*. Vol. 3. Puno: Grupo de estudio Interculturalidad.

PORTOCARRERO, G.

1995 “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”. En: *Mundo interiores: Lima 1850-1950*. Panfichi, A. y Portocarrero F. (editores). Lima: Universidad del Pacífico.

PRADA, R.

2008 “Raíz y devenir de la comunidad”. En: *Subversiones indígenas*. La Paz: CLACSO.

QUIJANO, A.

2014 *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

ROSE, J.

1999 “Towards a structurational theory of IS, theory development and case study illustrations”. En: Pries-Heje et al. (Eds.) *Proceedings of the 7th European Conference on Information Systems*. Copenhagen: Copenhagen Business School.

STAVENHAGEN, R.

2010 *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.

SUBJETIVIZARSE PARA DECOLONIZARSE

Boris Espezúa Salmón

Resumen. *El ensayo parte del problema nacional de que los peruanos estamos inmersos en una cultura transgresora, de viveza criolla y negadora de historia y de identidad, que impide tener una subjetividad positiva o afirmativa que nos permita decolonizarnos; es decir superar nuestros prejuicios, taras, subordinaciones, que fortalecen la desigualdad, las asimetrías y las relaciones jerárquicas intersociales, y son una traba para ser realmente como debemos ser. En ese sentido reflexiona en torno al diagnóstico del problema y sus probables salidas, que a su vez permitan volver a la semilla, es decir a ser auténticos, plurales y decoloniales en un país que necesita urgentemente conciencia igualitaria, pluralista y respetuosa del orden y la cohesión social.*

Palabras Claves: *subjetividad, decolonialidad, nación, transgresión, interculturalidad, conciencia pluralista, identidad, autenticidad, viveza criolla.*

Para emprender una verdadera tarea de cambio, debemos empezar desde nuestra subjetividad¹, ésta tiene que ser comprendida como una auscultación para abrirse a un trabajo de decolonialidad, en forma amplia y que permita hacernos proclives a valorar e incluir al otro en forma simétrica, evitando más desigualdades y fragmentación social y muy contrariamente tender a la cohesión y a la unidad, sólo con este primer paso podremos garantizar una interculturalidad exitosa, la construcción de una sociedad plural e inclusiva y el entendimiento de un pluralismo que consideremos necesario y legitimado para nuestro país.

Tanto en la Amazonía como en los Andes del Perú, en la actualidad, la vinculación en las demandas es muy grande y acentuada en relación con la defensa del medio ambiente, ecología, lucha por el territorio y la tierra. Pareciera que vivimos un regreso de los extremos inflexibles donde se afianza poderes y se mantiene el desprecio a los ciudadanos de estos espacios geográficos; la lucha por el reconocimiento es ahora crucial. Los movimientos indígenas buscan su propio camino. Se debe consignar algunos cambios que encarnen los problemas vinculados al tema de pluralismo que nos deben hacer pensar en forma urgente que la labor del Estado y de la sociedad, en los próximos años, no debe

-
1. La subjetividad no es lo producido en la pura intimidad; es más bien el ámbito donde se va tejiendo —o destejiendo— la totalidad de las relaciones que hacen la existencia humana; es el ámbito desde donde se despliega el fenómeno de la comunicatividad. Sin subjetividad no hay comunicatividad. La subjetividad es significativa. Su manifestación es pura revelación, su potencia no se alimenta en la contracción sino en la expansión. Por eso la subjetividad no es un algo dado, su materia esta en el tiempo, es decir, en el continuo y constante producción de historia. Por eso se mueve dentro de una tensión dialéctica: no está nunca acabada sino en proceso continuo de constitución y desconstitución. Cuando una subjetividad se libera para dominar, esa reconstitución acaba en una nueva desconstitución; no hay verdadera liberación, pues se potencia a costa de la otra. No produce una subjetividad libre y, en consecuencia, no se constituye en sujeto crítico (Bautista, 2011:34).

estar expuesta a discurrir por agujeros de incertidumbres y de desasosiegos.

Los problemas en el Perú actual han recrudecido con la inseguridad ciudadana, la violencia, la corrupción, que se han convertido en marca de lo cotidiano. Asistimos a un deterioro de valores básicos, a una caída de modelos a considerar, a una creciente incertidumbre agravada, desde lo familiar hasta lo social, que revela que sus causas son estructurales. Tenemos la urgencia de hacer una asepsia de nuestra sociedad que empieza a mostrar los costos de nuestras postergaciones, descuidos y desaciertos. En el correr de los siglos XIX y XX el mestizo, el criollo y el indígena modernizaron su subjetividad, pero no la cambiaron, no la interculturizaron. La conciencia en este caso, entendida como la actualización de esta constitutividad inter-subjetiva, es determinante; por ello es que hay un proceso de constitución y desconstitución permanente en las subjetividades y por ende en la historia. Las comunidades originarias fueron siempre invisibilizadas. En este dejar de lado al otro, fuimos modelando el perfil del peruano prejuicioso, embrollado, no perteneciente a su genuina autenticidad, que renegaba y reniega de su condición indefinida. Esta es, la concepción de nación que se tuvo siempre.

El bien esquivo de la igualdad

Los peruanos adquirimos desde nuestra socialización más temprana la capacidad de jerarquizar, clasificar y discriminar según razas, poder económico, visiones de la realidad, de manera más inconsciente y encubierta pero, por eso mismo, más efectiva; nos hemos ido nutriendo de prejuicios y estereotipos, absorbiendo así contenidos racistas que fueron solidificándose y fortaleciéndose con el apoyo de los medios masivos de comunicación. Se trata, por tanto, de poner en marcha un proceso de subjetivación, es

decir romper con el tipo de saber, de justicia, de política que nos agrilleta, desarmando su impostura. Flores Galindo, citado por Portocarrero (2004:63) decía: “Una subjetividad deberá razonarse a partir de las contradicciones o conflictos que la desestabilizan, es decir desde los antagonismos que la desgarran y no la dejan quieta.”

En la etapa de la colonia, los derechos del indio, del pueblo, de la nación india, sean empíricos u orales, legales o escritos, eran desconocidos por el poder colonial. También fueron desconocidos sus imaginarios e instituciones ejecutivas, legislativas y judiciales, así como los símbolos objetivos y subjetivos que posee toda sociedad organizada de nuestra *Pachamama*, o nuestro planeta tierra. La tierra, el territorio, su goce y disfrute tradicionales e institucionales fueron usurpados y aún hoy continúa esa negación. Todo ello ocurría, porque persisten las relaciones coloniales en todos los aspectos, entre los pueblos originarios y los Estados.

Las explicaciones de nuestros males, son múltiples pero casi todas están vinculadas a las formas coloniales. Engañar a otro puede ser sencillo, pero es difícil engañarse a sí mismo, reconocerse como mitad colectiva o como suma de fragmentos, es nuestro desconsuelo. Si hurgamos en el fondo de nosotros sabremos realmente quienes somos. El reconocimiento de uno pasa por la identidad que debe entenderse en relación a la cultura con conciencia histórica, para tener sentimiento de ser uno mismo, de reconocerse como tal, para asemejarse o diferenciarse de otros, pero el peruano promedio no se siente bien consigo mismo, con seguridad quisiera ser otro, no ser él mismo. Esta suerte de autoodio como un camuflaje o juego de máscaras ha sido nuestra constante en el tema de reconocimiento e identidad. Somos una sociedad que niega los rasgos definitorios de su matriz identitaria.

Transgresión y otredad

Las pedagogías colonizantes nos enseñan a mirar más nuestro pasado, nuestra historia. Nuestra cultura, que es etnocentrista y absorbente, nos enseña a despreciar lo propio, es decir a despreciarnos a nosotros mismos a autonegarnos. Estamos intentando siempre aprender lo que no somos y terminamos intentando construir un proyecto que no es el nuestro y por eso mismo como factibilidad terminamos apareciendo ante nosotros mismos como sociedad inviable, sin destino de plenitud, sin posibilidad de realización. Somos un país del asombro y de la ira, donde ni los ciudadanos, ni el Estado pueden enderezar los renglones torcidos. Tenemos un tejido social intrincado y virulento en nuestro ser; en lo más recóndito de nosotros, es importante mostrar el escenario donde la inconformidad subjetiva tiene al frente una postura individual-capitalista que exige el aislamiento del espacio colectivo (del otro en general) y la obediencia al mercado como norma social.

En el Perú la transgresión es aceptada como una realidad ineludible. Existe una suerte de licencia social para transgredir, claro que dentro de ciertos márgenes. La clase política y los altos funcionarios, tiene poquísima autoridad moral para contener la nueva caída. El país está, pues, desprotegido. El Perú esta roído y menoscabado por la corrupción; además, somos un país donde la viveza se valora como talento, el negociado como practicismo, el ser “lobista” como eficacia y lo cuerdo es ser canalla. El producir otro concepto de conciencia, que esté fundado en la dignidad de los sujetos como seres vivos, como sujetos humanos y necesitados, pero también del reconocimiento de la naturaleza como sujeto, es decir como madre, fundamento de conciencia y conocimiento que no debe ser formal sino debería ser material, en términos de corporalidad, vulnerabilidad y necesidad que le es inhe-

rente en la constitución de sujetos como seres humanos. Por ello, no basta con liberarse de las contradicciones subjetivas sino que también hay que producir un proceso de liberación de las contradicciones objetivas, que son las que producen conciencia; es decir, la contradicción entre la nación que produjo la oligarquía republicana y la realidad que ahora queremos producir depende en parte de la superación de las contradicciones de la subjetividad del peruano con conciencia latinoamericana.

Nosotros no somos hijos de nosotros mismos; en otras palabras, no somos en relación a los otros; nuestra realización se basa en no deberle nada a nadie. En nuestro país el colonialismo ha impuesto que tenemos valor en la medida que nos aproximemos al modelo occidental, individual y cosmopolita, entonces somos presionados a abjurar de ese “otro” que nos habita. Ese “otro” es el abyecto, lo indeseable que nos lastra a la marginalidad, hacia la pobreza. El otro dentro de mí, en una sociedad fragmentada convive dentro de uno varios que fusionados o no se enfrentan al mismo tiempo ¿Cuál de ellos habla cuando lloramos, cuando reímos? Por ello amistarse con uno mismo, afinar lo negado es una tarea de la subjetividad. Este tejido que se entreteje, que se subordina que se superpone, éstas fracturas nos revelan y nos ocultan, se muestran en el disimulo o para descubrir los antagonismos como las complementaciones de lo que habita dentro de nosotros.

Tomando el planteamiento hegeliano del amo y el siervo, debemos referirnos a la pretendida igualdad de nuestra sociedad. Nosotros tenemos el problema de asumir la igualdad en nuestras actitudes interpersonales; en nuestra relación intersubjetiva, oscilamos entre el péndulo de mostrarnos inferiores de acuerdo a las personas y circunstancias o superiores y autosuficientes, pero, casi nunca iguales, simétricos, equitativos. Esta ductilidad

para poder sortear, adecuar y permitirse el reconocimiento social, nos pinta elocuentemente como seres coloniales, encarnadores del colonialismo del poder y del saber en el ser, que al producir jerarquizaciones y hostilidad con facilidad generamos desigualdad. Somos una sociedad construida sobre la base de desigualdades y subordinación. Asumir nuestros nudos y las posibilidades de desatarlos, es un problema que no va con nosotros, queda siempre pendiente, o simplemente nos es indiferente.

La ventaja a la que estamos acostumbrados a obtener en el día a día no está enhebrada con la conciencia de los peruanos que no actuamos como ciudadanos procurando el bien común. El país que tenemos es producto de los azares y los caprichos de la historia que en buena parte no nos ha sido favorable. Sentirse peruano es complejo y parte de un punto inicial que nos cuesta reconocer: La diversidad, sin darnos cuenta que precisamente por esta diversidad es que tenemos nuestro potencial de país y somos reconocidos mundialmente.

Hacia el bicentenario de nuestra subjetividad

Estamos por cumplir 200 años de Independencia Nacional y del inicio de la República. Nada tenemos que celebrar si lo vemos desde el punto de vista de lo no hegemónico, transcultural, puesto que nuestra historia esta signada de exclusiones, de fragmentaciones sociales, y de un espiral de violencia social que demuestra el dramatismo de las heridas polarizadas entre peruanos. Es inmenso el trabajo que hay que realizar en nuestra subjetividad para sanar esas heridas y hacer de la memoria un estandarte de reencuentro y armonización entre los peruanos. “¿Cuál es el grado de independencia que hemos alcanzado como sociedades postcoloniales?” (Jorge Bruce, 2014). A esa pregunta podemos responder desde la historia, para lo cual Hugo Neira (2010)

nos recuerda que “En la batalla de Ayacucho del lado realista habían 9,310 hombres, de los cuales 600 eran españoles y el resto peruanos, casi todos indios leales al Rey. Del lado insurgente, habían 5,780 hombres unos 4,500 gran colombianos, 1,200 peruanos y 80 argentinos”, habían por lo tanto más peruanos en el campo español y la independencia nos la impusieron.

El ser diferentes no basta. La diferencia no siempre es liberadora. Luchamos no por ser diferentes, porque de hecho lo somos, sino porque la diferencia no sea dominadora, porque el dominador no es igual que el dominado, son de hecho diferentes. De lo que se trata es de cambiar las relaciones de dominación que producen las diferencias dominadoras y opresoras, más allá de las diferencias culturales.

En definitiva se trata de volver a reconocer, beber, mamar de nuestra historia y amar a la madre cultura, a partir de su historia, de su memoria, para ya no entrar en contradicción con nosotros mismos². Nuestra identidad es una paradoja, somos la negación. El término “me sale el indio” es el cuco, lo grotesco, lo venal y oculto que en el momento extremo o fronterizo es incontrolable, lo repudiable que uno tiene en el interior. Esta expresión refleja nuestro atavismo colonial. Pero no con las categorías de la racionalidad y teorías del dominador, porque si no volveríamos a caer en lo mismo.

-
2. Cuando se dice “nosotros mismos” me refiero a nosotros como comunidad (y no como individuos) pero con historia; es decir, a esa historia que occidente no sólo ha negado, sino que ha enseñado a negar, se refiere a la necesidad de recuperar lo que la modernidad occidental necesita negar para constituirse en lo único posible y viable. Por eso se habla de una recuperación inter-subjetiva o sea comunitaria, la cual no puede ser individual y por eso acá los procesos dialógico-comunitarios son fundamentales, porque esta recuperación no se puede hacer de modo individual, sino solo como comunidad. Esto requiere otro concepto de razón-dialógica-ético-crítico.

Las posibilidades de reanimar el optimismo y la confianza de los peruanos, depende del diagnóstico de la frustración en que se encuentren. A mayor nivel de frustración, mayor intolerancia y desconfianza, allí es donde las asimetrías se tornan más complejas y conflictivas ya que están revestidas de envidia, encono, hasta de irracionalidad. A menor nivel de frustración, menor intolerancia y desconfianza, en este grupo de personas anida la posibilidad de cambio y de optimismo. Por eso el Estado no parece entender ello, porque no aprendemos de las lecciones de violencia social que tuvimos justamente de sectores de mayores niveles de frustración que pasarán a una nula reanimación y creencia en el Estado y la sociedad, tomándose casi irreversible la recuperación (que ahora se puede volver a repetir) de su esperanza y afirmación, quedando solo optar por la violencia y/o a la indefensión. Si no cambiamos el pensar y el hacer no podemos cambiar nuestra subjetividad.

Hacia la decolonialidad

La decolonialidad –por todo lo dicho anteriormente– propone una postura afirmativa de intervención, transfusión y construcción. Una afirmación que posibilita, viabiliza, visibiliza, por un lado las concepciones prácticas y, por otro lado, modos ser, estar. La decolonialidad no es meta o fin en sí misma sino herramienta política y conceptual que ayuda a vislumbrar la problemática en su complejidad y esclarecer el rumbo –teórico, práctico y vivencial– de la lucha, insurgencia e intervención; la decolonialidad no es más que los esfuerzos y las energías históricas, emancipadoras, que deben servir para superar las desigualdades sociales y mejorar nuestra educación. Freire (2013:76) señala: “sería una actitud ingenua esperar que las clases dominantes desarrollen una forma de educación que permitiese a las clases hegemónicas percibir las injusticias sociales de forma crítica”.

Sin embargo, la importancia de la decolonialidad es fundamental para eslabonar una verdadera transformación de la sociedad subordinada, dependiente de la colonialidad absorbente. La decolonialidad es una ruta en la construcción de un proyecto que ya es conocido como pensamiento decolonial y más problemáticamente como teoría postoccidental, que constituye una inusitada expresión de la teoría crítica contemporánea estrechamente relacionada con las tradiciones de las ciencias sociales y humanidades de América Latina y el Caribe.

Asumir la decolonialidad como un ejercicio crítico, emplazativo, liberador y autodeterminativo, será la razón que justificaría las prácticas decoloniales a fin de instaurar en nuestra subjetividad y por lo tanto en nuestras posibilidades de establecer diálogos interculturales, formas simétricas y constructivas de interrelación e intercambio de experiencias y saberes, por lo que en éstas circunstancias el sentido de lo plural y lo abierto tendrá resultados exitosos y fructíferos para la inclusión y la cohesión social. El trabajo de decolonialidad se propone romper todas las asimetrías que hace sufrible el vivir engrilletado en la colonialidad.

El proceso de decolonialidad de la subjetividad del peruano con mentalidad colonial, es prioritario y paulatino. En el país, donde a menudo nos tratamos como extraños, a veces como enemigos, y que no somos idénticos ni a nosotros mismos; pero, somos nosotros hombres y mujeres comunes también autores de nuestras desgracias, hemos ido tejiendo la tela que nos separa de nuestros sueños. Seguimos ahora esperando algo y a alguien que no va llegar, salvo nosotros mismos. No existe una única cadena de causas y efectos que se pueda seguir, eslabón a eslabón, desde una alteración básica hasta todas las demás. La forma en que se produce el cambio social se parece más al tejido de una telaraña que a la construcción de una cadena. Muchos hilos causales dife-

rentes se cruzan y entrecruzan hasta formar intrincados telares en los que cada elemento desempeña un papel independiente, pero esto no significa que todos los hilos tengan igual tamaño, carezca de centro alguno vinculado a una conciencia propositiva que la impulsa de adentro hacia afuera.

La educación tiene un rol crucial, histórico en este aspecto. Se trata de “decolonizarnos para transformarnos”, no sólo como individualidad, sino como comunidad. Este proceso implica reflexionar profundamente en torno a la colonialidad en la racionalidad moderna, de su racionalidad racista y su lógica de dominación. Pero implica también producir otra racionalidad distinta de la moderna, que no tenga la misma pretensión de dominio, sino que como contenido tenga de modo explícito la pretensión de liberarnos de toda forma de dominio; esta racionalidad no puede ser sino una racionalidad de la vida. Así el proceso de decolonización de la conciencia, ahora deviene en proceso de descolonización de la racionalidad con la cual hasta ahora hemos pensado. Por ello es que el problema ahora se sitúa, ya no tanto en las relaciones materiales, económicas, sociales o políticas, sino también en la dimensión intersubjetiva de la comunidad. Si transformamos la parte moderna y hegemónica de la subjetividad que nosotros aún tenemos, entonces es posible que transformemos la racionalidad de nuestra conciencia, solo así podemos producir un cambio transmoderno y postoccidental. Si no somos idénticos a nosotros mismos, ni a los otros, ni a los estereotipos que nos esforzamos en serlo, superando la falta individual y colectiva, para que no sean los otros quienes vivan en nuestro cuerpo, curando la escisión que se procure evitar, que la historia ya no nos siga enfrentando entre nosotros mismos, entre nuestros prejuicios surcados por abismos en cuyo fondo corren afectos intensos y encontrados.

Decolonialidad y sus retos

No podemos hablar de decolonización si no incluimos la realidad en un marco histórico, tanto local como mundial. Este proceso permite establecer la autodeterminación que es lo que escamotea los afanes “decolonizadores”, quizás por la complejidad que presenta una real política decolonizadora y los desafíos que ella representa. Es, difícil intentar que el propio Estado colonizador “descolonice” a las naciones subyugadas. Todos los movimientos surgidos de los pueblos originarios —políticos, sociales, guerreros—, han sido esfuerzos de esta población por recuperar su autonomía y su autogobierno. La colonización para asentar su dominio buscó siempre cambiar el cerebro del colonizado, alienar su mente para que no se reconozca en sí mismo, sino como abyecta dependencia del colonizador. Si el colonizado pierde su identidad, fácilmente puede aceptar una situación injusta. Anonadado, el colonizado acepta estar sometido a otros.

Cuando el colonizador “blanquea” la mente de los supeditados, cuando les hace renegar de su identidad y les hace creer que la única manera posible de existir es copiando al colonizador, entonces la colonización es ineluctable. Las rupturas descolonizadoras son siempre iniciadas como una toma afirmante de identidad, un trabajo subjetivo de limpiarnos mentalmente. Ese reasumir una identidad es básico y vertebrador. Se acentúa un retorno al origen, se exalta el pasado; se ensalza, incluso, el color de la piel discriminada. Todo esto comprenderá una fase descolonizadora.

Constatar las diferencias y enorgullecerse de lo que antes el colonizado se avergonzaba, es el preámbulo necesario que predispone la lucha política y social, el único que conquista derechos y que logra victorias. Ahora bien, el movimiento indígena debe

superar esta primera fase. Tenemos que saltar la grada del proceso decolonizador. Esta actitud es la base principal para sedimentar una postura ético-política, la que podría denominarse como razón colonial.

Vuelta a la semilla

Una vez que se logre cambios en las personas, y principalmente con la ayuda de la educación que logre formarlos en las nuevas subjetividades; es decir, despojados de prejuicios, podrían no sólo comportarse de acuerdo a esta nueva subjetividad, sería posible depositar la confianza de los cambios y el asentamiento de los nuevos pilares del desarrollo. Luego de que estos educandos ya habrían sido formados por esta nueva cosmovisión, entonces podrían educar ellos también a sus nuevos hijos en estos nuevos conocimientos que se van a formar sin los nuevos prejuicios instalados hasta en el inconsciente. No olvidemos que el peruano promedio internalizó esta subjetividad indefinida y subordinante y así crecieron en estas tierras donde se depreció a su gente, a su pueblo, a su historia y a su cultura, y así desarrollaron y envejecieron, subvalorando siempre lo propio, siempre pensando que lo extranjero era mejor y lo local inferior.

El dominado, cuando se ve a sí mismo con los ojos del dominador, ve de sí mismo sólo lo que el dominador ve y concibe. Es por lo tanto una visión parcial y al mismo tiempo distorsionada de su mismidad. Cuando el mestizo o criollo tiene conciencia colonial, o sea de dominado, vive siempre valorando y anhelando lo que no es y lo que no tiene. Paralelamente vive siempre despreciando lo que es y lo que tiene. Pero cuando el criollo logra algún reconocimiento del dominador, es cuando se siente capaz de demostrar que sabe o hacer lo mismo que el dominador y toma más equidistancia de la igualdad ante los demás. El dominador no solo es el

que vive bajo dominio, sino específicamente el que ha subjetivizado en su conciencia la dominación. Quien lucha por los procesos de liberación es quien subjetivamente tiene ya conciencia de libre y no de dominado, por eso lucha para que lo libre también del alcance a la objetividad, para que se haga realidad objetivamente, lo que subjetivamente ya lo es.

La decolonialidad debe expresarse en varios propósitos, no solamente tenemos que constituirnos en nuestra cultura; es decir, hacernos orgullosos de lo que somos, no negar lo que somos, sino que al mismo tiempo tiene que reconstruir eso mismo, o sea, es un doble movimiento en el proceso de descolonización, no es solo un movimiento, no es solo la afirmación de lo negado, sino que en la afirmación también hay una reconstrucción, al mismo tiempo que me afirmo necesito recuperar el legado, además tengo que salir de las relaciones de dominación del capitalismo global y este segundo movimiento es civilizatorio. ¿Cómo es que me estoy descolonizando? ¿Estoy con la lógica del razonamiento moderno sobre lo que es cultura? si es así entonces no hay decolonización. ¿Cuál es el lugar que me permite a mí romper con este modo de razonar o esta lógica que solo se despliega desde la función de la codificación de la cultura? El lugar es la genuina identidad cultural.

Por tanto, tenemos que partir de afirmar nuestra identidad, allí sí estamos en la afirmación de lo negado. Solo si me sitúo en ese nivel del legado de mi cultura y desde ahí empiezo a hacer esos movimientos, es decir afirmar mi cultura, reconstruir mi cultura, hacerla viva y por lo tanto producirla, creo que ese es el espíritu fundamental de la descolonización; es decir, ese es el modo como yo tengo que relacionarme con mi cultura, desde el legado mítico, natural, cosmogónico y desde lo espiritual, ese es el lugar y el problema de cómo nos situamos ahí, pero es un desafío para pen-

sar la decolonización. Sin embargo, los esfuerzos por decolonizarnos pasan por ampliar y salvar las desigualdades, por más asimétricas que sean, para cohesionarnos con el otro y por valorar otras culturas como la nuestra, como la común a nuestras matrices.

La decolonialidad es un proceso interior que tiene que ser superado, desde la entraña misma de nuestras frustraciones y animaciones, conciliando luego una sociedad problematizada por la tensión entre sus prédicas y sus prácticas. Ponderar una coherencia donde se detenga la baja autoestima y más bien se eleve, se disminuya la vergüenza y se aumente el orgullo fundado en una identidad, diferente a una sociedad donde sea común transgredir la ley y la corrupción es moneda corriente en una sociedad donde todos pretenden la vigencia de la ley, pero donde en realidad nadie la respeta (Portocarrero, 2004).

La falta de un sentimiento de obligación significa que la ley es solo un semblante que no se toma demasiado en serio. El vínculo social está fundamentado en ignorar las transgresiones de los otros al menos en la medida en que no me afecten directamente. El cómplice no es un ciudadano garante de la Ley, es un transgresor virtual que cierra los ojos, pues no siente, no quiere saber que la falta del otro lo puede perjudicar. Además, está en la expectativa de reclamar el silencio de los otros cuando él sea quien transgreda. La ley no es sentida como algo totalmente legítimo, sino que tiende a ser sentido como una imposición que cierra el camino del disfrute y al goce en beneficio de intereses particulares. No se siente responsable de nada. La complicidad erosiona cualquier equilibrio por precario que pueda ser. En la falta de ley y regulación donde germina la injusticia. La violencia y el odio se acumulan e irrumpe y es el desprestigio de la ley y la autoridad que hace proliferar el desorden y la ingobernabilidad.

Somos una sociedad regeneradora que significa que nuevamente podemos renacer. La subjetividad y decolonialidad del peruano es la lucha, la fe empecinada en la fecundidad del esfuerzo para crear una sociedad igualitaria, intercultural, para reconocernos todos como parte de una sola historia (Portocarrero, 2015). Ello supone dar forma a los vectores de una auténtica nación enraizada, alejada de reclamos, de privilegios, donde lo propio sea liberado de inferioridad y de oportunidades fallidas.

Bibliografía

BAUTISTA, Rafael.

2011 *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico*. Edit. Misión. La Paz- Bolivia.

BRUCE, Jorge.

2014 *Sabes con quién estás hablando*. Edit. USMP. Fondo Editorial. Lima, Perú.

FREIRE, Paulo.

2011 *Pedagogía del oprimido*. Edit. Galaxia. Lima, Perú.

NEIRA, Hugo.

2010 *Independencias. 12 ensayos*. Fondo de Univ. Inca Garcilaso de la Vega. Lima- Perú.

PORTOCARRERO, Gonzalo.

2015 *La urgencia por decir Nosotros*. Edit. Fondo PUCP. Lima Perú.

2004 *Rostros criollos del mal*. RED para el desarrollo PUCP. IEP. Lima-Perú

RESTREPO, Eduardo.

2002 *Antropología y decolonialidad*. En: <http://ram-wan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf> (Ingreso dic. 2015).



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 desaprendiendo y reaprendiendo la noción de territorio asociada 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 AIDSESEP 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.

DE LO TEÓRICO A LO POÉTICO: EL FEMINISMO DESCOLONIZADOR DE *MUJERES CREANDO* *COMUNIDAD**

Paola Mancosu**

Resumen. *“Mujeres Creando” es un movimiento social feminista boliviano que, desde los años 90, es protagonista de un cambio social y político dirigido a desestructurar los modelos hegemónicos patriarcales y coloniales, y superar las desigualdades sociales, étnicas, culturales, políticas. En 2002 se produce una fractura en el movimiento y nace la propuesta de un “feminismo comunitario” elaborado por Mujeres Creando Comunidad y por Julieta Paredes, activista, teórica y escritora. En este trabajo, mediante el análisis de sus aportes teóricos y poéticos, se intentará destacar las perspectivas epistémicas a través de las que se concreta un feminismo autónomo, enraizado en el horizonte socio-cultural aymara.*

Palabras clave: *Mujeres Creando Comunidad, feminismo, descolonización, aymara.*

* Trabajo presentado en el **Congreso Internacional de Americanística en Perugia** (Italia) desde el 6 hasta el 13 de mayo de 2014 y una versión en italiano ha sido publicada en *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistica*. XIV. Perugia: CSACA, pp. 693-698.

** Ph.D. Post-Doctoral Researcher in Latin American Literature. Department of Philology, Linguistics and Literature. University of Cagliari, Italy.

A partir de la década de los 90, las acciones políticas callejeras y los grafitis firmados por el movimiento social feminista *Mujeres Creando*, irrumpen en las calles de la ciudad de La Paz. En 2002, después de la escisión de *Mujeres Creando* en dos fracciones, Julieta Paredes y la Asamblea Feminista de mujeres aymara y quechua, recogiendo el carácter creativo y provocador que había caracterizado el grupo desde sus comienzos, elaboran un feminismo comunitario autónomo bajo el nombre de *Mujeres Creando Comunidad*. Su propuesta se inserta en un marco teórico orientado a desestructurar las relaciones de poder generadas por el colonialismo y aún existentes en la sociedad boliviana neoliberal.

La categoría de “colonialidad”, elaborada por Aníbal Quijano en los 90 (1992), así como la de “colonialismo interno” formulada por González Casanova (1969) y retomada por la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2002), son empleadas por el movimiento como conceptos permutables para indicar las jerarquías económicas, epistémicas, raciales, étnicas, de género y sexualidad, que siguen perpetuándose bajo formas diferentes y cambiantes, aún después de la formación de los Estados-nación.

El fin del colonialismo no ha determinado la anulación de la colonialidad de poder y de sus reflejos en la esfera de los “imaginarios”; es decir, de los conocimientos y del ser (Mignolo, 2010:12). «La nefasta herencia de la invasión colonial» escribe Paredes (2011:2), «que comprende, entre otras lacras, exclusión, desprecio, machismo y racismo hacia los y las indígenas, ha tenido por resultado la creación de un colonialismo interno que no necesita al blanco invasor como virrey, sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neocolonizadores nacidos o no nacidos pero sí amamantados en estas tierras bolivianas» .

Además, en línea con los estudios decoloniales, Paredes (2011:3) destaca las herencias coloniales que subyacen a la modernidad y a sus pretensiones de universalidad, afirmando lo siguiente: «Coincidimos con los intelectuales de la decolonialidad o descolonización que la modernidad nace con la invasión y dominio colonial sobre los territorios de Abya Yala, la naturaleza y quienes la habitan». Por tanto, la modernidad, arraigada en la invasión y conquista de los territorios americanos, contribuye a construir la imagen de Europa como centro autorizado de propagación del saber (Dussel, 1995:65). Como afirma Dussel «la modernidad es un fenómeno europeo, sí, aunque constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que contiene en sus más remotos confines» (*Ibidem*). La colonialidad del conocimiento es funcional a subalternizar otras epistemologías, otras ontologías, encasilladas como “premodernas” o “precientíficas”.

Desde esta perspectiva, el feminismo comunitario critica la *hybris*, definida por Santiago Castro-Gómez (2005), desde que se erige el marco epistémico colonial. En primer lugar, el presente estudio se propone destacar cómo la teorización feminista comunitaria realiza un viraje epistémico a través de la reivindicación de la “corporeidad” del conocimiento y de su lugar de enunciación. En segundo lugar, pretende profundizar cómo, fuera de los contextos académicos e institucionales, el movimiento concreta una ruptura con el feminismo de corte occidental mediante una resignificación de los conceptos mismos de “feminismo” y de “género” a través de categorías de pensamiento aymara.

Aunque el feminismo comunitario por un lado comparte con los teóricos decoloniales la idea de que la modernidad aparece con el colonialismo, por el otro destaca cómo en dichas teorías falta, en realidad, una especificación de las metodologías y modos a través de los cuales la colonialidad aún sigue imponiéndose. Según

Paredes, las formas de colonización de los conocimientos y de las subjetividades se impusieron a través de una lógica patriarcal que representó el mínimo común denominador tanto de la sociedad colonial como de la incaica. En el libro *Hilando Fino*, en el que se trazan los ejes teóricos del movimiento, la yuxtaposición entre los sistemas patriarcales prehispánicos y coloniales se define como “entronque patriarcal” (Paredes, 2008:6). Dicha propuesta no sólo se aleja de cualquier forma de rescate nostálgico de la época precolonial, sino también pretende erosionar las estructuras patriarcales que permean la sociedad actual neoliberal (Monasterios, 2006:157). El concepto de género se resemantiza ya que ha sido depurado de su función política no sólo por el sistema económico neoliberal, sino también por las ONGs (Paredes, 2011:77). De este modo, la colonialidad de género, que ya existía en las sociedades y culturas precoloniales, aún perdura en las relaciones políticas internacionales neoliberales (Paredes, 2008:7). Al “descolonizar” y “desneoliberalizar” el concepto de género, afirma Paredes, se recupera su fuerza de reivindicación imprescindible para subvertir las lógicas patriarcales que preceden y al mismo tiempo suceden la época colonial (*Ibidem*). En este propósito, es importante citar la definición de patriarcado elaborada por el feminismo comunitario:

El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (hombres, mujeres, personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, es decir, un sistema de muerte (Paredes, 2012:101).

La superación de las lógicas patriarcales se obtiene a través de la disolución de los ejes dicotómicos sobre los que se construye cierto sistema epistémico occidental como son, por ejemplo, los que jerarquizan y separan el ser humano de la naturaleza, el alma del cuerpo. Dicho planteamiento cuestiona uno de los ejes de la

filosofía occidental que decreta que la 'verdadera' episteme debería basarse en un ámbito incorpóreo, ya que los sentidos serían meros obstáculos para el pensamiento. En la entrevista realizada por Diego Falconí el 8 de enero de 2011, Paredes afirma lo siguiente:

Una de las primeras estrategias que tiene el sistema para escindirnos como personas [...] es el dividir el alma del cuerpo, es decir, dividir el ser del existir. El cuerpo es parte de la naturaleza. Mi cuerpo forma parte de los otros cuerpos que conforman de la Pachamama. [...] La piel se vuelve frontera debido a un sistema patriarcal e individualista que ha hecho del cuerpo un Estado, ha hecho del cuerpo una Iglesia, ha hecho del cuerpo una religión, ha hecho del cuerpo una propiedad privada (Falconí, 2012:182).

Este enfoque teórico convierte el feminismo en un medio de descolonización del «concepto y del sentimiento del cuerpo», recuerda Paredes (2008:8), reubicándolo en una visión ontológica de simetría con la naturaleza. Tal y como afirma Monasterios (2006:155), «el reclamo por la tierra, entonces, resulta indisoluble del reclamo por el cuerpo». La descolonización epistémica reivindica, además, una corporeidad teórica que conduce a invalidar las jerarquías étnicas, raciales, así como las de género y sexualidad, impuestas por siglos de dominación colonial. «Si bien es cierto que la experiencia de la lucha pasa por el cuerpo de cada una individualmente» hace notar Paredes (2012:101), «también es cierto que palpamos un sentir, un vivir y un construir histórico colectivo llamado cuerpo sexuado como movimiento social». El feminismo comunitario enfoca su perspectiva desde una “interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género”, como la definiría Lugones (2008:76) para afirmar una heterogeneidad sexual que desborda los cauces de la heterosexualidad y, al mismo tiempo, destruye los modelos mediante los cuales se subalternizan los cuerpos de las mujeres quechua y aymara. «El

colonialismo interno ha generado, además, un imaginario estético racista, prejuicioso y discriminado, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena», destaca Paredes (2008:2).

Así como la corporeidad se convierte en una categoría política para desestabilizar las desigualdades socio-culturales, el feminismo se vuelve acto de reivindicación indispensable para la recomposición del ser individual y comunitario. «El feminismo» dice Paredes (2011:62), «le dio a mi vida y a mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montaña, elementos desde donde miro y entiendo mi tiempo, mi pueblo, mi historia». La teoría feminista no debería considerarse como un instrumento para transmitir los mitos de “desarrollo” y de “progreso”, sino un medio para recuperar memorias, historias, concepciones hasta ahora silenciadas. Si a este proceso de reivindicación se le llama en castellano 'feminismo', en aymara, explica Paredes, se indicaría como *q'amasa ajayu*: «le diría *q'amasa*, que es la fuerza, la energía de las mujeres, pero también podría ser el *ajayu*. El *ajayu* no es el espíritu, no en el sentido de alma sino *ajayu* es la energía» (Paredes en Gargallo, 2014:173).

La propuesta llevada adelante por las mujeres aymara y quechua afirma, antes de todo, la simultaneidad y coexistencia de múltiples formas de feminismos en tiempos y espacios diferentes. Su “feminismo andino comunitario” se arraiga en las luchas de las mujeres que desde la época precolonial se oponen a las lógicas patriarcales o en los movimientos anárquicos de los 20 organizados en sindicatos autónomos. El “feminismo de la igualdad” tanto como el “feminismo de la diferencia”, ambos de matriz occidental, así como los define Paredes (2008:27), afirman la individualidad femenina frente a la individualidad masculina. El feminismo comunitario en cambio, pretende resignificar la organiza-

ción socio-política comunitaria andina basada en la estructura social de la comunidad o *ayllu*. «No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad» recuerda Paredes (2008:8). La comunidad se concibe como un entramado social en el que las partes masculinas y femeninas se relacionan entre sí no en modo jerárquico, sino complementario. La comunidad o *ayllu* resulta constituida «por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, comunitarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra» (2008:31). Dicha organización socio-política no propone una idealización de una supuesta dualidad originaria prehispánica que normalmente se define con el concepto de *chacha-warmi* (en aymara *chacha* significa literalmente 'varón' y *warmi* 'mujer') y con el que se intenta legitimar la subalternización de las mujeres quechua y aymara. Según Paredes, este concepto conlleva una complementariedad jerárquica funcional al naturalizar las discriminaciones y al conceptualizar la heterosexualidad como única forma para la constitución de la pareja (2008:29). Se apunta, entonces, a una inversión de los términos del binomio hombre-mujer para subvertir las estructuras sociales. De acuerdo con Raquel Alfaro (2010:20), «Paredes afirma la necesidad de inducir un giro del *chacha-warmi* al *warmi-chacha*».

Según Arnold y Yapita, en sus estudios de campo en las comunidades andinas de Qaqachaka, la recuperación de la línea femenina es indispensable para recrear una sociedad concebida como una trama formada por la unión de la línea masculina vertical y de la línea femenina horizontal. El linaje femenino, explican los estudiosos, «se transmite por la sangre y se identifica idiomáticamente en términos de tejer como una senda roja (*wila sinta*). [...] A menudo, la gente habla acerca de la “telaraña” (*simpa*) o “matriz de sangre” (*wila ch'ank'a*: literalmente “hebra de sangre”)

de tales vínculos femeninos, y reconocen que su sociedad no funcionaría sin ellos» (Arnold y Yapita, 1998:83).

Así como sugiere el título del libro *Hilando fino*, las mujeres quechua y aymara vuelven a hilar el tejido social desde categorías ontológicas andinas según las cuales la complementariedad no jerárquica puede considerarse como un principio social y filosófico. Desde esta perspectiva, el feminismo comunitario propone como alternativa al estado social una “comunidad de comunidades” en grado de garantizar la coexistencia de múltiples diferencias culturales sin la necesidad de ceñirse a conceptos de pureza identitaria indígena. «La pureza es un sentimiento egocéntrico y prepotente» dice Paredes, «en este sentido todos somos mezclados. Ligar la palabra “pureza” a la palabra “originario”, como lo hacen algunas personas quechua y aymara en la zona de los Andes, es el triunfo del opresor, de la colonia [...] Dicho esto, hay que ver desde dónde se habla de una identidad, que no es sinónimo de pureza, sino que es posicionamiento político ante los poderes instituidos que tratan de violentar e incluso aniquilar a ciertas personas y culturas» (Falconí, 2012:188).

El feminismo comunitario se convierte en una práctica descolonizadora que, al superar los confines enmarcados por el género, sitúan las subjetividades en un *pacha* comunitario. Este concepto abarca a la vez una multiplicidad de significados que supera la desagregación entre el espacio y el tiempo. Desde el punto de vista espacial, Paredes (2008:13-14) reivindica una dimensión espacial y temporal que engloba al ser humano, la naturaleza, el cosmos. Según el eje horizontal, el espacio se concibe como la tierra, el territorio donde se enraíza la comunidad, mientras que el eje vertical incluye el Arriba (*Alax Pacha*), el Aquí (*Aka Pacha*) y el Abajo (*Manqha Pacha*). Mediante una resemantización de estos conceptos, Paredes (2008:14) describe

el *Alax Pacha* como el espacio aéreo «que está por encima de la comunidad», el *Aka Pacha* como el espacio donde se percibe la corporeidad y se construyen y teorizan los movimientos sociales y, en fin, el *Manqha Pacha* como el lugar «donde descansan las antepasadas, las semillas, las raíces, los recursos naturales».

El concepto de *pacha* se interrelaciona con una movilidad temporal que subvierte la sucesión de pasado-presente-futuro y, al mismo tiempo, va más allá de la oposición entre lo cíclico y lo lineal. Esta visión cosmológica disuelve la subdivisión cristiana del espacio en Infierno y Paraíso y la consecuente oposición de Bien y Mal. Según Bouysson-Cassagne y Harris (1988:248), «el *manqha pacha* [...] no es una esfera separada de nuestro mundo, como es el infierno cristiano, sino lo clandestino y lo secreto de nuestro mundo». Los antepasados intervienen en el *cay pacha*, en el tiempo y en el espacio presente. La memoria colectiva se reactiva para reconstruir historias y subjetividades subalternizadas y silenciadas por la hegemonía de la “historia oficial”. En palabras de Paredes (2008:10):

Remitirnos a nuestra memoria propia, ontogenética, y a la memoria larga filogenérica, enlaza rebeldías, enlaza nuestras primeras y auténticas rebeldías de *wawas* cuando resistíamos y luchábamos contra las normas machistas e injustas de la sociedad, las enlaza con las rebeldías de nuestras tatarabuelas que resistieron al patriarcado colonial y precolonial.

En conclusión, el proyecto de *Mujeres Creando Comunidad* afirma un pensar descolonizador que se opone al sabotaje de los tiempos y de los espacios, presentes y pasados, impuesto por la modernidad. Los versos escritos por Paredes, recogidos en la colección titulada *Con un montón de palabras*, lo explican en este modo:

«Es un tiempo saboteado
el que me toca vivir
la superficie del suelo que transito
está hábilmente perforada
sus agujeros resumen
pestilente vahos de mentiras
cinismo y mediocridad»
(Paredes, 2000).

Mujeres Creando Comunidad afirma el derecho de un feminismo que, arraigado en la memoria anti-patriarcal, se inserta en la contemporaneidad y plantea un cambio socio-político. Su feminismo comunitario reivindica la autoridad y la historicidad de categorías sociales y políticas propias como son las de género y de feminismo. La crítica al paradigma moderno eurocentrado sin embargo, no conduce a una post-colonialidad, sino a una propuesta descolonizadora que guía hacia una modernidad crítica.

Bibliografía

ALFARO, RAQUEL.

2010 “Mujeres Creando Comunidad. Feminización de la comunidad”. *Revista de Estudios Bolivianos*, 15-17, pp. 211-213.

ARNOLD, D. y YAPITA, J.

1998 *Tramas de género: de sangre y semilla, tejer y canto. Río de vellón, río de canto (cantar a los animales, una poética andina de la creación)*. La Paz: ILCA/HISBOL.

BOUYSSSE-CASSAGNE, T. y HARRIS, O.

1988 “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En Albó X. (ed.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 216-280.

CASTRO-GÓMEZ, S.

2005 *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

DUSSELE.

1995 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

FALCONÍ TRÁVEZ, D.

2012 “Entrevista a Julieta Paredes”. En *Lectora*, 18, pp. 179-195.

GARGALLO, F.

2014 *Feminismos desde Abya Yala: ideas y preposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

GONZÁLEZ CASANOVA, P.

1969 *Sociología de la explotación*. México: Grijalbo.

LUGONES, M.

2008 “Colonialidad y género”. En revista virtual colombiana *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.

MIGNOLO, W.

2010 *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del signo.

MONASTERIOS, E.

2006 “Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales”. En Monasterios, E. (ed.). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural, pp. 153-172.

PAREDES, J.

- 2011 *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. Cochabamba: Proyecto Fortalecimiento Democrático.
- 2008 *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC.
- 2000 *Con un montón de palabras. Poemario de Julieta Paredes*. La Paz. Ediciones Mujeres Creando.

QUIJANO A.

- 1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Bonilla H. (ed.). *Los conquistados. 1492 y las poblaciones indígenas de las Américas*. Quito: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

RIVERA CUSICANQUI, S.

- 2002 *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. *Modernidad y pensamientos descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U-PIEB IFEA.

NOTAS SOBRE ANTROPOLOGÍA Y TRADUCCIÓN*

Domenico Branca**

Resumen. *El presente artículo se propone dar cuenta de las relaciones entre antropología y traducción. Consiste en un recorrido en el que se repasan los principales momentos históricos y teóricos de la antropología, mostrando cómo –pese a la importancia de la traducción para la disciplina– la traducción ha recibido una atención teórica solamente a partir de los años 80. En el curso del artículo, se otorgan distintos ejemplos andinos para mostrar cómo traducción y antropología deben necesariamente ir juntas para abrir y fundamentar conocimientos recíprocos.*

Palabras clave: *antropología, traducción, Perú, Andes, aymara.*

* Leído en la Universidad de Cagliari el 8 de abril de 2017 en el marco de Aulas abiertas. Seminario permanente di studi linguistici e letterari sull'America Latina e i Caraibi.

** Universitat Autònoma de Barcelona. Università di Cagliari. CISAP. e-correo: domenicoبرانکا@gmail.com

Traducir no es la mera acción de trasladar de una lengua a otra. Traducir implica respetar, poniendo en un mismo nivel, el significado intrínseco que un término tiene en una lengua, “abriendo” necesariamente el idioma de llegada para que pueda acoger otras formas de estar en el mundo. Y, por supuesto, cada lengua transmite un pluriverso de conocimientos, tecnologías y maneras de representar la realidad, cada una válida. Traducir es ir más allá de los confines angostos que trazan fronteras lingüísticas, epistemológicas y de prejuicios. Traducir es, quizás antes que nada, un acto político. En este breve texto trataré de reseñar la historia de las relaciones entre antropología y traducción, aportando además ejemplos del contexto andino.

Entre “la tarea del traductor” (y de la traductora, claro) y el trabajo antropológico –citando un clásico ensayo de Walter Benjamin (1996[1923])– hay más de un punto en común. Por el momento, puede citarse el más evidente, la tarea de trasladar de un lenguaje a otro(s). En la *Introducción* a un libro colectivo, *Translating Cultures – Perspectives on Translation and Anthropology*, significativamente titulada “Translation and Anthropology”, Paula Rubel y Abraham Rosman (2003:1) sostienen –traduzco y cito– que “el supuesto central de la empresa antropológica ha sido desde siempre el de entender [*understand*] y comprender [*comprehend*] una cultura o culturas otras que la nuestra”. De aquí, y como se verá más adelante, a partir de los años 50 se suele apodarar a la antropología como una “traducción de culturas” (Asad, 1991[1986]). Rubel y Rosman continúan sosteniendo que esta vocación de la disciplina “conlleva inevitablemente también la traducción de palabras, ideas y significados de una cultura a otra, o la traducción de un complejo de conceptos analíticos”. Finalmente, concluyen: “la traducción es central «para escribir sobre cultura»”. Sin embargo, las teorizaciones sistemáticas sobre traducción en antropología han sido relativa-

mente tardías, comenzando alrededor de la mitad del siglo pasado (Asad, 1991[1986]). Esto, empero, no significa que antes no fuera importante.

La antropología, en cuanto disciplina “científica”, nace en la Inglaterra victoriana, es decir en el siglo XIX; pero, también en su “prehistoria” (Rubel y Rosman, 2003:1), la traducción ha sido una manera de conocer las culturas otras. Pensemos en Heródoto, en Julio César, en los traductores árabes de la Edad Media, en el mismo Marco Polo, en los conquistadores ibéricos en tierra americana: traducir era de vital importancia para conocer al enemigo, entretejer intercambios comerciales, preservar y perpetuar el conocimiento, conquistar e imponer la “verdadera fe”. A falta de otros medios, las primeras conversaciones consistían en gestos, y esos gestos luego devinieron en lenguas *pidgin*, *lingue franche* y después conducidas por individuos bilingües o que en ciertos casos dominaban más lenguas todavía (Rubel y Rosman, 2003). Pero, y lo veremos luego, la traducción puede conllevar, por supuesto intrínseca, una carga ambigua en la que las relaciones de poder y el mismo rol del/la traductor/a, pueden ser significantes. Los casos de la Malinche y Felipillo –convertido este último casi en sinónimo de traidor mentiroso– son un ejemplo americano importante y famoso.

Decía que la antropología como disciplina nace en el siglo XIX en la Inglaterra industrial, que estaba en el ápice de su expansión colonial y de su (auto)proclamada civilización. En ese entonces, los antropólogos (y no antropólogas, ya que todos eran varones) no se iban a recolectar datos en países lejanos y remotos, y tampoco lo hacían en la cercanía de sus casas –para ello había los folcloristas–; quizás, exceptuando la lectura de algún artículo en francés o en alemán, la traducción no era tarea que los empeñara o preocupara. En italiano, el término empleado para describirlos

otorga bien la idea: *antropologi da tavolino* o *da poltrona*, 'antropólogos de mesa o de sofá'. Teorizaban sobre lo que no conocían ni habían visto, en sus oficinas de las capitales, interpretando, conectando, encontrando regularidades y discontinuidades sobre los pueblos "salvajes", "bárbaros", "primitivos", de acuerdo con las taxonomías evolucionistas de la época, a partir de informes y relaciones que llegaban desde los cuatro rincones del imperio de su Majestad, ya que desde las islas del Pacífico al Caribe, de África al subcontinente indio los dominios británicos necesitaban de personal de la Madre Patria que compilase censos, evangelizara, administrara, entretejera intercambios comerciales, entre otros. De hecho, las grandes teorizaciones de los primeros antropólogos se basan en datos recopilados por estos funcionarios, misioneros, administradores y comerciantes que sin embargo no tenía ningún tipo de preparación científica y metodológica; por esto, cuán exactas pudieran ser las reconstrucciones, descripciones, interpretaciones y traducciones de hechos, eventos, lenguas, es otro problema que aquí nos atañe sólo en la medida teórico-metodológica de la importancia del contexto para las traducciones. Brevíssima digresión: cuando el cronista Pedro Sancho de la Hoz llegó a orillas del lago Titicaca en los actuales Perú y Bolivia en 1533-1534, en el Altiplano del Collao, vio en una de las islas del lago una construcción que interpretó podía tener función cultural. Escribió de la Hoz:

... en medio de la provincia hay una gran laguna de grandor de casi cien leguas, y la tierra mas poblada alrededor de la laguna. En medio de ella hay dos isletas pequenas, y en una hay una **mezquita** y casa del sol que es tenuta en gran veneracion, y a ella van a hacer sus ofrendas y sacrificios en una gran piedra que esta en la isla que se llama Tichicasa, en donde, o porque el diablo se esconde alli y les habla, o por costumbre antiguo como es, o por otra causa que no se ha aclarado nun-

ca, la tienen todos los de aquella provincia en grande estima, y le ofrecen oro, plata y otras cosas (Sancho de la Hoz, 2013 [1534]:11-12, énfasis mío).

Para los españoles, ese “mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo” diría García Márquez (2007[1967]:9); aunque, más que con el dedo, lo más fácil era traducir en términos españoles y familiares para describir animales y cosas tan diferentes de los que había en la Península. De esta manera, el santuario en una isla de la “gran laguna” –el Titicaca– es definido “mezquita”, por asonancia con edificios rituales no cristianos, es decir, con la alteridad más conocida e inmediata, la árabe; o los auquénidos son llamados ovejas, como nos dice el Inca Garcilaso (1800:283) en sus *Comentarios reales*: “Las ovejas de Castilla, que las llamamos así á diferencia de las del Perú, pues los españoles con tanta impropiedad las quisieron llamar ovejas no asemejándolas en cosa alguna”.

Regresemos a la antropología y al papel de la traducción. En los últimos años del siglo XIX y en la primera parte del XX, los antropólogos comenzaron a recoger sus datos por cuenta propia. Convencionalmente, la historia de la disciplina marca la nueva etapa del comienzo etnográfico “profesional” con la publicación de un clásico de la antropología, *Argonauts of Western Pacific*, de Bronislaw Malinowski (1986[1922]). En su introducción, Malinowski defendía la idea según la cual la disciplina necesitaba de una especialización en que sus trabajadores fueran entrenados, criticando los *amateurs* y abogando para un profesionalismo. También, razonaba sobre la necesidad de comprender el lenguaje de los nativos para entender su “punto de vista”. Franz Boas, el padre de la antropología estadounidense, al comienzo del siglo XX, presentaba sus ponderosas monografías sobre los

kwakiwtl del Ártico, con transcripciones fonéticas y traducciones, cosa en común con otros antropólogos de la época de la “*salvage anthropology*”, cuando los esfuerzos eran máximos para recolectar cuanto más material posible de aquellos pueblos que se creían en peligro de desaparición frente a la modernidad que avanzaba.

En América Latina muchísimos fueron los etnógrafos que recogieron y tradujeron, empleando los más modernos avances de la fonética y la lingüística, y sirviéndose de traductores nativos y material lingüístico de los pueblos que estudiaban. Por ejemplo, Henry Tschopik (1948), en su etnografía conducida en los años 40 en la zona de Chucuito (Perú), era muy escrupuloso en sus traducciones de cuentos aymaras. Quizás más todavía lo fue el suizo de lengua francesa Alfred Métraux, quién siempre dedicaba algún espacio o artículos enteros a la cuestión lingüística, y que ha sido él mismo traductor del sueco, del inglés y del español, además de haber investigado diferentes lenguas indígenas americanas (como ejemplo, véase Métraux, 1935 y 1936). Un artículo seminal de Margaret Mead (1939) introducía finalmente la cuestión teórica de la traducción que, sin embargo, no desembocó en una teoría antropológica de la traducción. En el texto, Mead otorgaba líneas metodológicas y teóricas, por lo general orientadas hacia una exacta traducibilidad de lengua a lengua.

Algunos años más tardes Godfrey Lienhardt, entre los más importantes representantes –con Marcel Mauss– del estudio del concepto de persona y del de las relaciones entre humanos y no-humanos, escribió sendas líneas sobre la tarea del traductor en una conferencia dictada en 1953 en la BBC. Dice Lienhardt, 1953: 270¹:

1. Traducción tomada de *De la función al significado. Escritos de antropología social*, consultado el 06/05/17 en http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/Antropologia/de_la_func/Mod_Pens.htm.

Cuando vivimos con los salvajes y hablamos sus lenguas [...] mediamos entre sus hábitos de pensamiento, que hemos adquirido con ellos, y los de nuestra propia sociedad; al hacerlo, no estamos explorando finalmente una misteriosa “filosofía primitiva”, sino las potencialidades de nuestro propio pensamiento y de nuestro propio lenguaje. El problema de describir a otros cómo piensan los miembros de una remota tribu, entonces, comienza a aparecer más bien como un problema de traducción; se trata de producir la coherencia que el pensamiento primitivo posee en los lenguajes en los que realmente vive, dentro de nuestro propio lenguaje y tan claramente como sea posible. Para esta suerte de traducción, los diccionarios, con sus simples equivalencias, no resultan demasiado útiles.

Un breve comentario: nos encontramos en los años 50, y el lenguaje empleado por la antropología estaba, pese a los cambios que iban ocurriendo, todavía bien anclado a una idea dicotómica entre “salvajes”, “primitivos” y “civilizados”; pero era también el tiempo en que comenzaba la descolonización de África y Asia, las reformas agrarias en Latinoamérica, las teorías relativistas en las ciencias “duras” y en las humanas, el abandono del concepto y noción de “raza” por el de etnia, el macartismo y el miedo atómico en los EEUU, el boom económico en Europa y EEUU, y la teoría de la dependencia en América Latina. Habría podido ser un periodo fecundo para una teoría antropológica de la traducción, pero todavía el intento se frustró. El estructuralismo de los 60 y 70, pese a las mutuas influencias que tenía con la lingüística –Lévi-Strauss y Jakobson entre sus mayores representantes en las dos disciplinas– no fue más allá.

Pero la década de los 80 vio un cambio general en las ciencias sociales y humanas. En 1978, Edward Said publica su clásico *Orientalismo*, más que comienzo punto de llegada de unas tendencias que se iban gestando desde las décadas precedentes; es

decir, y simplificando, el fin de las grandes narraciones universalistas y teleológicas a las que las humanidades y las ciencias en general estaban acostumbradas. Nació el mundo post: post-colonial, post-estructuralista, post-moderno. *Los condenados de la tierra*, para citar un clásico del pensador martinicano Franz Fanon de 1961 (1983), ya no necesitaban que se les tradujera. Paradigmático es el caso de Domitila Barrios de Chungara, una mujer sindicalista boliviana. Ese año, de 1978, sale publicado un libro que la antropóloga Moema Viezzer transcribe, sin ningún tipo de nota o intromisiones, la historia de Domitila. El texto se titula, no por nada, *Si me permiten hablar*. En este contexto se afirman los paradigmas deconstruccionistas, Foucault, Deleuze, Guattari, Spivak y las reflexiones sobre identidades y etnicidades se desvinculan de una visión anclada a la sangre y a la biología, a algo dado y natural, para abrirse al constructivismo y a toda esa idea según la cual las identidades son construcciones sociales, fluidas, líquidas, fronterizas, etcétera².

La antropología, al menos amplios sectores de la disciplina, se vuelve reflexiva y comienza a re-pensar su historia, su política, sus prácticas. El antropólogo se vuelve autor, diría Geertz (1997 [1988]), cuya principal tarea es la de escribir. Escribe de culturas y las textualiza, algo que la crítica ha llamado *el giro textual* en la antropología y que ahora con sus puntos débiles y fuertes, es ya un período clásico de la disciplina. De todas formas, con eso regresamos al apodo casi clisé de la antropología como “traducción de culturas”. En 1986, en Santa Fe, Nuevo México, tuvo lugar un Simposio que dará luego vida a un texto que se ha convertido en un clásico de los estudios culturales: *Writing Culture*,

2. Hoy en día, en los estudios sobre identidades y etnicidades, decir que las identidades son social e históricamente construidas es un punto de partida y no de llegada. Se pueden consultar por ejemplo a Brubaker y Cooper (2001), Restrepo (2006) y Briones (2007).

traducido al castellano como *Retóricas de la antropología* (1991), editado por George Marcus y James Clifford. Un artículo de este libro, el de Talal Asad, discute hondamente la cuestión de la traducción, en particular centrando su atención en la “no equivalencia entre las lenguas”. Con esto, en una comparación entre antropólogos y traductores en tema de traducción, entiende que:

... lo último, lo ulterior, adquiere caracteres inmediatos como parte principal de un discurso inmerso en la sociedad estudiada; un discurso, pues, textualizado; un discurso construido casi como texto cultural, en términos de lo que se refiere a los significados implícitos en el nivel de prácticas. La construcción de un discurso cultural y su traducción son, en efecto, las caras de un mismo acto (Asad, 1991[1986]:230).

Es decir, el traductor de un texto, pongamos literario, traslada un producto circunscrito generalmente al objeto libro, mientras que el antropólogo/a media, traduce, textualiza y, de esta forma vuelve a traducir un complejo cultural. Empero, es normal que, tanto el/la uno/a como el/la otro/a, harán una buena traducción siempre que conozcan y entiendan el contexto. Concluye Asad (1991 [1986]: 234):

[...] El aspecto positivo que he tratado de sacar [es] el de proponer que la empresa antropológica de la traducción cultural puede estar *viciada* por el hecho de que existen unas tendencias asimétricas en los idiomas que hablan de dominación –las sociedades dominantes– y los dominados –las sociedades dominadas–. Y he sugerido, por ello, que es tarea del antropólogo la de explorar, como necesidad perentoria, tal proceso. Sobre todo para establecer de una vez por todas cuán lejos puede llegar en la definición y en el establecimiento de unos límites acerca de cuanto concierne a la traslación cultural.

Entramos aquí en las teorizaciones más recientes que, al fin y al cabo, beben teórica, metodológica y políticamente de la antropo-

logía interpretativa de los 80 y 90. Figura paradigmática es la del antropólogo, traductor y teórico de la traducción Joshua Price. En un artículo de 2000, traducido en 2007 en el marco de un proyecto de traductología de la universidad colombiana de Antioquia, Price (2007 [2000]:88-89) escribe:

... la hibridación lingüística es un fenómeno significativo que no debe ser borrado por concienzudos teóricos de la traducción. Niranjana señala su importancia a nivel del lenguaje en general, proponiendo una crítica, un desafío implícito a las ideologías lingüísticas dominantes, fantasías neocolonialistas de pureza. Las prácticas de resistencia lingüística pueden hallarse al nivel de agentes individuales, hablantes o escritores, quienes hacen uso de la lengua para enviar mensajes clandestinos, criticar códigos o valores dominantes, o sencillamente sobrevivir. El seguirle el rastro a lo particular es un paso necesario hacia una comprensión de la naturaleza y la función del uso lingüístico, en especial en lo concerniente a sus modos de resistencia. Se encuentra gran cantidad de innovación en la ironía, la inversión, la revisión sutil, e incluso en el alarde o en el desprecio propio. Los teóricos de la traducción podrían dar cuenta de esa pluralidad de mundos, dada la pluralidad para que su formación los prepara. Podrían actuar al servicio de lo plural, en vista de que están ubicados en el ámbito de luchas de contramemorias, contrahistorias, conceptualizaciones y prácticas de resistencia. Si tradujeran lenguas subalternas, de poco prestigio, ámbitos lingüísticos híbridos, a las lenguas dominantes, al habla del poderoso, no tendrían que ceder a la descripción de Toury según la cual actúan al servicio de la cultura de llegada. Los traductores son concienzudos y se sumergen en las concepciones del mundo de las culturas de partida para comprender el sentido. No deben tener la vista puesta sólo en la cultura de llegada para traducir ese sentido. Los traductores pueden ser fieles a los sentidos contradictorios, liminales, subversivos, recalcitrantes en las lenguas de partida; pueden proteger esos significados híbridos también, ya que su opacidad

a los sentidos dominantes es una de sus cualidades y de sus funciones principales, y uno de los medios de supervivencia de los hablantes de las lenguas híbridas.

Para concluir propongo tres ejemplos sobre traducción y antropología y traducción antropológica de mi propia experiencia etnográfica. El primero tiene que ver con la traducción de términos aymara como *ajayu*, *chuyma*, *lluqu*; el segundo, con mi todavía escasa experiencia de traductor de ciencias sociales³; el tercero, con un puño en la cara a los esencialismos culturales y lingüísticos, la novela *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*, de la antropóloga y escritora inglesa Alison Spedding (2004).

Primer ejemplo: los términos *ajayu*, *lluqu*, *chuyma*, tienen que ver con la idea de persona en el mundo aymara, más exactamente con los componentes internos que determinan a un individuo. A complicar las cosas, algunos de ellos son compartidos por seres que, en la ontología naturalista (Descola, 2012[2005]) se consideran inertes, como las piedras, las papas, los cerros. Las poblaciones andinas conciben la interioridad de la persona como constituida por algunas “sombras”, cuyo número puede depender del lugar e incluso del interlocutor/a. En Ancasaya y Alpacollo, donde hago investigación etnográfica, generalmente se dice que son alrededor de tres; está el *animu*, el *ajayu*, y el *chuyma*. Si se escapa el *animu*, como consecuencia de algún susto o decepción sentimental, no pasa nada; la persona se enferma y el *yatiri* (del verbo aymara “yatichaña”, enseñar, más el sufijo *-iri* que denota acción activa) o cualquier persona que sabe “llamar” lo hace y todo se resuelve. Si se escapa el *ajayu*, al contrario, la situación se

3. Para profundizar este género de traducción, véase Wallerstein (1981) y Price (2010[2008]).

hace más seria, y es necesario intervenir pronto, para que un especialista lo haga regresar sino la persona puede morir. Se entiende que no se puede traducir este concepto de la interioridad como *alma*, y aún más ya que en aymara el préstamo *alma* se refiere a los muertos. *Chuyma* me ha sido traducido como “lo que está en el interior” por algunos, por otros como “corazón” y por otros aún como “pulmones”. Desenredar este lío no es fácil. Pero *lluqu* es el músculo, el corazón mismo; *chuyma* es el sentimiento, asociado al corazón y, por analogía a la interioridad, un concepto que reenvía a la humanidad. Ahora bien, los cerros tienen *ajayu* y las papas *chuyma*. Se trata de ontologías diferentes que, aún más, ponen en entredicho la idea occidental como parámetro a partir del cual entender, medir y construir el mundo.

Segundo ejemplo: viene de una traducción de tres páginas, *Notas de etnografía aymara* de Alfred Métraux (2016[1954]), publicada en *ANUAC*, una revista de antropología italiana. Traduje el texto del francés al español y también al italiano. Lo que es paradójico es que me creó más problemas traducir al italiano, mi lengua, que al español, una lengua que sí hablo pero que no conozco tan bien como si fuera mi lengua materna. El problema era terminológico. Métraux, en original escribió “*Indien*” y “*métis*”, y en español no tuve dudas en traducirlos respectivamente como “*indio*” y “*mestizo*”. Además, guardaba el sentido que Métraux le atribuía en los años 50, cuando todavía “indio” era –mucho más que ahora– la manera corriente de referirse a una gran mayoría en Perú y Bolivia. En italiano, no me lo pensé ni un momento, y traduje los términos como “*indio*” y “*mestizo*”, marcados gráficamente con cursiva. Filippo Zerilli, director de la revista, no me obligó a cambiar el término, pero sí en pensar en la tradición traductiva del término “*Indien*” en los años 50 en Italia. Esto presupuso para mí un replanteamiento. Hablé con Riccardo

Badini⁴ que me aconsejó investigar sobre la tradición traductiva de Métraux en Italia advirtiéndome de la potencial confusión que la traducción como “*indiano*” suponía en la actualidad, ya que ahora “*indiani*” son conocidos más bien los “piel rojas” de Norteamérica e “*indio*” se entiende –sin quizás la carga despectiva y la historia que acompaña la palabra– a los nativos de Hispanoamérica. Al final, me encontré con que las escasas traducciones coevas de Métraux al italiano, utilizaban “*indiano*” y “*meticcio*”, y por tanto elegí esta opción cuestionable y criticable, pero absolutamente pensada y ponderada a la luz de la historia del término en la tradición de la lengua de llegada y del contexto histórico al que se refería. Sin embargo, entiendo la lección de Benjamin acerca del pan, que yo traslado a los árboles. Si digo *quqa*, *albero*, *árbol*, *tree*, *arbre*, es a eso que me refiero, a un árbol, pero estoy consciente de que un aymara, un sardo, un andaluz, un irlandés y un martinicano, piensan en ello de una forma distinta. Lo dice mejor que yo Alejo Carpentier:

La palabra *pino* basta para mostrarnos el pino; la palabra *palmera* basta para definir, pintar, mostrar, la palmera. Pero la palabra *ceiba* –nombre de un árbol americano al que los negros cubanos llaman “la madre de los árboles”– no basta para que las gentes de otras latitudes vean el aspecto de la columna rostral de ese árbol gigantesco, adusto y solitario (Carpentier, citado en Campa 1987[1982]:108).

Tercer ejemplo: comienza con este diálogo entre Fortunata y Satuka, tomado de *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*:

-
4. Profesor de Lengua y Literatura Hispánica y Profesor Honorario de la Universidad Ricardo Palma de Lima. Fue miembro de la Escuela de Doctorado en Estudios Filológicos y Literarios en Cagliari. Se ocupa de la traducción poética y las interacciones entre culturas nativas de América y la lengua española y la cultura.

«Entonces aceptas.»

«Sí. Pero si he de ir *on the wagon*, entonces he de *tie one on* ahora ¿ya? ¡Salud!»

Satuka me miró. He dicho «Perdóname, pero si has de estar sin tomar, creo que es mejor que empieces desde ahora. ¿Estás *on line* aquí?»

«No.»

«¿Por qué?»

«Para evitar la nostalgia. Esto es un lugar tradicionalista, nadie no está *on line*. Los modernistas están abajo en Sorata.»

«Ukatx q'ipixarusim, Surat sarañan jichhakiw. Nos están pidiendo la respuesta urgente desde hace un mes,» he dicho.

«Que viva la nostalgia, [*sic*]» dijo Satuka. «¿Vámonos?» (Spedding, 2004:146).

En orden de aparición, español, inglés y aymara. En la novela, ambientada en un mundo futuro alrededor de 2080, Satuka, la protagonista, es una navegadora espacial aymara, terrorista, feminista, que habla aymara, español andino, inglés y también un poco de “*trade japanese*”. Si tuviera que traducir un fragmento, o toda la novela, pongamos al italiano, procuraríamos preservar el sentido, cómo lo dice y en qué lenguas. Pero, desde un punto de vista analítico, me parece evidente que la autora juega con “sus” lenguas, justamente el inglés, el español andino y el aymara y, además, que usa esas lenguas para mostrar etnográficamente –es antropóloga– una vivencia cotidiana del lenguaje andino –español y aymara– hablado por personas que –excepto los lingüistas intransigentes y puristas– están poco preocupados de separar en su cotidianidad y científicamente las lenguas que manejan, como si fuera el confín entre México y Estados Unidos, al menos en los sueños prohibidos del presidente Trump.

Traducir es una forma hermosa de conocer, de dejar detrás prejuicios, de acercarse a otros seres humanos que piensan el mundo, y en el mundo, de otras formas, y que no por eso son menos válidas. Traducir es política, es resistencia a la uniformidad lingüística, cultural, sociológica, ontológica. Traducir es contribuir en un mundo que, por suerte, puede ser visto, interpretado y vivido de muchas formas.

Bibliografía

ASAD, T.

1991 “El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica”. En: G. Marcus & J. Clifford (Eds.) (J. L. Moreno-Ruíz, Trad.), *Retóricas de la antropología* (pp. 205-234). Madrid: Ed. Júcar [ed. or. 1986. *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*. En G. Marcus & J. Clifford (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 141-164). Berkeley: University of California Press].

BENJAMIN, W.

1996 [1923] “La tarea del traductor”. En: D. López García (Ed.), H. C. Hagedorn (Trans.), *Teorías de la traducción. Antología de textos* (pp. 335-347). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

BRIONES, C.

2007 “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. En: Revista Virtual colombiana *Tabula Rasa*, 6, 55-83.

BRUBAKER, R., & COOPER, F.

2001 “Más allá de 'Identidad'”. En: Revista virtual argentina *Apuntes de Investigación del CECyP*, 7, 1-66.

CAMPRA, R.
1987 [1982] *América Latina, la identidad y la máscara*. Madrid:
Siglo XXI [de. or. 1982. *America Latina, l'identità e la mas-
chera*. Roma: Editori Riuniti].

DESCOLA, P.
2012 *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons, trad.). Buenos
Aires: Amorrortu [ed. or. 2005. *Par-delà nature et cul-
ture*. Paris: Éditions Gallimard].

FANON, F.
1983 *Los condenados de la tierra* (J. Campos, trad.). México:
Fondo de Cultura Económica [ed. or. 1961. *Les damnés de
la terre*. Paris: François Maspero].

GARCÍA MÁRQUEZ, G.
2007 [1967] *Cien años de soledad*. México: Editorial Diana.

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca
1800 [1617] *Historia general del Perú, ó Comentarios Reales de
los Incas*, tomo V. Madrid: Imprenta de Villalpando.

GEERTZ, C.
1997 *El antropólogo como autor*. (A. Cardín, trad.). Barcelona:
Paidós [ed. or. 1988. *Works and Lives. The Anthropolo-
gist as Author*. Stanford: Stanford University Press].

LIENHARDT, G.
1953 “Modes of Thought in Primitive Society”. En: *Blackfriars*,
34(399), 269-278.

MALINOWSKI, B.
1986 *Los argonautas del Pacífico occidental*. (A. J. Desmots,
Trad.). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini [ed. or
1992. *Argonauts of the Western Pacific*. London:
Routledge & Kegan Paul].

MEAD, M.

1939 “Native Languages as Fieldwork Tools”. *American Anthropologist*, 41(2), 189-205.

MÉTRAUX, A.

2016 [1954] “Notas de etnografías aymara” (D. Branca, Trad.). En: *ANUAC*, 5(2), 69-78 [ed. or. 1954. *Notes de ethnographie aymara. Journal de la Société des Américanistes*, 43(1), 225-228].

1936 Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas (suite). *Journal de la Société des Américanistes*, 28(2), 337-394.

1935 “Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui (Bolivie)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 27(1), 75-110.

PRICE, J.

2010 [2008] “La traducción de las ciencias sociales. Utopismos bueno y malo confrontados” (S. T. Benítez, trad.). En: *Mutatis Mutandis*, 3(1), 152-173 [ed. or. 2008. Translating Social Sciences. Good versus bad Utopianism. *Target*, 20(2), 348-364].

2007 [2000] “Lenguas híbridadas, traducción y desafíos poscoloniales” (M. Pulido y M. C. Guzmán, trads). En: *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 12(18), 61-93 [ed. or. 2000. Hybrid Languages, Translation, and Post-Colonial Challenges. In Translation Perspectives XI. SUNY- Binghamton/CRIT, 23-50].

RESTREPO, E.

2006 “Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. En: *Jangwa Pana*, 5, 24-35.

RUBEL, P. G. & ROSMAN, A.

2003 “Introduction: Translation and Anthropology”. In P. G.

Rubel y A. Rosman (Eds.), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology* (pp. 1-22). Oxford/New York: Berg.

SANCHO DE LA HOZ, P.

1866 [1533-1534] Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión. En: J. García Icazbalceta (Ed.) *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (pp. 309-423). México: Imprenta Particular del Autor.

SPEDDING, A.

2004 *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*. La Paz: Editorial Mama Huaco.

TSCHOPIK, H.

1948 "Aymara Texts: Lupaca Dialect". En: *International Journal of American Linguistics*, 14(2), 108-114.

VIEZZER, M.

1977 "Si me permiten hablar": testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Madrid: Siglo XXI Eds.

WALLERSTEIN, I.

1981 "Concepts in the social sciences: Problems of translation". En: M. Gaddis-Rose, (Ed.), *Translation spectrum: Essays in theory and practice* (pp. 88-98). Albany: State University of New York Press.



CONVERSACIÓN CON FIDEL TUBINO

(Puno, noviembre de 2015)

Fidel Tubino, filósofo y conocido intelectual que aborda el tema de interculturalidad, docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, estuvo en Puno para un congreso de Filosofía y aceptó cordialmente la invitación para conversar con el grupo. Compartimos con nuestros lectores el resultado de esta refrescante tertulia.

Quisiéramos empezar conversando sobre ciudadanía y allí el tema sería ¿cómo sería viable la ciudadanía intercultural en una sociedad compleja y conflictiva como la peruana?

Cuando se habla de ciudadanía se está hablando de pertenencia a una comunidad política que implica el ejercicio de derechos y al mismo tiempo una serie de obligaciones y responsabilidades, eso es lo elemental. Jurídicamente cuando una persona accede a la ciudadanía recibe un documento de identidad y al mismo tiempo accede a una serie de derechos (trabajar, hacer gestiones, al debido proceso, etc., etc.) y obligaciones (es contribuyente, puede representar, etc.). El problema que hay en muchas sociedades multiculturales es que el acceso a la ciudadanía no te asegura el acceso a oportunidades objetivas para ejercer aquellos derechos que te corresponden por Ley; por ejemplo, todas las personas cuando acceden a la ciudadanía en términos jurídicos, acceden al derecho al debido proceso. Sin embargo, existe un caso emblemático, el de un nativo Bora, me parece, que fué condenado a muchos años de prisión por el delito de violación y lo único que él sabía decir en castellano era “conforme”, después no hablaba. Nunca entendió lo que estaba sucediendo. Eso es injusto. Por Ley tiene derecho a que en un juicio de esta naturaleza tenga un traductor oficial. Pero esta ley no se cumplió en su caso y no se cumple en la mayoría de los casos.

—Además lo dice la Constitución...

La Constitución y todas las leyes; sin embargo, no ha tenido la oportunidad. No basta con que esté en la Ley para que la ciudadanía esté garantizada; una ciudadanía real, no sólo legal, implica que además de que esté garantizado legalmente exista la oportunidad objetiva de que la pueda ejercer y las oportunidades se tie-

nen que crear porque, en nuestro país, todos aquellos que son estigmatizados por tener una lengua materna que no es el español, sobretodo de las zonas rurales alejadas en donde existen personas, en su gran mayoría mujeres, que hablan su lengua materna de manera fluida pero un castellano muy incipiente. Conforme se van acercando a la ciudad, el asunto va variando aunque no necesariamente. En esos casos, creo que es importante que existan derechos especiales para grupos que no tienen sus derechos fundamentales garantizados en la práctica.

Hasta allí termina lo que Wim Kimlika llama ciudadanías diferenciadas; sin embargo, quién te garantiza que existiendo estas leyes, las oportunidades objetivas existan; no hay garantía y no la hay entre otras razones porque en nuestro país hemos heredado una fractura identitaria muy fuerte que no ha sido superada por el mestizaje; Jorge Basadre señala eso, y Carlos Iván Degregori decía que la fractura identitaria se remonta a la Colonia cuando en la legislación colonial se hacía la diferencia entre la república de indios y la república de españoles, con legislaciones distintas –habían legalmente ciudadanos de primera y de segunda–; ahora legalmente no lo hay pero en la práctica sí. El mestizaje te dicen es de “todas las sangres”, todos somos iguales, ¡mentira no es verdad!; entonces, mientras no atacemos el fondo de la cuestión y pensemos que los problemas se solucionan dando leyes y más leyes, esta injusticia se va seguir reproduciendo y habrán más personas que no puedan ejercer su derecho al debido proceso entre otros, p. ej. a la educación de calidad, pertinente...

–Si la ciudadanía es la pertenencia a una comunidad política, podemos inferir que una comunidad campesina o una comunidad nativa, indígena, son comunidades políticas y que configurarían ciudadanía sus propios deberes y derechos y que en un Estado plural

supuestamente tendrían que ser incorporados para ser reconocidos; p. ej. peruanos de nacimiento pero también aymaras... ¿podría ser?

Pienso que es un tema bien importante. La pertenencia a una comunidad política nacional no tiene por qué implicar la renuncia a la pertenencia a una comunidad cultural de origen; no tendría que ser que porque uno es peruano, lo otro es por decir un lastre, pero así te lo hacen sentir, aunque los aymaras tienen una autoestima cultural muy sólida, pero también son conscientes que cuando van a la ciudad, se van a la capital, su procedencia étnica es vista por los otros ciudadanos no como un signo de equidad sino como una desventaja, a la hora de buscar trabajo p. ej. Hay una experiencia que ha hecho la Universidad del Pacífico creo, ellos enviaban las hojas de vida de dos personas, una con apellido quechua y otra con un apellido castizo o extranjero, con las mismas cualificaciones, los mismos estudios superiores, doctorados en universidades de EEUU, se cuidaban que fueran equitativos, ¿cuántas veces llamaban a los dos?, de 30 veces creo que solamente 3 veces, porque sólo llamaban al que tenía el apellido castizo o extranjero, al otro simplemente no lo llamaban; puedes tener las mejores cualificaciones pero la expresión de tu ascendencia ya te estaba marcando una desventaja laboral absolutamente injustificada, y eso sucede en el Perú. En una sociedad intercultural no podría ni debería pasar y el Estado tendría que primero tomar medidas tanto preventivas para que eso no suceda (educación pertinente, intercultural para todos; es decir, algo muy grande) pero también medidas punitivas cuando eso sucede; pero nada de eso hay, hasta donde sé. Ahí hay todo un tema.

Ahora, para que las cosas cambien es importante que estos problemas, que son problemas profundos, graves, que tiene el país,

sean puestos en la agenda pública. El movimiento feminista tuvo una estrategia que es muy interesante, que la llaman “advocaci” que lo traducen como “hacer incidencia” que no es “hacer lobby”, es otra cosa, es colocar en la agenda pública un tema que está invisibilizado. Las feministas han logrado colocar en la agenda pública problemas como el feminicidio o la violencia doméstica, temas que no estaban. El primer paso dentro de una democracia es colocar estos problemas en la agenda pública, no solo que queden en los libros de la academia sino que pasen a la agenda pública; es toda una estrategia política la que tiene que ver con medios de comunicación, redes sociales, antihegemónicas, etc., y que pida aparecer en los diarios sabiendo que estás yendo contra la corriente, porque no es fácil. Ese es un primer paso. El segundo paso es –un poco siguiendo el modelo de las feministas– hacer que la opinión pública presione y se aprueben leyes pero hay que tener conciencia que el problema no está aun resuelto, lo que se ha logrado es que la lucha por el reconocimiento de los derechos que se les están negando a esas personas injustamente sea legal, lo que sigue es exigir que se cumpla esto, que se cumpla lo otro... pero no se puede quedar en que salió la ley... y ya ganamos, ¡mentira! Simplemente le has dado legalidad a tu lucha, pero tienes que continuarla. P. ej. en cuántos municipios provinciales se declara los idiomas nativos como lenguas oficiales de la región ¿qué implica eso?, que sea oficial; es decir, que a la hora que va una persona a demandar un servicio público pueda ser atendida en castellano o en su lengua, pero no sólo en una lengua, que la documentación pueda estar en dos lenguas, que la educación sea bilingüe intercultural, implica muchas cosas... todo eso es legal ¿pero cuánto de presupuesto se le destina?... ¡¡nada!! Tal vez tenga que ponerse en la agenda pública esta contradicción entre la ley y el hecho que no se cumple... es un camino largo...

— En el manejo político nos quedamos en la reivindicación cuando se tendría que considerar que lo indígena y la diferencia es un derecho, lamentablemente la práctica política queda en lo reivindicativo y creo que es una reproducción de colonialidad porque estás reivindicando que “el padre te reconozca” y no porque tienes derecho, allí se queda y se reproducen los mecanismos coloniales de dominación ¿cómo hacer para que se consideren las diferencias en términos de derechos?

En primer lugar creo que la primera tarea es descolonizar los espacios públicos, porque los espacios públicos políticos y no políticos están colonizados por la lógica del mercado y por la lengua de la cultura hegemónica también. He visto dos tipos de exclusión por razones culturales; hay una exclusión interna y otra externa.

— Sigue siendo una desventaja, p. ej. en mi universidad cuando tenemos estudiantes en el que el 90% son de procedencia rural, ya sean quechuas o aymaras, y empiezan a exponer se nota el miedo de que puedan confundir la e con la i, la o con la u, y las chicas se rían o se burlen, pero si viniera un gringuito y se equivocara decimos “hay que bonito habla ese gringuito” pero como se trata de un Quispe o Turpo, sí nos burlamos o nos reímos, no queremos ni siquiera trabajar con ellos en grupo, aquí la discriminación es más fuerte cuando es una discriminación de su propia gente... es discriminación interna...

Cuando estuvimos trabajando con la San Cristóbal de Huamanga vimos ese proceso; de cómo las chicas y chicos que venían de las zonas rurales y estaban en la universidad padecían la dis-

criminación de los que eran huamanguinos que también eran de origen quechua pero 'motoseaban' de otra manera; hubo un caso de un chico que llegó al extremo de orinarse delante de todo el mundo al exponer frente a un profesor que le decía que tenía que masticar piedras para dejar de 'motosear', ¡¡¡algo inhumano!!!

– Hasta el término ciudadanía está ya desgastado como que está emparentado con la crisis del Estado moderno; es decir, ¿valdría la pena seguir peleando por una ciudadanía?

Bueno, es como decir ¿valdría la pena seguir luchando por acceder a derechos? Creo que no se puede claudicar en eso...

– Pero es que un aymara mayormente no siente la ciudadanía, no hay ciudadanía para él...

Justamente porque no hay, hay que ver cómo hacer para que exista...

– En realidad la ciudadanía para mucha gente indígena sólo le sirve para pagar las multas por no votar; porque no tiene sueldo, no utiliza el banco, no utiliza servicios públicos, etc., aunque en los últimos años les sirve para acceder a los programas sociales...

Si pues, así es...

– Es que históricamente el Estado ha estado ausente y ahora sí existe un fuerte potencial, hay elementos que pueden ayudar a fortalecer ese derecho de ciudadanía, exigir ese reconocimiento de ciudadanía intercultural como tal...

En el caso que se menciona, diría que es tal la exclusión de la ciudadanía que la persona no reconoce que le sirve, no le abre a la posibilidad de ejercer ningún derecho... entonces ¿quién está mal allí?... ¡el Estado!

—Y si reclaman derechos, reclaman los suyos, los ancestrales, los originarios y no los que inculca el sistema, el hegemón ...

Es que no se puede pensar que un derecho sustituye al otro, p. ej. el derecho a ser atendido de una manera culturalmente pertinente por la salud pública, que te ponga en una posta y que vaya un sujeto que te insulta, que te diga que todo lo que tu digas es incivilizado y que tu medicina propia no tiene ningún valor y que es pura superstición, no, no puedes enviar gente así ... estamos hablando de muchas cosas que hay pero que tenemos que tratar de cambiar, no cansarnos de luchar para que esas cosas ya no existan...

—Pero, p. ej. cuando hablamos de educación ¿Qué profesores van a las comunidades campesinas?... van profesores que no hablan quechua o aymara, solamente hablan castellano y cuando empiezan a impartir sus clases lo primero que les dicen es “para qué te sirve tu idioma; cuando vayas a la universidad, si llegas, no te van a enseñar ni en quechua ni en aymara, entonces para qué te sirve, ¡¡olvídate!!”, a partir de eso se va construyendo también ciudadanía...

Sí. Una vez en Andahuaylas estábamos haciendo unos talleres con profesores de la universidad y había uno que callado escuchaba y después de un buen rato levantó la mano y contó una experiencia que él había tenido cuando era niño; en el colegio en

el que había estudiado, cercano a Andahuaylas, les prohibían hablar quechua incluso en los recreos; una vez lo descubrieron y el castigo era colocarle una quijada de burro y se la amarraban para que todos se rían de él. Habrían pasado cincuenta años y ese señor mostraba la humillación sufrida cuando la narraba y la seguía sintiendo muy, muy intensamente; es posible que eso siga sucediendo en el país ¿Renunciamos nosotros a hacer algo frente a eso?

—Hice una investigación sobre la identidad lingüística y la valoración lingüística de los estudiantes en la universidad. Hablo quechua y conversaba con los estudiantes; había una chica que decía “yo hablaba aymara, mi mamá y mi papá lo hablan, pero tanta ha sido la humillación que he sentido cuando he ido a la escuela que en mi casa con mis hermanitos hablamos castellano, ellos hablan en las dos lenguas pero yo nunca más quiero hablar aymara, me he olvidado, entiendo todo, pero no quiero hablar, no quiero hablar!”, esa expresión de ¡no quiero! con tanto énfasis, tanto dolor, me golpeó mucho...

¿Qué edad tenía?

—La chica tiene 22-23 años, es estudiante universitaria, creo que si los profesores no tuvieran reparos en hablar en su lengua materna para los alumnos resultaría un ali-
ciente...

—Tengo una esperanza... que está basada en que la matriz cultural andina es funcional y contextual y sabiendo que ahora se valora, se reconoce, que hay otros tiempos, que ahora que su idioma es importante,

lo recuperen, no está del todo perdido, inclusive en Lima con la gente de Unicachi que ha creado una escuela para que sus hijos puedan hablar aymara...

—Quiero volver... cuando hablamos de ciudadanía estamos hablando de un concepto muy hegemónico, dominante también, y que pretende ser intercultural; me parece bien que la ciudadanía tenga ese resquicio intercultural pero, no vemos que cuando hablamos de intercultural estamos reconociendo que hay tipos de ciudadanía. Hay veces que la ciudadanía, esa promovida desde el Estado, hace que la comunidad deje de lado su propia ciudadanía, su construcción de ser *jaje o runa*, se va despojando muchas veces del rol que tiene en la comunidad y se va alineando más al concepto de ciudadanía que se maneja en la ciudad y con el tiempo, creo yo, va a generar otra vez una pérdida, porque desde el Estado no se fortalece a la comunidad en cuanto a su propia identidad como tal...

Es que la manera de fortalecer identidades dañadas, que llegan al grado de automenospreciarse, es complicada ¿cómo haces para arrancar ese automenosprecio?, es inhumano, esas personas están teniendo una relación muy cruel consigo mismo y eso es un problema muy serio; no van a poder explayar toda su capacidad de ser, de saber, si tiene todo ese menosprecio dentro; mientras eso exista entonces la ciudadanía es algo totalmente lejano. Creo que hay todo un trabajo de recuperar autoestima, más que la revitalización del aprecio que las personas tienen derecho de sentir por su lengua materna, por su cultura; esa es la condición para que pueda sentirse sujeto de derecho, sujeto digno, que pueda respetar la dignidad del otro, sin eso no hay convivencia posible...

—Me hace recordar lo que sucede en Arequipa. Lo que consideramos como digno, como aprecio, como autoestima, desde una cultura que gira en torno al ser, es diferente a lo que consideran los “otros culturales” como autoestima... el caso de Arequipa es patético: en una clínica en donde los médicos arequipeños que se jubilan están siendo reemplazados por otros médicos que tienen evidentemente un origen puneño o andino, pero que en busca de aceptación con mucha facilidad se cambian el apellido...

Eso lo escuché en la universidad San Agustín. Una profesora había notado el fenómeno por su recurrencia. Por eso digo que el problema de la interculturalidad se tiene que atacar por los dos lados, de qué sirve que tratemos de luchar para que las personas no se auto-menosprecien si no estás atacando al que menosprecia, hay que trabajar interculturalidad con él también; el problema que aparece es el de una relación enferma que se repite sistemáticamente y no en los pueblos rurales sino fundamentalmente en espacios urbanos... la educación intercultural tendría que implementarse aquí, sino lo que estaríamos haciendo es reproducir lo de “república de indios y república de españoles”... hay que tener en cuenta que cuando la humillación es sistemática, genera daños identitarios estructurales. Esa es precisamente la diferencia entre las políticas multiculturales que se limitan únicamente a los grupos excluidos y las interculturales que tienen que atacar por los dos lados, pero en nuestro país cuando se habla de educación intercultural, todavía se está hablando de educación multicultural...

Y de aculturación en realidad... justamente, hablando de interculturalidad en algunos trabajos suyos, distingue entre la funcional y la crítica, ¿qué diferencia habría con la interculturalidad liberadora?

Les voy a contar como se me ocurrió esa diferencia. Me encuentro un día con Lucy Trapnell, educadora y antropóloga que ha dedicado casi toda su vida a la educación intercultural bilingüe en la Amazonía; me dice que está en Huancavelica haciendo una consultoría en EIB y me cuenta que está sorprendida porque en la parte amazónica al hablar de educación intercultural bilingüe, la gente lo siente como un derecho, pero en Huancavelica la gente me pregunta ¿tus hijos, qué educación reciben? ¿están estudiando quechua o están estudiando inglés?, ¿qué están estudiando como segunda lengua?, nosotros queremos que nuestros hijos tengan una educación no diferente sino igual a la que tienen tus hijos, no vengan acá con el perogrullo de la educación bilingüe intercultural, esas son estrategias de sometimiento. Me desarmaron con una reacción totalmente negativa...

Tratando de entender esa reacción, pregunté a un colega qué opinaba y me dio una explicación que me pareció muy cuerda porque él ha vivido muchos años en Ayacucho; para él, la presencia del Estado colonial ha sido muy fuerte en los Andes, en la Amazonía no tanto porque con las justas entraban los misioneros o gente de pocos escrúpulos, pero en la parte andina no y luego el Estado republicano fue igual o peor todavía porque su presencia aun hoy, es mínima a niveles de educación, salud, etc., la diferenciación de la parte andina siempre la pondrán para abajo y si vienes y le dices que tiene derecho a una educación diferente, la persona entenderá esa “diferente” como menos y entonces no querrá que lo diferencien: “yo quiero lo mismo, igual”. La colonialidad es también mental, es lo que queda y parte de eso es ese rechazo. En parte tienen razón porque la educación intercultural bilingüe que imparte el Estado es muy funcional a la reproducción del *status quo* porque a estos chicos se les da una EIB en primaria y después cuando va a secundaria van a la EBR y van a

estar en desventaja ya que los otros han recibido una primaria de EBR, entonces ¿de qué les sirve haber aprendido la lecto-escritura en su lengua materna cuando de primaria para adelante ya no les sirve?... eso no es la solución al problema, hay que ver la manera de hacer las cosas diferente; hay que empezar con una crítica a lo que está pasando, incluso cuando se hace educación intercultural hay que diferenciar entre una interculturalidad que es funcional y que no se cuestiona y una interculturalidad que da una lectura crítica de la realidad y a partir de ello propone una interculturalidad no solo para las zonas rurales sino también para las urbanas, una interculturalidad para todos que permita que esta relación enferma se quiebre, por allí lo vi...

—Hablando de lo que significa la interculturalidad bilingüe... EIB... y es el aspecto de la lengua ¿qué pasa cuando la gente migra? Por ejemplo cuando migra a Lima y allí se repite la situación porque en los colegios qué enseñan... el choque es fuerte porque el migrante tiene que comenzar a pensar en un idioma que nunca fue el suyo y no solo pensar, es construir ideas...

Formas de racionamiento... y eso no se está tomando en cuenta en el programa de Beca 18, ese es un problema porque se están dando muchas becas pero sólo interesa cuántos hay pero no se piensa en cuántos van a egresar y cuántos de todos estos van a titularse... la asimetría es grande y entonces se tendría que diseñar una oficina, y darle recursos, para que haya profesores, tutores, que acompañen en el proceso de nivelación de los estudiantes que llegan con desventajas porque de lo contrario comenzarán a desertar, cosa que ha empezado ya...

—Creo que el problema es aún más profundo, la matriz cultural oficial p. ej. separa sujeto de objeto y es condi-

ción para abstraer lo que permite producir conocimiento (a pesar que nunca se mueva de su escritorio); en otras culturas todos son sujetos y la abstracción probablemente se da en otra dinámica, entonces ¿cómo produce conocimiento?... es algo que tendríamos que trabajar para...

El conocimiento que se produce a partir de la no separación de sujeto y objeto es conocimiento que no se estructura analíticamente, sino analógicamente... y lamentablemente en ninguna universidad, o sistema educativo se reconoce, ni se legitima o se produce, no se investiga, no se trabaja, la pregunta es por qué... las universidades, p. ej. la UNSAC, la de Huamanga, la UNA también, han absorbido toda esa “deformación” que hace que el mundo académico se dé aislado de su contexto... cómo se puede entender que en un salón de clases donde el profesor cuando se toma dos copas empieza a hablar en quechua, ese profesor cuando un alumno 'motosea', se burla de él... ¿qué está pasando ahí? ... respecto a la universidad, en América Latina hay dos posibilidades: por un lado, la universidad intercultural que en México han logrado más desarrollo, la más interesante es la de Veracruz, pero también tiene mucha oposición y tienen el problema de que son universidades en donde el 80-90% vienen de zonas rurales, es como acá, –pero nadie quiere regresar luego al campo entonces la educación rural sufre más en términos de calidad que la educación urbana en términos macros–, han creado un primer año como de nivelación en ciertas materias y después tienen como especialidades desarrollo sustentable, comunicación intercultural, educación creo y todas tienen un instituto de investigación de lenguas y culturas que se suponen nutren los contenidos de los cursos... es muy interesante... La otra alternativa, que no es excluyente, es que algunas universidades se pueden

convertir en técnicas, separada de las universidades tradicionales, ¡no es la voz!, estas se tienen que interculturalizar; es difícil, hay más resistencia pero no hay que simplemente conformarse con reproducir otra vez la dualidad entre república de indios y república de españoles porque esa fisura hace ver claramente cómo le hacemos...

— Es que si no se la reconoce tampoco se la puede incorporar o no se puede buscar el diálogo...

De lo que debemos ser conscientes es que es un problema estructural e histórico que tiene muchos hilos, que estamos frente a una problemática muy grande, que no se va a resolver de la noche a la mañana y que es ir contra la corriente...

En ese libro “Hermenéutica en diálogo” se plantea la figura de la hermenéutica diatópica, lo que nos quedó poco claro es la manera de operativizarla y aprovechando tu presencia ¿Cómo podríamos hacerle?

Creo que ustedes lo están haciendo, para empezar la están haciendo sin haberla quizá tematizado como tal pero por lo que escucho, lo están haciendo; el hecho de reconocer lo otro, que es valioso, que es importante, que tiene que ser reconocido, etc., ustedes no están completamente encapsulados en lo occidental por decirlo de alguna manera, sino hay una apertura desde el lenguaje, desde las categorías que tenemos pero con mucha flexibilidad hacia aquello con lo que ustedes conviven, pero tampoco podemos dejar de hablar de matrices, no podemos dejar de hablar de culturas, que son conceptos que los usamos en la medida que nos sirven para poder entender y poner un pie en el otro lado y que a su vez permiten darnos cuenta que esta perspectiva más occidental en la medida en que se encapsula genera

mucha violencia, violencia epistemológica, simbólica, sí, el encapsulamiento genera violencia; no es que haya una fórmula pero sí creo que ustedes lo están haciendo...

—Creo que sí, cuando has dicho “ustedes lo están haciendo” pensaba en lo que hacíamos como ejercicio autoreflexivo... me acuerdo que parte de lo que trabajamos en el ejercicio, lo hicimos reconociendo que la colonialidad es mental y reconociendo también que la interculturalidad es una actitud, reconocer ambas situaciones en el ejercicio autoreflexivo permite romper la cápsula, volvernos más sensibles al identificar actitudes, acciones de colonialidad y también el interactuar con los demás te hace dar cuenta del carácter de tus propias actitudes...

—Hay algo que aún nos falta trabajar más y es trabajar el sentido de la otra cultura, como diría Zenón Depaz, ese otro “horizonte de sentido” llámese andino o como se le quiera llamar, porque lo que ha hecho hasta ahora es interpretar las vivencias del otro con nuestras propias categorías, legítimamente dicho, pero aún falta hacer el ejercicio de interpretar relativizando nuestra propia cultura para acercarnos al otro en su propio sentido que también es legítimo... nos falta...

—Es que no lo conocemos

—Y no lo podemos exigir tampoco, a veces sentimos la crítica, nos dicen ustedes son *q'aras*, no son indígenas, a lo mucho son “mistis”, les falta...

—el reconocimiento de la comunidad... del sujeto colectivo...

Parte de la hermenéutica diatópica es preguntarse p. ej. qué concepción de justicia está funcionando acá en estos sistemas de administración de justicia y qué concepción de justicia manejan los aymaras...

– **El propio Panikkar dice que los equivalentes homeomórficos no tienen que ser de conceptos, tienen que ser equivalentes de función y de contexto...**

– **El equivalente de justicia ¿no podría ser la armonía?... habría que trabajarlo...**

Lo que escuché es que justicia no es una concepción punitiva sino restaurativa, se parece más a la justicia restaurativa...

– **Lo injusto, o el delito, es la ruptura de un equilibrio; de allí que se necesite restaurar o re-establecer el equilibrio, también en salud, en situaciones cotidianas...**

También en Canadá se da que hay tres elementos, primero reconocer lo que ha sucedido, repararlo y la promesa que eso no va a volver a suceder...

– **En las comunidades, el reproche no es como en el Estado, que sólo es de un sector del Estado; en la comunidad es de la totalidad, entonces es importante el prestigio de la comunidad y la reparación es supervisada por todos... y todos significa también lo no humano... la ética es holística, es hacia la relación...**

– **En esta avalancha de interculturalidad: light, liberal, interculturalidad de todo tipo ¿cómo fortalecer una interculturalidad de abajo?, no sé si decir auténtica, pero que verdaderamente sea interculturalidad por-**

que también hay voces de todo tipo, hasta justicia intercultural pero que viene del poder, en cambio y obviamente sabemos que eso no es la interculturalidad real ni verdadera; entonces, tú que has trabajado en este tema quizá podrías acotar algunas cosas, algunos alcances...

Sobre interculturalidad ¿más allá de los Estados?

—O más acá también... es decir, por ejemplo la de los pueblos originarios, porque hay mucho manoseo sobre el término y ese es otro tema que confunde...

—Hace pocos días el Estado ha aprobado una política de la interculturalidad como transversal a todas las políticas del Estado...

Y cuánto ha destinado para que eso se implemente...

— ¡Ah! ¡Eso es otra cosa! Creo que nada...

Puro discurso... decretos no faltan... Pero volviendo a la pregunta, creo que la gente practica la interculturalidad desde hace mucho tiempo, creo que es una praxis que habría que estudiarla mejor, p. ej. el huayno es una música andina, en el centro el huayno se toca con el saxo que no es un instrumento andino y con la quena que sí lo es, lo combina, o con el violín, o con el arpa y anda a ver cómo tocan; es decir, veo que por un lado la gente se ha apropiado de lo de afuera y lo ha recreado, esa es una asimilación creativa; en el arte se ha dado mucho ese fenómeno. Hay asimilaciones creativas y hay las que conducen al auto menosprecio, entonces no toda asimilación es negativa *a priori*, hay que potenciar las positivas, no es necesario que venga el Estado para decirte cómo son las cosas o cómo deberían ser, creo que la inter-

culturalidad propositiva tendría que enraizarse en estos procesos de asimilación creativa que se han dado al lado de esos otros procesos de afirmación.

– Eso requiere de una cierta capacidad de no ser 100% obediente de lo que viene de afuera y ser capaz de decir a la vez ¿y cómo lo hacemos nosotros mejor?, es actualmente la problemática de todos los procesos que llamamos de formalización de derechos, de certificación, de autorizaciones... todo...

– Hay un proceso que no está suficientemente estudiado creo que es el de resignificación; en este encuentro de instrumentos en el huaylas por ejemplo la participación de la trompeta o del saxo no es que solo se asimila sino que hay casos en los que se resignifica y ese proceso es de ambos lados pero está invisibilizado...

La última pregunta... ¿qué futuro le ves a la interculturalidad?

Mira; en eso, uno avanza unos pasos y luego se tienen que poner estacas para retroceder sólo unos cuantos, y en los procesos que vivimos, sobretodo políticos, aparece así... creo que podría ser una utopía realizable que te da direccionalidad pero todo es aproximativo, cumple una función...

LOS “FALOS” DEL *INCA UYO*: LA REINVENCIÓN DEL PATRIMONIO, ENTRE LA MISTIFICACIÓN Y LA MOFA

Ana Cecilia Carrasco Quintana

Resumen. *El templo del Inca Uyo es un claro ejemplo de cómo se puede construir un discurso de apropiación en torno al patrimonio cultural, dándole características maleables al mismo según lo exijan las demandas del público que una comunidad busca atraer. ¿Cómo se logra dotar de una fama internacional a una construcción arqueológica de menos de 15 m² que resguarda piezas arquitectónicas inconexas entre sí? Más allá de los pocos acercamientos que la historia y la arqueología ha podido desarrollar en el lugar, y de la intervención del Estado en la puesta en valor del sitio arqueológico, actualmente se le reconoce internacionalmente como un templo dedicado a la adoración del “falo” y a la vez como propicio escenario de graciosas fotografías. Este texto intenta analizar los efectos que el uso social podría haber ocasionado en la percepción de los valores patrimoniales de una población y qué posibilidades ello genera en la gestión local del patrimonio.*

Palabras clave: *templo de la fertilidad, Chucuito, políticas de representación, patrimonio cultural, uso social del patrimonio.*

Introducción

El “templo de la fertilidad” en la ciudad de Chucuito, Puno, se ha convertido en las últimas décadas en uno de los destinos turísticos de más fácil acceso para los visitantes a la provincia de Puno. Es también parte del recorrido de algunas agencias de turismo. El nombre con el que oficialmente este sitio arqueológico ha sido catalogado como Patrimonio Cultural de la Nación en el 2009 es *Inca Uyo*. Tal espacio ha sufrido algunas modificaciones desde que se inició el proceso de puesta en valor para fomentar el turismo y, aunque originalmente no tuviera la connotación actual, es ahora conocido como un adoratorio del “falo”, dándosele así la categoría de templo. El sitio en cuestión tiene en torno a él no sólo una corta historia contada por los niños y mujeres que participan de la custodia del lugar, e incluso corroboraciones de sus poderes sobrenaturales por visitantes agradecidos, sino también una serie de fotografías diseminadas por internet, de gente que visita este templo y que participa de las dinámicas que lo hacen popular. Tan sólo digitando en *google eart* “Fertility temple” para ubicar el sitio, nos podemos dar una idea de cuán acuñado está el término y de lo icónico del lugar.

¿Qué puede significar para una población la posesión de un espacio icónico propenso a la mistificación, independientemente de si realmente constituye para ellos un espacio de valor místico?

El visitante y el visitado

Hablemos un poco del turista. El turista es un visitante que sale de su entorno inmediato para entrar a otro completamente nuevo. Es una persona que aprovecha las vacaciones para hacer contacto con otros escenarios, otros paisajes, otros usos y costumbres, que los propios. El perfil de turista tipo explorador, es una

herencia europea que se desencadena en el S. XVI desde los descubrimientos de nuevas tierras hacia el oriente, emprendidas por las naciones europeas (Nowicka, 2008). Incluso podría decirse que, en cierto modo, el contacto entre turista y visitado recrea la llegada del hombre blanco al nuevo mundo. Entre nosotros mismos, como peruanos, la forma de referirnos al “Perú profundo” como destino de viaje, nos lleva a recrear al explorador blanco del S. XVI, trasladando al encuentro de los contextos urbano y rural.

La dinámica actual del turismo no ha perdido el factor de la otredad en su mecanismo, aunque van cambiando ciertos elementos en el intercambio entre turista y visitado. Intervienen factores que se han ido incorporando a lo largo de los años y una reinventada participación de actores, mas no deja de haber un visitante y un visitado en una relación subalterna. El diálogo intercultural no es una búsqueda necesaria en estos intercambios, aunque sí posible; sin embargo, éste no tiene lugar en un escenario de transacciones, no hay un intercambio entre culturas, sino dinero a cambio de una *nueva* experiencia, de la que se tiene alguna referencia, pero que aun así debe mostrarse particular, como corresponde a un descubrimiento. El *descubierto* toma el papel encargado. El *descubridor* pagará por ver.

El visitante y el visitando (turista y poblador) van estableciendo códigos que el residente debe evaluar para asegurarse el generar interés en el viajero. Por tanto, el visitado puede recrearse o recrear su entorno, material y/o inmaterial, lo cual, sea a mediano o largo plazo, conlleva generar nuevos referentes de identidad. “Se trata de la *invención permanente de tradiciones*. Lo importante no es la invención de una expresión cultural sino si ésta es asumida por el grupo como signo de identidad.” (Urrutia, en Ranaboldo, C. y Schejtman A., 2009:10).

La necesidad que surge en los pobladores a nivel nacional, quienes son, en gran medida, los gestores de los espacios turísticos, es la de satisfacer al perfil del visitante y ello, a su vez, busca el beneficio económico que esperan lograr. Se ha cuestionado y repensado ya desde la antropología cuánto esto puede generar una folklorización que refuerce la etnicidad y actúe en detrimento de la valoración de la cultura de los propios pobladores, perdiéndose los referentes locales primigenios cuando las costumbres dejan de tener razón en los conocimientos y consensos internos de los pueblos (Gascón, 2013). Los pobladores, o los encargados de gestionar el desarrollo turístico a nivel local, tienen el poder de regir esta dinámica bajo nuevas y recreadas políticas de representación, de las que la población se hace dueña, que han de regirse según los intereses que primen como importantes para la localidad.

Empoderamiento del discurso

La valoración del patrimonio cultural es, en principio, tarea de cada Nación. Es ella la que regula las leyes con las que se evalúa un bien y la que establece las normas de prevención y conservación, de acuerdo a las normas internacionales. Sin embargo, cuando un espacio no cuenta con la presencia del Estado, dependerá de la valoración que el sitio suponga para una población, el que sea preservado y cuidado.

Fuera del guión que se repite para los visitantes, acerca del poder mágico de los “falos”, podemos visualizar que la población va construyendo su propio discurso sobre los fines y valores del patrimonio. La población posee un bien y tener un discurso sobre ese bien, les confiere poder, fuera de toda oficialidad. Éste, a la vez, se impone por sobre hipótesis que investigadores locales han intentado difundir.

No pertenecer a la oficialidad, a pesar de ser un bien registrado en el 2009 como Patrimonio Cultural de la Nación, se debe a que no es un sitio arqueológico que figure en los libros de historia nacional ni mundial, salvo publicaciones poco difundidas. Casi constituye un terreno vacío, presto a toda manipulación que quiera hacerse sobre él, avalado por una actitud pasiva de las autoridades, incluido el Ministerio de Cultura. PromPerú retiró a Chucuito de su publicidad oficial por las diferentes faltas a la verdad; en principio, por ser éste un espacio recreado y no en situación original o producto de una investigación arqueológica. La razón de esta actitud del Estado podría deberse a los acuerdos internacionales sobre el patrimonio pues, por ejemplo, en la Carta de Venecia (ONU, 1964) se establece la veracidad de la historia en los sitios arqueológicos, como un principio de valoración del patrimonio que las naciones deben defender.

Existe un conflicto, tal vez no consciente, en la población de Chucuito, respecto a su empoderamiento: no sólo es el poder de gestionar el patrimonio sino también de patrimonializarlo, más allá de si reciben o no el beneplácito de PromPerú. Decidir el valor del patrimonio ya no es en este caso una cuestión académica ni científica, ni tiene que ver con políticas de Estado, sino instrumental y práctica, valiéndose de las características estereotipadas de los visitantes, del recurso visual que constituyen los “falos” y de los usos actuales del lugar que son lo único real y concreto. Solo puede sumarle fuerza a una narración inventada el que todos la compartan. Usar como argumento: “eso es lo que se dice” equivale a decir: esa debe ser la verdad.

En entrevistas hechas a las artesanas de la localidad, ellas manifiestan lo que vieron: hubo una excavación. Se recogieron los postes de piedra de las casas; se les llamó “falos”. Pero los “falos” dieron frutos en una localidad donde no podía imaginarse un empo-

rio comercial y se incrementó la venta de trucha y queso frito. Empezó también a dar resultado la venta de artesanías a visitantes y curiosos. Fue exitoso que Chucuito tuviera movimiento comercial los fines de semana. Empezó a dar resultado que cercando el *Inca Uyo* se pudiera cobrar una entrada y que ésta formara parte del tesoro municipal. Empezó a ser cierto que el *Inca Uyo* tenía poder sobrenatural. Llegaron místicos nacionales a explicar a las artesanas cómo funciona el circuito de la energía en el lugar y porque ello les fuera útil, se dispusieron a incorporar tal explicación en sus discursos respecto al sitio¹. Llegaron los testimonios de mujeres, ciertos o inventados. Empezó a ser cierto que el *Inca Uyo* sea el “Templo de la fertilidad”.

Si bien no todos los pobladores son beneficiados con las dinámicas ocasionadas a partir de este sitio arqueológico, puede comprobarse que, aunque no todos compartan la explicación de que desde tiempos inmemoriales fuera usado para la fertilidad, tampoco se animan a desmentir que actualmente lo sea. Pueden declarar sí, que antes no había nada más que paredes de poca altura, que antes esa era una zona de siembra y pastoreo, que en las casas se usaban esas piezas de piedra llamadas “falos”, de estacas para atar el ganado. Una respuesta común obtenida entre personas de mediana edad es: “los antiguos tendrían que hablar” o “tendrías que preguntarle a los más viejitos. Ellos podrían saber”. Es inútil explicar que una interpretación de este tipo la debe dar un investigador usando la ciencia como recurso. Para los pobladores de edad adulta y también para muchos niños, la respuesta debe hallarse entre ellos mismos.

1. Entrevista a artesana local, cuidadora del *Inca Uyo*. 2016.

Valores de intercambio del bien patrimonial

El Perú es un país altamente poseedor de bienes arqueológicos. En los últimos años la puesta en valor de bienes culturales ha permitido dotar a los pobladores de diferentes regiones de un nuevo destino para los turistas. Sin embargo, un bien patrimonial encierra en sí mismo una serie de implicancias mucho mayores que las de esparcimiento.

Los bienes culturales contienen información del pasado, vestigios de desarrollos culturales, tienen el poder de generar memoria y, esto a su vez, de generar un discurso identitario. La generación de un discurso puede ser promovido desde el Estado, desarrollado por la historia, la arqueología, y las ciencias pertinentes, que constituiría el grupo hegemónico que dicta los discursos oficiales. Sin embargo, cuando la gestión de los bienes culturales llega a estar en manos de los pobladores, ellos tienen también la oportunidad de generar un discurso sobre su propio entendimiento, en donde entra en juego sus propias políticas de representación.

Si observamos los sitios arqueológicos emblemáticos del Perú —en donde *Machu Picchu* resulta ser la máxima expresión— podemos ver que uno de los factores que favorece el interés en un sitio arqueológico es su magnificencia en proporciones y características estéticas. Estos sitios, aparte de su magnificencia, tienen también, entre sus atractivos, el pasado mismo al que representan y, aparte de estos dos componentes, destaca un factor que ha favorecido la recurrente llegada de un perfil de turista que toma como destino predilecto al Perú: el turista místico, que tiene predilección por los recintos sagrados. Teniendo estos antecedentes, no es de extrañar que en la percepción de nosotros los peruanos, como poseedores de bienes culturales, se hayan creado

estándares con qué medir el valor de los sitios arqueológicos y –en ciertos casos– de cómo generarles el valor suficiente que los haga atractivos.

Describamos entonces, en qué consiste el recinto del *Inca Uyo*. Es un espacio rectangular de aproximadamente 15 m². Llega apenas a los 2 metros de alto y no tiene ningún tipo de ornamentación en la parte superior. Las paredes son rectas con base ancha y el techo es descubierto. Las paredes tienen, también, un recubrimiento con piedras que le da un aspecto distinto hacia el exterior: formas mucho más regulares que el aspecto de las paredes hacia el interior del recinto. En la zona oriente, la pared está dividida, dejando en medio un ingreso rectangular. El interior y también el rededor, contiene piezas arquitectónicas y arqueológicas que fueron recogidas por gestión del Instituto Nacional de Cultura (INC) hace un par de décadas, según indican los mismos pobladores, desde las casas aledañas y, según indican otros, halladas en la excavación del lugar. Dentro del *Inca Uyo* existe un conjunto de postes de piedra menores a 90 cm de alto. La peculiaridad de un grupo de estos postes, unos diez entre el total, es que tienen una terminación curiosa: el de una semiesfera perfectamente pulida. Otro grupo tiene una especie de protuberancia indefinida y de poco volumen, que está enterrada en el suelo. De esta otra forma asemejan el aspecto de estacas. Todos estos postes han sido colocados en tres hileras de lado norte a sur. Frente al grupo, en un espacio central, se encuentra un poste de mayores proporciones que el resto y que luce, además, una abertura en la mitad superior de la semiesfera. Este poste mayor ha sido asegurado en la base con un vaciado de cemento y restos de piedra labrada. Alrededor del *Inca Uyo* se puede apreciar restos de construcción, como semiarcos, y piezas de tipo incaico, que no tienen continuidad estructural con el recinto. La evidencia conjunta

sugiere que hubo mucha destrucción del aspecto original de esa pequeña ciudad, durante la época virreinal.

El pasado colonial, incaico y preincaico en Chucuito, puede pensarse que fue de mucha importancia ya que se destruyó con esmero, al punto que todos los restos de estructuras, que pueden apreciarse, resultan inconexos entre sí. Realizar una investigación profunda del lugar suena a un sueño ideal e imposible, pues casi todo el territorio ha sido urbanizado y, desde antaño, las tierras tienen poseedores celosos que no hubieran permitido se siga cavando y correr el riesgo de vivir sobre bienes que el Estado se disponga a administrar.

El pánico surgió cuando el Estado reclamó como patrimonio de la nación al *Inca Uyo*, terreno que servía de pastoreo y eventuales siembras, y prosiguió con el recojo de “falos” que no se puede entender claramente con qué fin los poseía la población, antes de saberse que tenían valor patrimonial. Algunos dicen que se usaban como estacas para atar animales. Otros dicen que simplemente se guardaban en las casas, como amuletos, por una cuestión de suerte, otros dicen que los sembraban en el campo para darle energía a la tierra, aunque esto último podría haberse añadido a la memoria local como parte de la argumentación de los poderes del templo.

Podríamos seguir enumerando una serie de factores que hace apasionante investigar la historia de cómo surge el recinto del *Inca uyo*, pero actualmente se lo puede entender como un fenómeno contemporáneo, sujeto a reglas de mercado. Desde que el turismo es una fuente de desarrollo económico, la relación se hace ineludible y termina siendo el producto de la fama y el comercio, lo que finalmente le otorga prestigio a la localidad: es poseedora del templo de la fertilidad, único en su género a lo largo del país.

El que crea y el que recrea

El *Inca Uyo* como espacio místico y pintoresco es una oferta dirigida a turistas y tiene éxito en ese mismo público. Un presupuesto es el morbo que, por supuesto debe ser incitado, porque a primera vista el *Inca uyo* es tan sólo un cementerio de clavos de piedra. El visitante está dispuesto a gozar de una experiencia, sea mística o entretenida. El visitante debe alcanzar algún tipo de satisfacción. En ese sentido, las agencias de turismo junto con los pobladores participantes, han convertido en parte del ritual el “subir al falo” que, literalmente consiste en montarse sobre el poste de mayor tamaño. El visitante contribuye al proceso de recreación. Si su fin no es místico, sino el entretenimiento: se acerca al “falo”, se deja tomar el pelo, hace bromas, se ríe, se toma fotos –en ocasiones bastante obscenas– y publica en las redes sociales que ha visitado el templo de la fertilidad.

La dinámica de la promoción del lugar funciona como por arte de magia. La recreación del *Inca Uyo* como el templo de la fertilidad ha superado a sus pobladores como transmisores de la información –o la desinformación. Los visitantes del templo llegan a Chucuito con la directa intención de verlo; no llegan a él de forma fortuita ni casual. Y, por supuesto, preguntan frecuentemente: “¿dónde queda el templo de la fertilidad?” de modo que no es mucho lo que les queda por decir a las anfitrionas del lugar. Para los interesados más bien en un contacto místico, existe la explicación, difundida por los niños, las artesanas y los guías, de realizar un ritual con hojas de coca y vino. Los guías del perfil “turismo místico” agregan al rito una serie de símbolos y significados que dejan absortos a los clientes en un viaje de conexión a la tierra y hacia los diferentes puntos cardinales, a partir de la ubicación del “falo” mayor.

La concepción que tiene un visitante sobre los pobladores con los que hará la transacción monetaria por la experiencia mística, hace un papel importante respecto a la credulidad o aceptación del guión. Se tiene por presunción que el Ande posee una inmensa cantidad de mitos, creencias, y –cabe también– poderes sobrenaturales. Que exista un templo de la fertilidad en el Perú, con las características de éste, es un caso peculiar que, aislado del análisis de los referentes arqueológicos, no da lugar a sospecha de esta peculiaridad, sino una suma de asombros. El turista místico es un creyente.

Cuando el asombro falle, queda aún la posibilidad de lo anecdótico, que es en fin de cuentas, uno de los elementos más comunes en la experiencia del visitante a este sitio. El *Inca Uyo* es uno de los pocos sitios arqueológicos del Perú en donde los turistas iniciarán el recorrido entre risotadas y lo habrán de terminar de la misma manera.

Es importante anotar que esta transacción de experiencia mística por dinero no conlleva a exponer los rasgos de la cultura local, ni es prioridad de ella darlo a conocer. La variedad de costumbres, ritos, conocimientos, propios de la cultura, quedan velados tras la imagen de ser un pueblo que le rinde culto al “falo”. Esto podría verse como una pérdida, una estafa si se quiere; pero por otro lado, puede también considerarse que la población en Chucuito, en sus aspectos culturales más profundos, no se sujeta a ninguna demanda económica externa. La población entrega al negocio del turismo: el *Inca Uyo*, el *chairo*², la trucha, el queso frito y la artesanía y no le ofrece nada más. Ella guarda para sí misma sus usos, costumbres y creencias.

2. Sopa típica de la región elaborada con chuño (papa deshidrata), *charqui* (carne deshidratada) y verduras. Es parte de la oferta de los restaurantes.

¿Y la ritualidad?

¿Podríamos decir que la población de Chucuito ha relativizado para sí misma el sentido de lo ritual y lo místico? Es curioso que si observamos los propios usos y costumbres del pueblo, vemos efectivamente un alto grado de ritualidad muy vigente entre sus pobladores.

Probablemente Chucuito sea uno de los pocos lugares en el Perú en donde el turismo no es un factor que determine sus motivos de fiesta ni costumbres sociales. En los famosos “doce platos” que cada barrio realiza una vez al año por Semana Santa, se preparan potajes que no son parte del menú común que se ofrece a los turistas –habitualmente sólo se vende trucha y queso frito en los restaurantes como oferta a los visitantes. Tampoco existe una recreación de las ritualidades propias de ésta, ni de otras festividades, como la *Huaccha*³, que requiere de gran presupuesto y recursos, aparte de representaciones escenográficas sobre la torre del campanario para lanzar los *quispiños*⁴. Estas y otras costumbres que se viven en Chucuito, tienen como referente a los pobladores mismos y no se prestan a la promoción turística.

Respecto al *Inca Uyo* en sí mismo, no hay antecedentes entre las costumbres locales antiguas que daten del uso ritual de este recinto. Actualmente, y mientras haya quienes así lo mantengan, es un escenario de importancia los 21 de junio con motivo del año nuevo andino, en donde el recinto pierde la connotación de tem-

-
3. Conmemoración de la llegada de la Virgen de la Asunción al pueblo, cuando éste vivía hambuna. La tradición cuenta que le Virgen se subió a lo alto del campanario y, desde ahí, lanzó el *quispiño*.
 4. Amasado de harina de quinua y agua, al que se le puede dar forma de animales muy pequeños. Puede conservarse por mucho tiempo. Ha sido usado para preservar a la población de hambrunas y para darles vigor en las jornadas de largo trabajo.

plo de la fertilidad y da paso a la celebración del *Inti Raymi*⁵. Su locación es ideal para recibir los primeros rayos del sol que ingresan a la explanada hacia las 6 de la mañana. Esta faceta del lugar es relativamente reciente, pero no ha tenido como germen la promoción turística, sino buscar un espacio conjunto de celebración para la *wilancha*⁶ y la ofrenda a la tierra por el año nuevo andino. Los efectos concretos del *Inca Uyo* como lugar de adoración-recreación-producción económica, varían según la relación del poblador con el lugar. Para algunos niños y jóvenes, se debiera conocer la historia real del lugar y de todo Chucuito. Para otros, la narración que se corrobora es la verdad: el templo da fertilidad si le haces un ritual con vino y coca. Entre la población adulta *lo que se dice* como discurso común es lo que tiene valor de verdad, mientras sea un discurso aprobado por la población mayoritaria. Respecto a los usos rituales, como se hace con todo espacio de negocio y productividad, las artesanas *challan*⁷ el recinto con vino y le ofrecen coca, no por esperar concebir, sino para que la productividad económica continúe. El sitio toma un nuevo valor. Se le debe reverencia, en los códigos que la población le reconoce, según el papel que cumple.

La relacionalidad es ontológica en el sentido andino de la vida y la reciprocidad es uno de sus principios, que además fundamenta los códigos de reverencia hacia la tierra. Aquello que nos da un 'beneficio' es a lo que debemos un 'pago'. Sin embargo, la forma de reciprocidad entre miembros de una comunidad o aillu y la que se concibe hacia el resto —otros que no forman parte de

-
5. Fiesta en honor al sol, realizada los 24 de junio, de origen imperial incaico.
 6. Sacrificio de un auquénido en ceremonia ritual.
 7. Ofrenda realizada para propiciar un buen augurio. Este uso del sitio me fue explicado en una entrevista a una pobladora no artesana, sino bodeguera, de un negocio colindante al *Inca Uyo*.

su *aillu*— tiene distinto sentido. La ayuda desinteresada no es un valor en el mundo andino, sí la reciprocidad. Las relaciones que pueda establecerse con un foráneo conllevan a una reciprocidad regulada, de acuerdo a su funcionalidad, mientras que las relaciones con la comunidad tienen otro orden de sujeción en donde la cohesión contribuye al equilibrio comunitario dentro del grupo y en relación al cosmos (Estermann, 2006).

Si el tipo de reciprocidad entre un *aillu* tiene entre sus fines mantener alianzas para compartir tierras, compartir bienes, compartir trabajo y compartir también las celebraciones en vínculos de familiaridad para asegurar no sólo el beneficio personal sino el de la comunidad y el de la tierra, la relación hacia nuevos espacios que reconfiguran su valor, el *Inca Uyo*, y nuevos actores, como el turista; los principios de reciprocidad habrán de estar sujetos a lo que éstos nuevos elementos traen u ocasionan hacia la comunidad. Por esto no es de extrañar que las artesanas *challan* en el *Inca Uyo* para iniciar sus jornadas de trabajo, ni que les digan, a los turistas, lo que ellos esperan oír, sin que estas “mentiras” les parezcan engaños, ni mucho menos acepten cambiarlas por verdades sustentadas en lo que algún arqueólogo o investigador, que no tenga ninguna relación con la comunidad, pueda decir.

Conclusiones

El del *Inca Uyo* no es un caso aislado en el Perú, respecto a las invenciones, reinvencciones y recreaciones sobre la cultura. En el caso Cusco y sus bienes culturales ampliamente documentados y conocidos, año a año los guías turísticos alimentan su guión respecto a los espacios, a sus usos, funciones y significado cultural, a veces impulsados por un afán reivindicatorio de la cultura, y otras para dotarle de mayor interés comercial al lugar. Sucede

inevitablemente que los guías locales se convierten en gestores del sitio y pueden darle una significancia manipulada, si así se lo proponen.

Podría decirse que el *Inca Uyo* es el caso de un nuevo orden re creador de la experiencia mística, sin mucha conexión con los usos y costumbres locales, en donde se tiene como presupuesto al turista y él se convierte en parte de esta construcción. La mistificación de este lugar se sustenta en las expectativas del visitante y en la respuesta del mismo; las creencias del pueblo pueden recrearse en base a ese fenómeno, pero no en el aspecto fundamental de sus tradiciones. Si a estas alturas existieran políticas que regulen la veracidad sobre los sitios arqueológicos y su difusión, probablemente sería casi imposible quitarle al *Inca Uyo* la etiqueta de “Templo de la fertilidad”, pues la publicidad y la 'virialidad' en internet ha superado toda estrategia de promoción.

Sin duda, dentro del conjunto inmenso de bienes patrimoniales que el Perú posee, el *Inca Uyo* constituye un caso muy peculiar. Dentro de los pocos recursos estéticos y materiales del lugar los pobladores han logrado gestionar la trascendencia del sitio por sobre la fragilidad de su historia y por sobre el sentido común del visitante. De este modo ha pasado de ser un espacio arqueológico apenas estudiado, y de poco registro bibliográfico, es decir, casi inexistente para la arqueología –y para el Perú– en un recinto para la satisfacción de las expectativas de turistas nacionales y extranjeros quienes, en su búsqueda de lo exótico y sorprendente, si no logran hacer una experiencia mística, podrán al menos llevarse como recuerdo una foto hilarante y sugestiva de su paso por el Altiplano.

Bibliografía

ESTERMANN, J.

2006 *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: 2da Ed., ISEAT.

GASCÓN, J.

2005 *Gringos como en sueños*. Lima, Perú: IEP.

RANABOLDO, C. y SCHEJTMAN, A.

2009 *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima, Perú: IEP.

NOWICKA, P.

2008 *Vacaciones en el Paraíso*. España: Oxfam Intermón.

ONU

1964 *Carta de Venecia*. Venecia, Italia. ICOMOS.

ESTADO, PRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN DE LAS ARTESANÍAS EN LA PROVINCIA DE JUJUY, ARGENTINA

Raquel E. García*
Facundo Zamora Quintar**

Resumen. *Abordamos la problemática de la actividad artesanal en la provincia de Jujuy, Argentina, considerando los principales ejes involucrados que actúan interviniendo en el sector de los artesanos. Es el caso del rol del estado, las formas de producción y los espacios de circulación. Nuestro objetivo central consiste en presentar un panorama general acerca de los debates que repercuten y suscitan en torno a procesos patrimoniales, acontecimientos políticos- económicos y socio-culturales en los últimos años en la provincia.*

Palabras Clave: *artesanías, circulación, Estado, identidad, producción.*

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy; e-correo: raqgarc@hotmail.com

** Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy; e-correo: facundozamora@gmail.com

Introducción

En el presente trabajo abordamos la problemática actual de la actividad artesanal en la provincia de Jujuy ubicada en el extremo norte de la Argentina. Nuestro objetivo central consiste en presentar un panorama general acerca de los debates que repercuten y suscitan en torno a procesos patrimoniales, acontecimientos políticos-económicos y socio-culturales en los últimos años en la provincia.

La gran diversidad cultural presente en esta región se manifiesta en las artesanías provenientes de cada una de las zonas geográficas: Puna, Quebrada, Valles y Yungas, que ofrecen la materia prima necesaria para la creación de distintos tipos de productos artesanales.

La Puna comprende los departamentos de Santa Catalina, Yavi, Rinconada y Susques. Se caracteriza por un clima seco y frío con grandes oscilaciones térmicas diarias, en la que predominan los arbustos pequeños y dispersos, propios de una vegetación de semi-desierto. Se destaca la presencia de llamas, guanacos, vicuñas y una ganadería de ganado ovino en menor proporción.

La Quebrada de Humahuaca pertenece a la región, denominada como pre-puna y es un territorio ubicado en el sur de los Andes Centrales, comprende los departamentos de Tumbaya, Tilcara y Humahuaca. Esta región presenta evidencias continuas de más de 10.000 años de ocupación humana, y por ello es un paisaje resultado del trabajo conjunto de la naturaleza y los hombres que la habitaron y la habitan. Las artesanías principales que se fabrican en ambas zonas andinas son los *textiles y alfarería*.

Los Valles ocupan el sector Centro-Sur de la provincia y está conformado por el departamento General Belgrano, Pálpala, El Car-

men y San Antonio. Predomina un clima templado y subtropical serrano. Las artesanías que se destacan corresponden a diversos rubros, entre ellos *la alfarería (utilitarios), filigrana, trabajos en cuero y derivados, luthería¹, orfebrería, talla y grabado en piedra.*

La zona de Yungas es el sitio de mayor riqueza genética de Argentina junto a la Selva Misionera, y está compuesta por los Departamentos San Pedro, Santa Bárbara, Libertador Gral. San Martín y Valle Grande. Ofrece diversos y ricos recursos paisajísticos. El clima tropical cálido y las abundantes precipitaciones favorecen el desarrollo de cultivos de tipo subtropical (caña de azúcar, citrus, tabaco, sorgo, maíz, algodón, frutales, hortalizas) y la cría de ganado vacuno y caprino. En este territorio hay un fuerte componente de comunidades campesinas y aborígenes que mantienen una estrecha relación con los recursos naturales. Las artesanías realizadas en *madera* son las que más se destacan, entre ellas las *máscaras y piezas talladas*, encontrándose también, productos en palma (sombrosos), alfarería (circunscripta a la cultura Guaraní) y trabajos en cuero.

En el año 2003 La Quebrada de Humahuaca fue declarada como “Patrimonio Cultural y Natural de la humanidad” por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Dentro de la categoría de Patrimonio Cultural se encuentran los monumentos, grupos de construcciones o lugares de valor histórico, científico, arqueológico, antropológico, junto al patrimonio oral o intangible. El Patrimonio Natural son aquellos hábitats de especies amenazadas o aquellas áreas de valor científico o por sus características físicas, biológicas y geológicas.

1. Fabricación de instrumentos musicales.

Herramientas teóricas y metodológicas

En primera instancia, se procedió a dar un marco teórico a lo que a nuestro entender son las artesanías, el patrimonio intangible; entre otros:

Artesanías: por las características diacrónicas de la actividad en cuestión se entiende como, “una actividad eminentemente humana que ha satisfecho un sin número de necesidades desde que sus integrantes hicieron presencia en el mundo”. (Malo, 2007); al ser la artesanía una actividad sumamente compleja, que va más allá de una mera forma de producción, entendemos también que se trata de “una forma de organización social que implica cierto proceso productivo, determinadas relaciones sociales de producción, apropiación y distribución del producto y cierto tipo de articulación con la formación socio-económica considerada en su conjunto” (Meier, 2003).

El otro punto a definir refiere al Patrimonio Intangible por la enorme riqueza que representa, y porque se considera a las artesanías como una de las tantas expresiones materiales y culturales que transmiten este patrimonio.

Es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural. Fundadas en la tradición, manifestadas por un grupo o por individuos y que responden reconocidamente a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por transmisión espontánea, imitación o de otras manera (Secretaría de Turismo y Cultura de Jujuy, 2003).

Para la obtención de datos se procedió en primera instancia a realizar entrevistas abiertas semi estructuradas en las regiones mencionadas.

Como soporte de los datos obtenidos mediante trabajo de campo, se registraron diferentes eventos de participación (plenario de artesanos) y diálogo entre el sector artesanal y el representante de la secretaria de Cultura. Se consultó paralelamente, el registro provincial de artesanos. El mismo se realiza desde el año 1996 por el Departamento de Antropología y Folclore dependiente de la Secretaria de Cultura del Gobierno de la Provincia de Jujuy, hasta el momento existen alrededor de 450 artesanos. Estos datos se van actualizando a medida que se realizan visitas domiciliarias o cuando concurren a la oficina de dicho Departamento los interesados para participar en ferias provinciales y nacionales. Otra fuente de obtención de información, corresponde al análisis de medios informativos, que recurrentemente refieren a la problemática artesanal de la provincia de Jujuy.

Discusiones: Artesanía y Patrimonio

A partir de la declaración otorgada por la UNESCO, la provincia se ha integrado a la propuesta de mercado turístico y ha recibido un incremento notable de turistas nacionales e internacionales, que luego de una visita expeditiva en la ciudad capital, recorren las principales localidades de la Quebrada como Maimará, Purmamarca, Tilcara y Humahuaca (no siendo así la misma frecuencia para la región de Yungas y Puna, que presentan un menor desarrollo de la actividad turística). Es en este ámbito que las artesanías comienzan a tener más auge en las ventas ya que se intenta promocionar a la provincia de Jujuy no solo con su paisaje sino con las creaciones artesanales de un pueblo que “aún mantiene vivo sus saberes ancestrales”.

Nuestro objetivo de trabajo surge en este contexto en el que se debaten posturas que repercuten y suscitan en el sector artesanal, como la venta de productos semi-industriales o pseudo-

artesanías en los comercios de venta de regionales y ferias de reventas. Estos son obtenidos a través del comercio ilícito en las fronteras limítrofes de Perú y Bolivia, en los que se señalan como principales actores para que los productos lleguen a su destino, a lo llamados “*paseros*” y “*bagayeros*”².

Esta situación genera una de las discusiones centrales en el sector artesanal, “*la competencia desleal*” y “*los espacios de circulación*”, que propician el debate entre lo que es verdaderamente artesanal y representa al artesano, y el predominio de productos de manufactura industrial y de reventa. Es decir se plantea la necesidad de diferenciarse de las formas de producción industrial, y de valorar más el tiempo e innovación invertido en cuanto a técnicas, diseño y materiales que permiten no caer en la estandarización.

De esta manera se considera la necesidad urgente de instrumentar la Ley N° 5122 de “Preservación, Promoción y Desarrollo de las Artesanías Jujeñas”, para “*recuperar no solo los espacios de circulación (de comercio), sino también para ser reconocidos a nivel provincial y lograr convenios con obras sociales. La aplicación de la ley permitirá a los artesanos la realización de cursos de capacitación, subsidios, programas e informaciones de ferias...*” (Entrevista a Artesano de la feria de Av. Urquiza).

En la actualidad es notable en cada comercio de venta o puestos de artesanías el predominio de las “*artesanías industriales*” y las “*semi-industriales*” (de talleres de artesanos que debieron modificar sus formas de producción) y en menor medida de “*artesanías*”.

2. Términos regionales que hacen referencia a las personas que se dedican a la circulación informal de bienes de consumo.

Si entendemos a las “Artesanías” según la definición de la Ley N° 5122 como *“las modalidades de producción consistentes en actividades, destrezas o técnicas empíricas, con permanente dinamismo resolutivo y estético, mediante las cuales se obtienen objetos no industriales, elaborados manualmente o con recursos instrumentales sencillos donde la actividad manual es preponderante y que expresen las características individuales o colectivas de sus productores.”*

Y según el concepto que da el MATRA³, “la artesanía se define como una actividad productora de bienes, caracterizada por la utilización de tecnología no industrial, en la que predomina el trabajo manual sobre el mecánico, y a partir de la cual se elaboran objetos con contenidos artísticos y/o culturales. La categoría de artesanal no se refiere principalmente a los objetos sino a la modalidad de producción que les da origen.”

En ambas concepciones, los productos adquiridos en los países limítrofes y los realizados en talleres semi-industriales no entrarían en la categoría de “artesanías”, y es claro respecto a los primeros, ya que no solo son elaborados en talleres industriales donde el principal interés es de una producción en grandes cantidades que prevalece sobre la calidad del producto final, sino también que no son expresiones culturales de la provincia. Pero no es la misma situación para los artesanos de las diversas zonas de la provincia que debieron cambiar la dinámica del proceso productivo, modificando formas, usos, y adaptando diseños a un producto semi-industrial, como modo de subsistencia económico que pueda competir con los productos de gran escala.

3. Mercado de Artesanías Tradicionales de la República Argentina dependiente de la Dirección Nacional de Acción Federal e Industrias Culturales de la Secretaría de la Cultura de La Nación, julio de 2004.

García Canclini, en sus investigaciones sobre las Culturas Populares y la manifestación de estas en torno a las artesanías, nos plantea a “...*las artesanías como las fiestas y otras manifestaciones populares, subsisten y crecen porque cumplen funciones en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo (...), para analizar su persistencia hay que analizar (...) que funciones cumplen las artesanías, no contra la lógica capitalista sino como parte de ella...*” (García Canclini, 1982:90). Tanto para la Ley provincial como para los artesanos que se resisten a la presión de cambios que genera la competitividad del mercado, los objetos fabricados en los nuevos talleres también son industriales.

Estado: Ley Provincial N° 5122 de “Preservación, Promoción y Desarrollo de Artesanías Jujeñas”

La situación de tensión que genera el incumplimiento del Estado provincial respecto a la Ley, sancionada en 1999 y reglamentada en el año 2007 (Decreto N° 8585-G-2007), no solo enfrenta a los artesanos sino que estimula las críticas y descreimiento hacia el órgano de aplicación, que es la Secretaría de Cultura de la Provincia de Jujuy que según reglamento debe estar asistido por un Consejo Asesor conformado por: un representante de la Secretaría de Turismo, un representante de la Dirección General de Desarrollo Social, un representante de la Dirección Provincial de Industria, Comercio y Acción Cooperativa y cinco representantes de los artesanos, designados uno por cada región de la provincia.

A fines del año 2009 el sector de artesanos de la ciudad de San Salvador de Jujuy luego de varias instancias de discusión y de situación de espera, decidió conformar el Consejo Asesor Provisorio de Artesanos, en el cual se designaron los representantes de cada una de las regiones de la provincia.

Dentro de estas posiciones planteadas realizamos un análisis de información secundaria de medios informativos respecto a las opiniones que emiten los artesanos sobre las acciones del Estado provincial en los últimos tres años (Secretaría de Turismo y Cultura):

- La Secretaría de Turismo y Cultura no designa a sus representantes en el Consejo Asesor previsto por la norma.
- Se entregan subsidios en forma no regulada.
- No hay apoyo a los artesanos para la participación en ferias. *“Hoy en día tenemos toda la Quebrada de Humahuaca plagada de algo que no tiene nada que ver con la artesanía que es la industria que está invadiendo espacios que le corresponden a la artesanía”*, (entrevista a Artesano ceramista de capital).
- La Ley N° 5122 sancionada en 1999 y reglamentada en 2007 sigue sin aplicarse.
- A fines del 2009 se conformó el Consejo Asesor Provisorio integrado por delegados artesanos de cada una de las regiones, sin embargo no hay reconocimiento del mismo por el organismo oficial.
- Existen falencias en el relevamiento de artesanos, ya que no se ajusta a lo dispuesto según la definición de artesanías que reglamenta la ley.
- Los productores de artesanías carecen de obra social y enfrentan una competencia desleal con los revendedores de productos industriales que ingresan de contrabando a la provincia. *“Hay una desprotección para el sector y muchos artesanos tradicionales están dejando de trabajar porque la competencia se plantea desleal”*, (entrevista a artesano ceramista de capital).

Uno de los conflictos existentes, refiere a la representatividad de la Ley y del Consejo Asesor Provisorio, que provocan la escasa participación en plenarios provinciales. Cabe destacar que muchos artesanos en los últimos años se han conformado en asociaciones, cooperativas, o incorporados en emprendimientos propuestos por movimientos sociales como forma de inserción laboral y de sustento económico y en términos de acceso a mercados y venta de artesanías.

De acuerdo a un seguimiento en medios de difusión⁴ y registro de actividades realizadas por el Consejo Asesor Provisorio en diferentes regiones de la provincia, podemos decir que en esta gestión del Consejo Asesor Provisorio, se intensificaron las tratativas con el ejecutivo provincial, para la definitiva aplicación de la Ley; en conjunto con acciones de difusión y participación de los artesanos en ferias, encuentros y eventos de índole académica, tanto provinciales como nacionales.

El 19 de abril del 2012, el Consejo convocó a un plenario para designar a los nuevos representantes. A pesar de la difusión en los medios de comunicación radiales, digitales y gráficos, no hubo participación representativa (*quorum*) de los artesanos, solo asistieron alrededor de 61 personas. Esta situación fue motivo de cuestionamientos hacia el Consejo, ya que se criticaron los mecanismos de convocatoria, como el hecho de no realizarla a nivel provincial, recorriendo cada departamento, ya que mejorando estas estrategias se lograría mayor representatividad con personas idóneas. Sin embargo los artesanos del Consejo alegaron no poder recurrir a todas las localidades de la provincia, ya que su función es ejercida con carácter *ad honorem* tal como la

4. Fuentes: www.servipren.com, www.eltribuno.com, www.ellibertario.com, ww.hechosnet.com, www.jujuyalmomento.com (2010-2011-2012).

Ley designa; pero en realidad la opinión general de los representantes es que la no participación ya no es problema de difusión, sino que hay una falta total de interés de los productores de cultura en toda esta problemática, como así también que existen trabas institucionales y sectoriales.

Al evaluar por qué algunos artesanos no pretenden participar en estos plenarios surgen problemas de base como el desgaste de reunión en reunión y sin logros claros, las sensaciones de discriminación principalmente de los artesanos urbanos de la “calle” que reclaman el apoyo del sector, por ser cuestionados por la clase de artesanías que realizan. *“Nuestro problema es no estar unidos, no hay que discriminar ni a uno ni a otro”* concluye una artesana.

En otra situación de entrevista, una alfarera señala que hay un control desmedido generado por la competencia y compra de productos de reventa, que provoca las dudas hacia las creaciones de los verdaderos artesanos. *“El sol sale para todos, y allí con los artesanos hay egoísmo, peleas, te vigilan en las ferias los productos que vendes, y hay muchos de ellos que compran a los alfareros de Casira algunas cosas que no alcanzan a hacer”*. La entrevistada se defiende de las críticas haciendo valer su destreza heredada, un *“artesano es aquella persona que sabe trabajar, al que le cuesta realizar su producto desde conseguir la arcilla en el cerro, prepararla, confeccionar las ollas, yo hago todo el proceso de trabajo con mis manos y sin moldes; todo esto hace que uno sepa el valor (en costos), y no como otros vendedores que regalan si no saben lo que es hacer”*. Ella mantiene junto a su esposo un puesto ambulante que arma cada día en cercanías de la terminal de ómnibus, y solo participa en la feria de la plaza en el mes de julio inscribiéndose en la Municipalidad y no con los artesanos de la Vieja Estación con los que no desea vincularse.

La actual gestión, de la Secretaría de Cultura (ex Secretaría de Turismo y Cultura) plantea una relativa postura de diálogo con el sector y expone su voluntad para hacer cumplir el entorno legal de la Ley, es decir conformar un padrón para reelegir el Consejo, apoyar al proceso eleccionario y realizar el registro de artesanos. Sin embargo en la praxis estos objetivos se ven inconclusos y hasta el momento se han enviado cuestionarios a los artesanos para intentar definir temas respecto a relevamientos, capacitación, circuitos culturales, redes productivas y legislación cultural⁵.

Los procesos de producción, conflictos por competencia entre lo semi-industrial y lo artesanal

A modo de contraste de las realidades de los artesanos acerca de la competencia y predominio de los productos semi-industriales en el mercado de venta de artesanías, realizamos una serie de estudios de casos: a) En un taller urbano de producción cerámica de la capital y b) un taller de artesanas guaraníes de la ciudad de San Pedro de Jujuy.

a) Caracterización de un taller urbano de fabricación semi-industrial de productos cerámicos

Se encuentra en el Departamento General Belgrano en la ciudad de San Salvador de Jujuy. El mismo forma parte de una red de talleres —alrededor de cuatro— cuyos dueños están emparentados entre sí por lazos de hermandad, pero que se dedican cada uno de manera independiente a la producción cerámica desde hace muchos años, manteniendo así una tradición en el oficio ya que el primero en crear su taller fue el padre, quien según su hija (dueña del taller de nuestro caso de estudio) fue el primer “arte-

5. Los indicadores de estos cuestionarios como las últimas instancias de diálogo entre artesanos y el ejecutivo, están en curso, quedando fuera de nuestro análisis.

sano” en la ciudad que se dedicó a esta clase de “*artesanía*”, es decir a producir por cantidades. La dueña de este taller culminó sus estudios secundarios en la escuela de arte, y luego ejerció como docente hasta el día de su jubilación. Creó su taller junto a su esposo en el domicilio particular, participando ambos en la producción. Los primeros productos eran creados y modelados por ella, pieza por pieza y pintados con pigmentos derivados de tierras naturales de la zona. Actualmente considera que no hay una valoración hacía las creaciones artesanales o artísticas, ni ayuda del Estado para que lo que fabrica un artesano tenga el valor que se merece.

Por tal motivo siguiendo la tradición familiar de la producción de “*artesanía*” semi-industrial, el taller mantiene una lógica de la elaboración a partir del modelado de una pieza de la que se realiza un molde para poder reproducir en cantidades, y cuyo producto final es un objeto decorativo o utilitario con una terminación en base a pinturas industriales.

Estas producciones son realizadas por personal especializado, empleados temporales que hacen un trabajo manual en serie, comenzando con:

Obtención y preparación de la materia prima. La arcilla es obtenida por los dueños del taller, quienes la compran a camioneros que encuentran vetas en la Quebrada y colocan los terrones en sacos de 50 kg o bien ofrecen “una camionada” (medida de la caja de carga del camión). Ya dispuesto el material en el taller, el encargado de la preparación muele la arcilla y la coloca en recipientes de 200 litros con agua. Luego de una semana de reposo comienza a espesarse el barro y es fundamental mezclarlo diariamente. Cuando se observa al cabo de dos semanas todo ya desintegrado, se procede a colar (con cernidores de malla metáli-

ca) para sacar los excesos de piedras y de vegetación, el contenido líquido que se obtiene de este proceso es depositado en 'piletones' de hormigón *“para que se unifiquen los minerales que tiene la arcilla”* (Entrevista a empleado).

A medida que se va oreando el barro se la extrae del 'piletón', se la amasa sobre mesadas de cemento y luego se la embolsa, para finalmente lograr una buena plasticidad del material.

Diseño, modelado y elaboración de moldes. La persona idónea de este proceso dispone del material necesario para su trabajo (arcilla y herramientas de madera y metal) y cumple con el diseño definido por la encargada del taller, de acuerdo a las demandas que el mercado requiere, como ser modelado de (lechuzas porta sahumeros, chanchitos alcancías, platos decorativos con imágenes del *“norte jujeño”*, figuras de olleras. Una vez creada estas piezas se elaboran cuatro moldes *“matriz”* como mínimo, de una o dos partes que es *“lo más básico y fácil para el prensado”* (Entrevista a empleado). Los moldes son confeccionados con *yeso parís* y también con *yeso odontológico* que le dan otra calidad más resistente y por lo tanto duradera. *“Se usan yesos refinados, se dejan como mínimo dos semanas de secado para que facilidad”* (Entrevista a empleado).

Prensado y retocado. En este caso son esenciales los moldes ya que aceleran la producción en cuanto a cantidad de figuras prensadas por día (entre 70 y 100 en 8 hs de trabajo) por una persona especializada. El prensado consiste en colocar arcilla presionada en ambas partes de un molde y luego unirlo para formar el objeto final, el mismo se deja estacionar unos minutos antes de abrirlo, de esta manera permite continuar el mismo proceso con otros moldes. Una vez abierto los mismos, se extrae la pieza y se retoca los detalles y excedentes de arcilla con un utensilio metáli-

co. Luego estos objetos son colocados al descubierto en estantes hasta que estén completamente secos.

Cocción de los ceramios. A pesar de disponer de un horno eléctrico en el taller, se utiliza el horno de ladrillo y barro (horno botella o volcán) ya que economiza la cocción de la producción, porque pueden usar fuente de combustión alternativa (leña, cajones de madera). En este paso se disponen en el horno todas las piezas prensadas y encimadas una sobre otras, colocando las más grandes en la base del horno y luego las más pequeñas. Se prende el fuego en la fosa del horno y se va aumentando la temperatura cada 20 minutos.

Se deja una abertura en la estructura del horno para poder observar el punto de cocción que se lo identifica cuando los ceramios alcanzan un tono incandescente. Finalmente al cabo de 3 hs de mantenimiento de las temperaturas, se deja que se consuma la leña y se culmina el proceso de cocción; después de 24 hs de enfriamiento, el horno puede ser abierto.

Decoración. Los objetos cerámicos ya cocidos o *bizcochados* son pintados por tres personas (dos mujeres y un varón) que decoran con pinturas látex o esmaltes sintéticos de diversos colores. “*Estas pinturas son elegidas por el mínimo costo que representan para los dueños, ya que eligen los tonos de oferta*” (entrevista a empleada), también se utilizan pátinas como aceites, o ceras para dar una terminación rápida, realzar y unificar la decoración.

El proceso final en estos productos es la comercialización de los mismos, que es realizada por los dueños del taller en provincias como Salta, La Rioja, Tucumán, Catamarca y Córdoba, no así en nuestra provincia ya que consideran que hay “*mucho competencia y que se paga poco*”.

En ambos modos de producción podemos encontrar todo un proceso empleado hasta la obtención del producto final que va a ser comercializado, pero el tiempo invertido y la cantidad obtenida por día no es igual, y estos factores marcan la diferenciación en cuanto a costo total del producto. Como existe una supremacía de la cantidad sobre la calidad por estar condicionados a la demanda de creación y al tiempo que los comerciantes estipulan según las temporadas de mayores ventas, las “*pseudo-artesanías*” (Rotman, 1997), son vendidas a un bajo costo a comerciantes “revendedores” que compran por cantidades mínimas de 20 piezas de cada producto.

Es notable observar que en los talleres semi-industriales no hay una sola persona que comience y culmine su creación: un “*artesano*”, es decir existe una división de trabajo de mano de obra especializada que exige 8 hs de trabajo diario y es retribuido informalmente (en negro) por cada una de las piezas elaboradas, cuyos valores inician por ejemplo desde \$1 x pintado a \$30 x modelado.

El artesano genuino en contraste con lo planteado más arriba, enfrenta fuertes problemas en lo que respecta al acopio de mercadería, ya que al ser una producción no seriada y en muchos casos de piezas únicas, queda marginado de los espacios masivos de circulación, siendo este uno de los factores estructurales de la competencia desleal que viene impactando fuertemente al sector de los artesanos de Jujuy.

b) Alfarería Guaraní en la ciudad de San Pedro de Jujuy, el desafío de la subsistencia desde la artesanía.

En el año 2009, se estableció contacto con un taller de alfareras guaraníes, que actualmente funciona relativamente en esta región de las yungas jujeñas, de inmediato nos sedujo la posibili-

dad de poder registrar este emprendimiento, ya que de acuerdo a las características de la producción artesanal de estos últimos tiempos, no es frecuente dar con la existencia de este tipo de emprendimientos en los contextos de producción artesanal de la zona.

Para este trabajo, tomamos fragmentos de una entrevista⁶ realizada a una de las integrantes del grupo, quien nos comentaba que la motivación central de hacer este taller colectivo radicó en el rescate de las técnicas ancestrales de confección de alfarería guaraní, la cual en la zona se presenta como una actividad en constante riesgo, debido a los constantes procesos de integración, urbanización y desarrollo de las cuales las comunidades no están exentas.

La obtención de la materia prima, está sujeta a lugares específicos de betas de arcilla, (una formación sedimentaria local, ubicada a pocos kilómetros de la ciudad, conocida localmente como “Las Pichanas” y otra de las mismas características geológicas en donde se emplaza el barrio La Merced, denominada como “La Loma”). La extracción se hace de manera colectiva, participan varios integrantes de la familia, siendo las mujeres y ocasionalmente algún varón, quienes con palas y picos desprenden grandes bloques de arcilla y las embolsan en sacos de no más de 50 kilos, que son transportados en carretillas, acoplados de dos ruedas, bicicletas y hasta acarreo entre varias personas. Una vez que llegan a la casa donde se acopia la arcilla, se procede al molido de la misma y al remojo por un lapso de 3 a 5 días, dependiendo de los tamaños de los clastos, para luego filtrarse mediante coladores, así logran la maleabilidad deseada, se procede a amasar varios bolos o “*galletas*”, para luego estirar y forma anillados de

6. B° La Merced, San Pedro de Jujuy, 16/10/2010

diferentes tamaños “*chorizos*”, los cuales se superponen y moldean en contenedores de diferentes formas y dimensiones. Luego de ello se procede a la intervención de la pieza con pigmentos naturales obtenidos de tierras y rocas locales, (aún no determinadas por nuestro equipo), y en algunos casos se realizan diseños incisivos sobre la pasta fresca.

La cocción representa todo un conflicto para estas artesanas, ya que al no disponer de hornos eléctricos o de material refractario, lo realizan de acuerdo a la técnica ancestral del cocido en horno de tierra, que es un pozo, o también un montículo en la tierra cubierto de abundante leña donde se introducen las piezas a cocer. Si bien estas son técnicas ancestrales de cocción, presentan algunas complicaciones en el acabado, como un tipo de cerámica altamente oxidante, con tiznados y acabados irregulares; para solucionar estos inconvenientes las piezas son pulidas con arenas muy finas y en alguno de los casos con pequeños cantos rodados.

Los motivos decorativos en su mayoría representan escenas de la cosmovisión guaraní, tratándose de piezas únicas, alternadas con producciones utilitarias que no contienen diseños.

La comercialización de estos productos, es todo un conflicto para las artesanas, ya que es inexistente, en la zona, espacios destinados a la venta de artesanías locales, conllevando a recurrir a acopiadores o esporádicas ferias artesanales, aun así la competencia se plantea muy desigual en relación con la producción semi-industrial que llega a la zona desde Bolivia y abarca la gran mayoría de espacios públicos para venta ambulante.

Si bien la producción de estas alfareras representa un ingreso económico alternativo, no deja de ser un conflicto por los valores del mercado al cual deben sujetarse al momento de la venta; en el

caso de vasijas utilitarias las alfareras nos comentaban, que debían “bajarlas” de un precio original de \$50 a \$15, ya que la mercadería de reventa que ingresa de afuera, se vende por cantidad y en caso de ser por unidad no sobrepasa los \$10 o \$12, sumado a esto el control, a veces excesivo, del sector municipal que no les permite establecerse en los espacios públicos, plazas, ferias generales, avenidas entre otros, seguido del cobro de impuestos al comercio ambulante.

Espacios de circulación

Los reclamos sobre espacios de venta de artesanías son una constante hacía el Estado provincial y municipal, ya que estos organismos no diseñan políticas públicas definidas que permitan la comercialización directa a través de *Ferias, Encuentros y Exposiciones* que brinden al comprador la oportunidad de conocer al autor del producto, generando un encuentro entre comprador y productor artesanal y que permita valorar no solo el oficio, sino principalmente toda la expresión personal que cada artesano dispone materialmente en sus obras. Existen Municipios de la Quebrada que a pesar de estar adheridos bajo ordenanza a la Ley, prohíben la venta de productos de artesanos en los alrededores de las plazas, que luego de meses de producción en sus pueblos, intentan comercializarlos en las localidades de mayor turismo. Estas situaciones evidencian las intenciones políticas de otorgar permisos a revendedores y comerciantes del pueblo y no a artesanos campesinos que viven a distancias y que ocasionalmente visitan la localidad.

Las relaciones sociales en el proceso de comercio se han ido desintegrando por la intervención de los comerciantes revendedores que se dirigen a los talleres y domicilios particulares de cada artesano y les compran grandes cantidades a un precio muy bajo, que luego ellos revenden a los dueños de comercios de

regionales. Esta situación puede ejemplificarse con los alfareros de Casira ubicados en la Puna Jujeña, que debido a las distancias y falta de movilidad deben esperar a que un “intermediario” les compre toda su producción. Aquellos artesanos que económicamente pueden realizar una inversión en su negocio, generan estrategias alternativas para lograr una venta directa y mejores ganancias, a partir de la asociación de lazos de parentesco, como nos comenta un alfarero que junto a su cuñado compró un camión que cargan con mercadería de tres meses de trabajo y llevan a la provincia de Córdoba y Buenos Aires donde residen dos de sus hijos.

El circuito de abastecimiento y comercio que más preocupa al sector artesanal por su incremento desmedido como ya hemos planteado anteriormente, es el de productos de Bolivia y Perú, ya que son los más vendidos al público/turista como “artesanías jujeñas” y obtenidos a partir de un tráfico ilícito. Existen dos formas de obtención y circulación de estos objetos:

- 1) El comerciante viaja a la ciudad de Villazón (Bolivia).
- 2) El comerciante compra a un revendedor.

En el primer caso existe una ventaja para el comerciante, debido a que puede seleccionar los productos que desea vender en su comercio (según sus gustos y los que más vende). Las compras se realizan por docenas ya que económicamente son más baratas y permiten agregarles un incremento de hasta el 200% de ganancias por unidad. Al finalizar la compra cada comerciante ya tiene a sus “paseros” conocidos, que generalmente son grupos familiares (padre, madre, e hijo mayor) a los que se les distribuye la mercadería pagando un costo por cada una de ellas, luego las trasladan por debajo del puente fronterizo de Bolivia-Argentina, evitando todo control de gendarmería. Los “paseros” deben llegar hasta la Terminal de ómnibus de La Quiaca y entregar al comer-

ciente todo lo transportado. El costo total de este proceso es alrededor de \$1000. Luego se vuelven a repartir los artículos con la misma lógica de control y de pago, a los “bagayeros”, que trasladan los bultos desde La Quiaca hacia San Salvador de Jujuy. El fin de este circuito es evitar que los controles de gendarmería tanto en la frontera como en la ruta no les quiten los productos comprados.

En relación al segundo caso el comerciante compra la mercadería a los revendedores evitando el viaje y todo el proceso de control, que le posibilita seguir atendiendo el propio negocio y no tener que pagar un día de trabajo a otra persona o bien cerrar el local.

Los revendedores recorren los lugares de mayor venta cada dos meses y ofrecen principalmente tejidos industriales como sacos, aguayos, guantes, cartucheras, chulos, buzos, etc., todo por docena y a un costo que a pesar de tener incluido los incrementos de ganancias, conviene pagar.

En el caso de la región de las yungas jujeñas, la dinámica de circulación plantea otra complejidad, que consiste en la espera constante de posibilidades de venta directa, ya sea en espacios como los extremos de las ciudades, con puestos móviles de infraestructura incipiente, las plazas o ferias locales siempre y cuando el acceso no se vea restringido por los agentes municipales, o la venta a acopiadores y/o revendedores, que en líneas generales vienen desde lugares foráneos a realizar compras por cantidad, pagando precios muy bajos, para luego cotizarlos en lugares de gran concentración de diferentes lugares de la Argentina (el caso del puerto de frutos en el partido de Tigre en Buenos Aires), donde las ganancias para el acopiador son mayor al 100%, en relación con el costo de inversión.

Finalmente en la actualidad los espacios de venta y circulación de los que disponen con seguridad los artesanos, son las “Ferias anuales” que están distribuidas en las diferentes zonas de la Provincia:

- San Salvador de Jujuy. *Feria de artesanías de Av. Urquiza (Locales permanentes).*
- San Salvador de Jujuy. *Feria de artesanías en la Vieja Estación (todos los sábados).*
- San Salvador de Jujuy. *Feria de artesanías en la Plaza Gral. Belgrano. Temporada de vacaciones de invierno (mes de julio).*
- San salvador de Jujuy. *Feria de artesanías las manos hacen - barrio ciudad de Nieva.*
- Localidad de Maimará. *Feria de artesanías Masi Maki (mes de julio).*
- Localidad de Volcán. *Feria Campesina. Permanente.*
- Ciudad de La Quiaca. *La Manka Fiesta (mes de septiembre).*
- *Feria del Carmen – de reciente nacimiento y en desarrollo (abril de 2013).*
- *Feria de la localidad de San Antonio, también de reciente nacimiento (junio de 2013) y en desarrollo.*

Conclusiones

El sector artesanal de la provincia de Jujuy, presenta en la actualidad diferentes problemáticas de orden estructural, que repercuten fuertemente en el desarrollo de la actividad, dentro de los más relevantes, se identifican, el flujo creciente de mercadería de reventa proveniente de lugares foráneos; la expansión de talleres semi-industriales, que en muchos de los casos están a cargo de los mismos artesanos que resignan la forma tradicional de producción, por otra que permita un mayor acceso a ganancias.

A pesar de tener una herramienta legal pionera a nivel nacional, (Ley N° 5122), en lo que respecta a la conquista de derechos del sector artesanal, existen problemáticas de índole institucional (la no aplicación de la ley, por el órgano correspondiente), sumado el desgaste del sector artesanal en la lucha por la implementación de la mencionada ley (evidenciado en las últimas instancias del plenario provincial de artesanos) y la fragmentación cada vez mayor de los sectores artesanales involucrados.

Estas problemáticas no solo impactan en la calidad y valor de las artesanías locales, sino también en el conjunto de conocimientos y saberes, material e intangible, propios de las artesanías jujeñas. Llevando a una reflexión de carácter urgente, que devenga en políticas concretas para la salvaguarda y proyección de la actividad, para la cual se deben crear espacios más eficientes de participación, acción, entre los diferentes actores involucrados.

Bibliografía

CAMACHO, F.

2011 Reunión informativa para artesanos, el 01 de Febrero de 2011. En: <http://www.infofc.com.ar>

GARCÍA CANCLINI, N.

1982 *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. DF México.

LEGISLATURA DE JUJUY

1999 Ley N° 5122. “Preservación, Promoción y Desarrollo de Artesanías Jujeñas”. Legislatura de Jujuy Sala de Sesiones, San Salvador de Jujuy, 15 de abril de 1999.

MEIER, Peter.

2004 “El Artesano Tradicional y su Papel en la Sociedad Contemporánea”. En: Revista *Artesanías de América*, N°12, pp. 2.

MALO GONZÁLEZ, Claudio.

2007 “Arte y Cultura Popular”. En: *Revista Artesanías de América*, junio, pp.10.

OYHENART, E; DAHINTEN, S; ALBA, J; *et. al.*

2007 “Estado Nutricional Infanto Juvenil en Seis Provincias de Argentina: Variación Regional”. En: *Revista Argentina de Antropología Biológica*, N°10, pp. 1-62.

RODRÍGUEZ, J.

1993 *Las Artesanías y el proceso de transformación en su integración al mercado capitalista. El caso de los alfareros de Casira*. Tesis (Licenciatura en Antropología). San Salvador de Jujuy, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

ROTMAN, M.

1994 “Procesos Productivos y Consumo Artesanal: El Caso de las Artesanías Urbanas Feriales de la Ciudad de Buenos Aires”. En: *Visión Americanista de la Artesanía*, (Ed.) IADAP. Quito, Ecuador, pp. 93-115.

SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, PESCA Y ALIMENTOS DE LA NACIÓN (SAGPyA).

2005 *El Sector Artesanías en las provincias del Noroeste Argentino. Catamarca, Jujuy, Salta y Tucumán*.

SECRETARÍA DE TURISMO Y CULTURA PROVINCIA DE JUJUY.

2005 *Guía de Interpretación “Quebrada de Humahuaca Patrimonio Mundial”*. Unidad de Gestión de la Quebrada de Humahuaca.

SERVI-PREN, R.

2011 Reunión de Turismo y Cultura con Artesanos, el 11 de agosto de 2011, en: www.servipren.com



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

Puno, mayo del 2017

Sobre la necesidad de hacer un balance de la actividad del grupo que, como se sabe, son varios años que se reúne todos los jueves para tratar temas que nos atañe y aglutina como es la interculturalidad, decolonialidad y su relación con Puno y el país, conversamos sobre cuánto los temas que hemos pactado nos han sido y nos son útiles para visibilizar los problemas y pen-

sar en alternativas para lo que ocurre en nuestra región. Para ello, no sólo debemos releer el pasado, revisar el presente sino también avizorar la perspectiva, el futuro y cómo es que podemos incidir, plantear algunas acciones a fin de hacer posible las diversas oportunidades con las que cuenta nuestra región y nuestro país.

El conversatorio se organizó en tres partes; una primera sobre el pasado, que girará en torno a la carga colonial vigente y la posibilidad de rescatar o superar nuestro pasado; la segunda, sobre el presente de la interculturalidad y la tercera, sobre el futuro que nos espera en función al objetivo de lograr una sociedad decolonial e intercultural.

Participaron: Yanett Medrano Valdez, Ildaura Fernández-Baca, Ana María Pino Jordán, Eland Vera, Mourik Bueno de Mesquita, Julio Aroquipa Vilca, Boris Espezúa Salmón, Rolando Pilco Mallea, Francisco Peñaranda y Boris Paúl Rodríguez.

Primera parte

¿Cuánto de la carga que significa la colonialidad aún se encuentra vigente en nuestra Región de Puno?

Eland: preguntarse sobre la vigencia de la colonialidad en la región lleva a considerar su particularidad. La región altiplánica soportó un proceso de colonización española muy complejo, porque por un lado tenemos el fenómeno de la dominación e imposición colonial; pero complementariamente, se da en un fuerte pro-

ceso de resistencia y de respuesta a la colonización como hecho histórico; por lo tanto cuando hablamos de colonialidad vigente, parece que ese componente de base –de cómo la colonización española se vivió en nuestra región– también tiene una complejidad que se refleja en las diferentes manifestaciones de tipo político, cultural, económico, social, en las cuales está presente esa vigencia, sin olvidar que junto a la categoría clásica de la colonialidad del poder, tenemos la colonialidad del ser y del saber. Junto a las tres categorías de la colonialidad, se dan los fenómenos de resistencia y se van conjuncionando en fenómenos de dominación, de tal modo que conviven esos dos elementos: a veces percibimos una fuerte resistencia y también, por otro lado, el hecho de esa complicidad con la hegemonía colonial.

Mourik: frente a la pregunta de cuánto de la carga colonial persiste y la podemos sentir en Puno, lamentablemente tengo que decir que casi todo, en todos los sectores: cultura, economía, política, social, hasta espiritual religiosa, y eso porque el modelo original, colonial, era precisamente el modelo que ahora con mucho mayor fuerza, crudeza, envergadura, poder y agresividad se desarrolla más; entonces, la modalidad de ocupar territorio, extraer lo que hay, despojar a la gente, acumular por acumular, matar la resistencia –no solo ir ahogándola–, controlar el aparato institucional de los gobiernos –que quizás fueron interrumpidos muy temporalmente por algunos intentos de reforma, en lo que va de la república, tal vez para nuestra memoria la reforma del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado con un lenguaje también decolonial en parte, pero “sin querer queriendo”... quizás...–, abre el panorama para una nueva colonialidad, y esto está visiblemente presente en el Perú después de las reformas, inclusive con el segundo gobierno de Belaunde –también interrumpido temporalmente por la época de la violencia–; ambos, han servido para abrir el camino más fuerte, más abierto, para el

modelo colonial neoliberal actual, eso nos pone en la complejidad mencionada, porque frente a ello, que es una máquina –en Colombia la llaman “locomotora”– tan fuerte, tan dominante en todo sentido, que uno se siente, a menudo, impotente y lo que queda es hacer la resistencia más inteligentemente.

Yanett: considero que pensar y repensar la existencia de la carga de colonialidad es un asunto vigente, donde la configuración de los Estados-nación, la configuración del mestizaje, y la configuración de diferentes categorías construidas en torno a la colonialidad (opresión, dominación, desigualdad, inequidad, etc.), desde los ámbitos académicos, giran casi siempre en torno al capitalismo y al patriarcado, dando lugar a construcciones e interpretaciones hegemónicas, en tanto dichas categorías proclamadas de manera reivindicativa están fuertemente alimentadas por el racismo; lastimosamente el uso de tales categorías en el discurso y la praxis han hecho que el racismo se deje de lado. Por tanto, en la medida que no hayamos superado el racismo tampoco habremos superado la colonialidad, tanto desde los ámbitos académicos como desde la propia práctica política. Es así por ejemplo que pensar en el patriarcado en sentido monocultural, como herramienta y estrategia de lucha contra las diferentes formas de opresión y dominación en diferentes contextos culturales –que aunque se hace el esfuerzo de relacionarla de manera interseccional con el capitalismo y la colonialidad, consciente o inconscientemente– reproduce todavía una nueva colonialidad en la medida que la comprensión de las relaciones de poder y de conflicto se hace casi siempre en sentido hegemónico, imposibilitando el diálogo intercultural ante la escasa sensibilidad de pensar y sentir que hay otros sentidos de vida.

Ana: estoy de acuerdo con todo lo que se ha mencionado, me parece que es un claro reflejo de lo que sucede en nuestra región y la colonialidad que se reproduce en los tres aspectos de poder,

ser —con el agravante que el ser en nuestra región es colectivo—, y del saber; pero creo que esta dimensión de colonialidad y las reflexiones al respecto, han emergido con los 500 años, con los zapatista, con la emergencia de los pueblos indígenas, a pesar que la colonialidad está trabajada ya desde Fanon en los años 60, pero la reflexión como colectivo y como un tema que interesa a más de un grupito, es reciente; entonces, creo que lo que tendríamos que trabajar para las amplias mentes pensantes en la región, sea cual fuere su nivel académico o de instrucción, es en término de las asimetrías; tendríamos que decir que colonialidad es un término intelectualizado y lo que deberíamos trabajar son todas las evidencias, las prácticas, que generan asimetrías; el patriarcado, el racismo, la instrucción, el idioma, todo lo que genera asimetría es expresión de colonialidad y tendríamos que hacerlo evidente si queremos debatirlo y hacer incidencia en el tema, por lo menos deberíamos hacer énfasis en todo lo que signifique asimetría.

Ildaura: el conversatorio es una oportunidad para ver lo que está pasando y qué es lo que hemos asimilado hasta el momento. Escuchando a todos, una cosa que me parece bastante importante es que, en este momento, a pesar que existe un sector que tiene mucho miedo de hablar de lo que significa la colonialidad —temor que lo está haciendo ver como que es una cosa que ya pasó de moda—, que ahora hablar de colonialidad es como estar retrocediendo en tiempo y espacio y que no debiera ser. Ese miedo es justamente por falta de comprensión de lo que significa decolonialidad; nosotros lo estamos tratando, lo discutimos, pero a nivel de otros sectores no lo están haciendo por el mismo temor, el miedo y esa no relación que se tiene con la decolonialidad. En ese sentido, creo que es importante tomar en cuenta eso del saber académico y que en nuestra universidad —que es donde deberíamos discutir y estar mucho más activos— estamos, a

veces, menos claros de lo que significa la colonialidad, partiendo del entendimiento que le deberíamos dar por ejemplo al saber, a la lengua; todavía sigue existiendo ese miedo, ese temor, de decir yo sé quechua, yo sé aymara, porque aún se mantiene vigente esa discriminación que se ha mencionado anteriormente. Entonces, se sigue evidenciando ese temor de autoidentificarse como quechua o aymara y se sigue viendo como menos a las personas que hablan quechua y aymara y especialmente, no sé si en todas las facultades, a las personas que vienen de provincias y que son la mayoría. Esas personas, llegan con una carga emocional muy fuerte de lo que significa el idioma, la lengua, su cultura, de lo que significa la religiosidad andina y la religión, esa mezcla de la religión andina en general con la religión católica; para ello debiéramos tener conocimiento y capacidad de comprensión.

Julio: quería empezar mencionando que quizá en la región Puno, la categoría colonialidad es absolutamente desconocida por una gran parte de la población, inclusive académica —como lo menciona Ildaura—, motivo por el cual debemos incidir más y ponerla en agenda. Por otro lado, hay temor y miedo cuando en diversos espacios se habla de descolonización y decolonialidad; percibo que mucha gente entiende por estas categorías, la idea de regresar al pasado, cuando en absoluto significan eso. Quería precisar esto, para mencionar, que es enteramente vigente la colonialidad en Puno, porque en las instituciones públicas y privadas, los operadores políticos y técnicos siguen pensando las políticas públicas en función de un paradigma eminentemente nor/eurocéntrico: el desarrollo se piensa así. Ejemplo, la reforma de la política educativa nacional en los últimos años no ha sido para nada pertinente a la diversidad cultural. Los operadores del nivel nacional siguen pensando la educación desde una percepción eminentemente colonial; las capacitaciones, las evaluaciones y los procesos de enseñanza aprendizaje se piensan así.

El diseño del proyecto curricular regional (PCR) se ha planteado para trabajar en función de los saberes previos de los estudiantes de la región; sin embargo, en la implementación se ha avanzado muy poco. Al final, la huella colonial persiste.

Boris: coincido con ustedes en que está vigente la colonialidad, creo que en todas sus formas, en todas sus manifestaciones y que realmente es un problema complejo. En realidad si quisiéramos saber cuánto hemos avanzado por ir en contra de la colonialidad o en un proceso o trabajo decolonial, también debiéramos saber cuánto hemos cambiado en el plano de la subjetividad, en buscar despojarnos de aquello que nos domina y nos limita; así mismo, es cierto que se ha hecho muy poco porque eso directamente depende del trabajo educativo, cultural. Si bien es cierto, hemos tenido algunos hechos aislados como el de los grupos aymaras que han reclamado derechos –y que indudablemente existe normatividad que les permite autodeterminarse y fortalecer sus autonomías–; no se puede decir que es producto de un trabajo afirmativo de tipo colectivo-decolonial, eso aún está por hacerse, a pesar que Puno tiene bastante tradición, razones, hechos, memoria histórica para poder autoafirmarse. Alguna vez se habló de un Puno que podía ser como un faro, como una luz, una lumbrera, porque más allá de la leyenda –que somos cuna de los incas– creo que de algún modo esa mística ha podido servir como una especie de bandera para redimirnos y construir nación. Por otro lado, es cierto que el trabajo que tendría que hacerse es un trabajo básicamente en el tema de la educación, pero es un trabajo también consolidar formas de puneñidad para que dentro de nuestras autonomías nos determinemos mejor, ahí pienso que podría avizorarse una salida, una luz para un trabajo que verdaderamente insurja hacia lo decolonial. Además quiero decir, que no nos han apoyado en estos propósitos nuestras propias autoridades en quienes a veces insuflan el nombre

de Puno y se dan por abanderados en nuestras luchas y nuestro progreso, pero se ha caído en el juego de poder del Estado miope, y a veces de lo más degradado, como caer en la corrupción que es un círculo vicioso que favorece esta dependencia subordinante a la colonialidad, creo que debe de ser un trabajo de las nuevas generaciones, un trabajo minucioso el poder anidar la toma de conciencia de la colonialidad y a partir de eso, reclamar derechos que puedan fortalecer autonomías y de este modo hacer realidad el trabajo decolonial.

Ana: tenemos un Estado unitario y un Estado profundamente colonial y que reproduce las asimetrías y que reproduce la colonialidad del ser, del poder y del saber, y entonces en el sistema educativo y en todas las estructuras y aparatos del Estado ¿cómo trabajar eso de hacer conciencia de esa situación?

Eland: luego de escuchar a Mourik quisiera precisar que, en ese retrotraer hacia el pasado y encontrar en el proceso de colonización española muchas de las huellas y las marcas de todo lo que vivimos actualmente, estamos atravesados por un componente propio de la colonización española en el Perú a diferencia de la colonización española en México. En el caso nuestro tenemos la marca fuerte de la riqueza de los recursos naturales, ello es clave en la configuración de la colonialidad peruana o de esta parte de sur América. Es decir, la riqueza de los recursos naturales y su consecuente explotación ha generado una neo-colonialidad con mayor rudeza, mayor contundencia, además mayor persistencia de la religión, con determinadas particularidades, porque se trataba precisamente de una zona de América con particulares y muy especiales recursos naturales, a los cuales había que aprovechar; entonces ¿hasta qué punto se tiene que analizar y profundizar esa cuestión propia de nuestra historia, que la conocemos y que no se ha reflexionado debidamente?

Julio: cuando Ana menciona que tenemos un Estado colonial, efectivamente es así. Se viene motivando tratarlo, o hay instituciones o instancias que vienen trabajando el tema de decolonialidad y del enfoque intercultural; sin embargo, una de las deficiencias y limitaciones que se tiene es que no se ha pensado o falta desarrollar los aspectos metodológicos y los instrumentos para ver si estos son realmente aplicables y viables dentro de los ámbitos de la práctica. Creo que por eso, el Proyecto Curricular Regional (PCR) en el ámbito de la educación no ha tenido mucho éxito; los docentes tienen muchas limitaciones metodológicas para implementar esa política.

En relación a la segunda pregunta: nuestro pasado ¿cuánto tiene por ser rescatado y cuanto por ser superado?

Boris: complementando la pregunta anterior; efectivamente creo que el trabajo decolonial es un trabajo que no vamos a esperar que lo haga el Estado, tenemos que hacerlo nosotros y creo que espacios como este y sobre todo en educación, van a generar conciencia; creo esto es muy importante para avanzar en el trabajo decolonial. Yendo a la segunda pregunta, considero que se puede rescatar de nuestro pasado los insumos andinos, los sustratos de identidad, así como los iconos que hemos tenido como Túpac Katari que da un gran ejemplo de trabajo insubordinado verdaderamente decolonial frente a la opresión, a las formas de exclusión que hemos tenido, y a muchos otros; rescatar la vida comunal de nuestros ancestros, compatriotas originarios de este lado del Altiplano, la pervivencia de los aymaras y quechuas que creo todavía son un tesoro y me agrada mucho que se rescate y revalore idiomas como el Uro que por ejemplo, de uno y otro modo, nos permite visibilizar el gran pasado que tuvimos en el Altiplano. Creo que también hay que rescatar el verdadero sen-

tido de puneñidad, este término entendido como el amor a Puno, también debe ser una consecuencia de la colonialidad que de algún modo estamos perdiéndola, no hay ese apego y más bien pareciera que somos proclives a individualizarnos y a desapegar-nos de nuestras raíces y bueno finalmente el tema de la migración también nos gana y eso nos permite difuminar ese sentido de identidad. ¿Qué se tendría que desechar? Creo que como lo dijo Yanett el patriarcado nos hace mucho daño, igualmente la subordinación colonial, el centralismo como lo refería Eland, también el tema de lo económico, creo que esa dependencia va ser muy fuerte para poder decolonizarnos, creo que son cosas que tendríamos que superar en el camino.

Yanett: reaccionando a lo que dijo Boris. No creo que sólo corresponde a los entes de la sociedad civil, también es fundamental el trabajo del Estado porque está decidiendo políticas públicas y las rotula bajo el descriptivo de intercultural. El Estado da luz verde para otorgar concesiones mineras en territorios comunales andino-amazónicos o sea, el Estado está definiendo la vida de muchas comunidades en cuanto a sus propios proyectos de vida, entonces es fundamental que sí tenga que pensar realmente ¿cómo va definir y ejecutar políticas interculturales?, ¿cómo entra en diálogo con las comunidades andinas-amazónicas?; así mismo, las relaciones asimétricas que también son indispensables para entender la colonialidad, que en tanto no sean superadas en el diseño y ejecución de las políticas públicas, tendremos cosas disfrazadas, más aun cuando hemos tenido gobiernos que ven la diferencia como un problema y no como una riqueza, una oportunidad, y no hay un mínimo de intención por superarlas por fuera de las relaciones de superioridad (Estado) e inferioridad (pueblos originarios).

Mourik: en lo dicho por Yanett discrepo profundamente, porque el Estado tendría que ser un Estado decolonizado y es imposible en un Estado actual colonial; lo que más bien hay que rescatar de la historia es la enorme capacidad de sobrevivencia en todo sentido: naturaleza, conflicto, ocupación, dominación y la capacidad de resistencia vinculada a ello, con afán de influir en el aparato del Estado, del dominante, pero a la vez garantizar su sobrevivencia. Es un arte de resistencia que aun no comprendemos bien.

Ana: quería reaccionar a lo que dijo Boris. Creo que aunque es muy teórico, se distingue en la terminología la descolonización y la decolonialidad; creo además, que los movimientos de Túpac Katari, los movimientos históricos, eran movimientos descolonizadores, se orientaban al ámbito político. Lo que ahora existe es una colonialidad mental, como dice Arturo Escobar, “las cadenas ya no están en los pies, están en la cabeza”. Esas sensaciones de superioridad, esa sensación de que la única verdad la tienen la ciencia, que no hay otros saberes más que los de la ciencia, generan asimetrías, y resulta entonces que una cultura es superior a la otra, o una raza es superior a la otra, etc., eso es lo que expresa colonialidad y tenemos que reaccionar proactivamente en su contra.

Eland: tenemos que rescatar de nuestro pasado que hemos producido una matriz civilizatoria alternativa a la hegemonía occidental, matriz fundada en una particularidad histórica del desarrollo de *Abya Yala* o América, pues tuvimos un desarrollo de alguna manera autónomo. Ese desarrollo autónomo del *Abya Yala* ha producido la configuración de una matriz civilizatoria muy singular, especial, propia, que entra en contacto directo con la presencia de la colonización europea. Tener una matriz civilizatoria particular, especial, es nuestra gran fortaleza y de ahí

viene la importancia de la vida comunal, de la reciprocidad que es muy especial y diferente a la reciprocidad y las formas de intercambio en la India, el África u otras partes del planeta. Entonces lo más grande que se puede rescatar del pasado es nuestra matriz civilizatoria, que ofrece el contenido para un nuevo horizonte de sentido para la civilización humana. Y en cuanto a lo que debe ser superado, es más bien dar potencia a la agencia indígena, es decir tenemos que dar una tremenda valoración y potenciación a los diferentes aspectos en los cuales los actores sociales indígenas activan su rol en la sociedad actual. Esa es una agenda pendiente tremenda, darle esa potencialidad al actor social indígena.

Ildaura: creo que un aspecto que es importante resaltar cuando hablamos del pasado son esos saberes indígenas, que tienen las culturas originarias; son saberes que para nosotros son grandes enseñanzas de lo que significa el hombre, el ser, ese aspecto ontológico del hombre, de lo humano. Lo otro, que está relacionado con esa convivencia y respeto que se da a la naturaleza, es justamente que son saberes para garantizar sobrevivencia. Y la importancia que se debería dar a la reciprocidad, al *ayni*, que es una forma de solidaridad, que siempre ha existido, que existe, que se está dando, pero lamentablemente se la practica con otra forma de ver la solidaridad; se tendría que rescatar el significado que hubo. Ese aspecto para mi es importante, y trabajar no solo lo relacionado a las comunidades sino lo de nosotros mismos como ciudadanos, porque somos los que venimos de provincias y de alguna u otra forma estamos relacionados con ese aspecto; en ese sentido yo veo la necesidad de tener que recuperar la solidaridad del *ayni*, la *minka*, el trabajo comunal, el respeto a los saberes.

Julio: no sé si un tanto rescatar lo que ha habido en el pasado o más bien revivirlo. La sociedad actual percibe con mucho miedo

la idea de regresar al pasado, pero, en tiempos actuales, es importante rescatar y revivir las prácticas de solidaridad, complementariedad, relacionalidad y otros valores andinos que le hacen falta a una sociedad que ha perdido el sentido de vida. Es fundamental revitalizar los saberes que desde siempre han existido en la sociedad quechua y aymara.

Boris Paúl: voy a referirme a la primera y segunda pregunta. Las taras de la colonialidad se encuentran vigentes en nuestra región de Puno; es decir vivimos en un contexto bastante colonial, que reproduce cada día aspectos coloniales, y que están bien ligados a la educación. No creo que los sectores de educación no conozcan del tema, considero más bien que hay miedo a perder los privilegios que el sistema colonial reproduce, no solo a nivel regional sino nacional. Estos privilegios los tienen ciertos sectores y sujetos colonizadores.

Sobre el tema de la carga de colonialidad; hay evidencias de un cierto avance normativo, jurídico y de políticas públicas, con momentos y situaciones de supuesta liberación; sin embargo, esta carga colonial ha terminado oprimiendo más. Es así que si bien el convenio 169 de la OIT y las distintas sentencias internacionales y nacionales, en materia de derechos de los pueblos originarios, han ayudado en algo, no ha cambiado mucho la realidad, porque los saberes y las prácticas de los pueblos originarios aún continúan siendo subalternizados y oprimidos. Incluso un sector desde el Estado determina cómo, cuándo y quienes deben de ser considerados pueblos originarios; es decir, actúan unilateralmente sin ninguna participación, mucho menos consulta previa a los directos implicados.

De otro lado, para conceder algunos derechos a los pueblos originarios, el Estado culturaliza y folcloriza todas sus expresiones y

manifestaciones, sin tomar realmente en cuenta sus cosmovisiones y pensamientos diversos. Aquí podemos ubicar a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Lo que hace, de manera intencionada creo yo, es quitarles el sentido de su derecho a la autonomía, a la libre determinación; es decir, culturaliza y folcloriza todo para que el sector hegemónico no pierda privilegios. Ese es un juego que está presente, y que se visibiliza en el sentido de las sentencias que se emiten, y en la aplicación de determinadas políticas públicas que terminan oprimiendo. En nuestra región se ha visto en reiteradas oportunidades.

Pero también están las experiencias de Bolivia y Ecuador, en donde el Estado asume y se compra el pleito, supuestamente, con “buena intención”, pero termina cooptando, desmovilizando y despolitizando a los pueblos originarios; un ejemplo de ello es la creación de Ministerios y Viceministerios de interculturalidad, descolonización, entre otros, que al asumir la agenda de los pueblos originarios plantea una agenda propia que termina siendo colonial, nada intercultural ni descolonizadora.

Considero que hay que utilizar las prácticas y posibilidades que están presentes en el sistema, pero debemos hacer esos diálogos horizontales con el Estado, desde nuestras propias matrices como pueblos originarios.

Ana: solo quería señalar que no es posible rescatar, revivir o revitalizar, si antes no reconocemos que existe otro sentido, que vive y está vigente en el inconsciente colectivo, en la práctica cotidiana. Si no reconocemos eso, será muy difícil rescatar, revivir o revitalizar algo y evitar que la hegemonía del sistema nos lo cambie.

Eland: cuando mencionan “retornar al pasado” se refieren a posiciones fundamentalistas. No sé hasta qué punto estas posiciones entorpecen. No entiendo esa manera de entender el pasado.

Yanett: me parece que el imaginario social sobre el “retorno al pasado” gira en torno al funcionamiento constante del binomio que por un lado entiende y asocia el pasado como lo inseguro e inestable, aquello que no te otorga estabilidad emocional ni económica; y por otro lado, el sistema actual en que vivimos, que está estructurado para otorgar seguridad, bienestar, y todo ese sentido de felicidad. Es así que plantear un retorno al pasado acecha y se presenta como muy peligroso, de esta manera hace que la gente tenga temor al pasado y reafirme estar bien en un presente prometedor de bienestar y desarrollo. Otra cuestión sería que las personas inicien procesos de autoidentificación cultural, a nivel individual y colectivo, superando los estereotipos racistas. En los últimos años se visibilizan organizaciones y/o comunidades originarias en diferentes partes del mundo que revalorizan sus lenguas, sus prácticas y manifestaciones culturales, pero que también respaldan sus propios discursos y prácticas cotidianas en sus diferentes ámbitos, aunque curiosamente todavía hay temor de aquello rotulado como pasado en la medida de saber si todo aquello asociado con lo pasado realmente va a servir en términos de ascenso social y de una verdadera transformación del sistema moderno colonial actual.

Mourik: el pasado es obsoleto para el sistema actual, es un bloqueo; entonces hay que ver el valor del pasado cuando estás tratando de cuestionar el sistema actual, sino sigue siendo la tradición folclórica o la dimensión que quieran darle.

Boris: el sentido de la pregunta es cómo podemos aprovechar el pasado para el presente y el futuro. Desde la perspectiva del historiador Arnold Toynbee, quien nos hace ver que sin el pasado no podemos ver el presente, tampoco el futuro. Es cierto que vamos a coincidir en que no queremos volver la Tahuantinsuyo o a la famosa utopía arcaica de Vargas llosa. De lo que sí se

trata es de resignificar el pasado, de revalorarlo, encontrar recreaciones, indicios, nuevos insumos, que nos lleven a comprender mejor el presente y sirva para el futuro.

Ana: quería hacer ver la contradicción: para la modernidad volver al pasado da miedo, es peligros, es arcaico, etc., pero para el sentido andino “del pasado aprendemos”, es nuestra fortaleza, entonces conjugar esos dos sentidos nos puede ayudar.

Mourik: en la medida que el pasado puede realmente mostrar que el sistema dominante lo necesita tienes una apertura, no digo una solución. En la mañana revise una crónica de los famosos huaycos de la época preincaica e incaica; para eso trabajaban huecos sobre la canalización, no por el río ni para inundar todo, sino construían más de 7 salidas para desbordes controlados y no hubo inundación, ni nada, y cada vez o en 20 años había “Niños” con inundación sin ningún problema. En la medida que sistema ahora no tiene respuesta a esos fenómenos, que lo daña como sistema, hay una pequeña ventana abierta para mirar más allá de donde estamos. Pero no es una garantía de solución sino cierta táctica.

¿En el ámbito del presente, hemos avanzado en la toma de conciencia y práctica intercultural?

Boris: creo que cuando se habla de toma de conciencia, que necesariamente está ligada al aspecto educativo, lo que se busca es sacarnos la venda de los ojos. Muchos de nuestros paisanos, si hablamos de la región Puno, y aún nosotros mismos, no podemos distinguir con claridad lo colonial de lo decolonial; por tanto, confundimos sus aspectos, entonces lo colonial termina siendo como nuestra condena o destino. Para darnos cuenta de que la colonialidad es amenazante, hasta perversa, tendríamos que ponernos o situarnos al otro lado de la orilla, y repensar todo.

Lo siguiente en la práctica intercultural pasa por valorar lo otro, pues mientras continuemos en una sociedad asimétrica, desigual, fragmentada, polarizada y violenta, el encaminamiento a una sociedad intercultural va estar siempre trabado, pues éste necesita de condiciones y un espacio ético común para lograr un camino simétrico, valorativo y enriquecedor.

Ana: en realidad, la práctica no podemos llamarla intercultural a pesar que desde el proyecto educativo regional se habla de interculturalidad en educación, también en salud y justicia; lo que más bien se da es una práctica multicultural; es decir que ante la presencia, existencia, convivencia de matrices culturales distintas, no hay interés consciente de interactuar culturalmente y aprender del otro, preocuparnos del sentido que tiene para el otro lo que vive y la vivencia en común. Desde que llegaron los españoles no hemos avanzado, siendo incluso más intercultural el encuentro como práctica entre indígenas y españoles que en la actualidad. Gran ejemplo sobre ellos, sin proponérselo, fueron los concilios limenses, donde para evangelizar, los curas rescataban, aprendían y resignificaban los mitos, las tradiciones, de los nativos para explicarles desde sus propios códigos, para que pudieran captar eventos doctrinales como la epifanía por ejemplo; implica un gran esfuerzo intercultural, con otros objetivos por supuesto, pero más intenso que el actual.

Boris Paúl: se ha avanzado algo en la toma de conciencia y práctica hacia lo intercultural, que no es todavía intercultural; es decir, no hay conciencia real de lo que es la interculturalidad, de lo que implica el diálogo intercultural. Lo que más ha habido es una suerte de sacarle contenido a la interculturalidad y hablar o quedarse solamente con el respeto; es decir, mientras yo tenga solo respeto por el otro, mientras lo incluyamos, lo invitemos y esté acá sentado con nosotros, ya somos interculturales. Nueva-

mente, hay una suerte de vaciado del contenido de lo que debe suponer esa práctica, y eso lo vemos cotidianamente en muchos espacios vinculados a la educación, a la salud, justicia, etc., pero no son prácticas interculturales.

Eland: tengo la impresión que se puede caer en un concepto de interculturalidad de élite y que a veces se recrea y se reproduce. Me parece que hay que recuperar la interculturalidad desde la población, desde la cotidianidad del ser humano, de los grupos humanos; tengo la impresión que si hacemos esta diferenciación, de esta interculturalidad vista por la élite y la interculturalidad que vive la población en su cotidianeidad, vamos a encontrar que el pueblo sí desarrolla prácticas interculturales, que no son visibilizadas, que no están en los grandes medios y que no se le da importancia. Hay diversos espacios en los que la población, a su manera, interculturaliza su vida y lo sigue haciendo; en el campo de la medicina, donde la población interculturaliza, integra, hace fluir. Otro campo es el arte, el caso de los músicos, de la creación artística. Y otro campo es la espiritualidad, donde las personas integran sus creencias. Me parece que como élite exigimos mucho, lo que está bien porque somos activistas, pero la población desarrolla espacios de interculturalidad. Además de los espacios de interculturalidad de la población, hay interculturalidad en algunos grupos, como colectivos de sociedad civil, como el nuestro, por ejemplo, son colectivos de élite, que desarrollan el tema de la interculturalidad y trabajamos diariamente por ser interculturales. La idea es bajarle un poco la idealización a la interculturalidad.

Mourik: complementando lo que dice Eland, creo que se olvidó de un elemento clave del intercambio intercultural entre las poblaciones, que es saber producir, saber hacer agricultura, manejar la naturaleza, todo lo que tiene que ver con la existencia

también; es un mundo tan grande que ni siquiera actualmente los psicólogos pueden adivinar cuál es el impacto del cambio climático, mientras que en el campo lo sienten y tienen medidas quizás no calculadas para el 2050, pero sí para hoy; esto es lo que intercambian y lo hacen con gusto, con ganas; si participas en esos eventos de intercambio es una fiesta, y allí la élite no tiene espacio, puede escuchar y tal vez darse cuenta, pero no tiene espacio porque no lo vive, solamente lo estudia, lo escribe, lo interpreta, allí hay una limitación tremenda en mundos por encontrarse, y no es solamente crítica a la élite, también es pensar si a la élite le interesa. Quizás, hablando de la Iglesia sur andina, hubo debate, pero ahora ni aparece; entonces no hay un reconocimiento, ni siquiera intercultural en la espiritualidad, creo que murió con el padre Pepe Loits quien siquiera podía poner la agenda al final de la misa, ahora tú tienes a la gente que se abraza al final de la misa, más en la familia que con otros, y en la vida diaria son más agresivos, aún entre las diferentes culturas y cuando alguien hace un mal movimiento inclusive por ejemplo en el tráfico, vives la agresividad.

Ildaura: cuando hablamos de interculturalidad tenemos que hablar también de sentimientos, y ello significa que no solamente debemos entender, comprender al otro, sino amar al otro. Es cierto que vivimos la interculturalidad en la cotidianidad cuando aceptamos determinadas situaciones, pero no lo estamos aceptando con ese sentimiento que deberíamos, sino como cualquier otra cosa, por ejemplo es el caso de la políticas sociales interculturales, especialmente en la medicina, se la está inculcando pero cuando hablamos con los médicos, en su formación como médicos, no existe esa interculturalidad, entonces de qué política de interculturalidad hablamos cuando no se está haciendo el esfuerzo de poder entenderse, que de verdad se acepte al otro con ese sentimiento de querer, de aceptar, saber

qué es y cómo es, eso es diferente. Porque si hablamos de nuestras ritualidades, de la *Challa* por ejemplo, lo aceptan, pero por aceptar, no se está entendiendo el significado real de lo que se está haciendo. En ese sentido creo que para poder entender esa interculturalidad tenemos que tener vivencias, otro tipo de sentimientos y sentido de comprensión. La lectura de la coca por ejemplo, se acepta porque en fin pero no se acepta plenamente, como una ritualidad, con la simbología que existe.

Rolando: quiero verter algunas ideas de cómo estamos en esto de la conciencia ó como estamos en esto de la práctica intercultural. La primera idea es que en principio para hablar de interculturalidad tendría que hablarse primero de intraculturalidad; creo que en el presente sí se practica en reuniones que veo en comunidades, en los pueblos, cuando por ejemplo viene un ingeniero, un profesional, a capacitar a las mujeres, o a cualquier organización y siempre está presente el tema del respeto mutuo y por ello para mí la práctica intercultural si se da en la vida cotidiana. Sin embargo el diálogo en la práctica intracultural, académicamente, me parece que hay poco debate, poco avance y lo segundo es si realmente, en la práctica intercultural en nuestro contexto, recojo la opinión de Anita en el sentido de que no es intercultural la práctica; me parece que desde la política del Estado sí se recoge como un eslogan, como un postulado, en el caso de las políticas interculturales en educación regional por ejemplo, en el proyecto curricular regional o algunos programas sociales que si tienen enfoques interculturales recogiendo lineamientos de Estado; pero este tipo de postulado no aterriza en la práctica ni tampoco en la cuestión académica para que sea realmente una práctica intercultural; creo que esta práctica tendría que pasarse a otros espacios, otros referentes, como los de organizaciones indígenas o grupos como el nuestro o de teología andina, que hacen intentos de práctica intercultural, ejercicios, pero, también ha habido

actores que se han dispersado y han quedado flojos en éste tipo de proyectos.

Yanett: quiero subrayar algo que percibo como práctica intercultural distorsionada y es que hay un uso utilitarista de la lengua, un claro ejemplo es como los programas televisivos nacionales y locales de hoy maximizan a las lenguas originarias al considerar a la lengua como un ejercicio de práctica intercultural, y creo que no es un ejercicio verdadero de dicha práctica, se está generando una práctica encubierta subliminal de folclorización y exotización de las comunidades originarias andinas y amazónicas acompañadas de otras formas sutiles de racismo, al no reconocer que por detrás del uso de una lengua existen formas diversas de relacionarse y convivir con todo lo que rodea a cada cultura. Hoy la población puneña cree que somos una sociedad intercultural en la medida que existen programas radiales y televisivos en lenguas originarias (aymaras y quechuas), y con oficinas de la Municipalidad Provincial de Puno rotulados en tres lenguas (castellano, aymara y quechua), pero lastimosamente con tales iniciativas no se ha resuelto en nuestros contextos los desafíos que plantean los auténticos diálogos interculturales. Esas expresiones sutiles por detrás todavía contienen discursos y prácticas de racismo no superadas, y que la población las acoge en sus percepciones, siendo “prácticas interculturales liberales” muy peligrosas.

Boris Paúl: creo que al margen de que la población, las comunidades, han estado en permanente diálogo e interculturalidad, hay una diferencia entre esa práctica diaria y la interculturalidad que creo debe ser estructural, no puede estar al margen de la estructura como tal, porque si no termina siendo funcional y no genera cambios en la estructura. Comparto lo que dice Yanett; el Estado ahora supuestamente con una práctica intercultural está

desdibujando lo que es la interculturalidad como tal. En relación a lo que decía Mourik respecto a que la iglesia sur andina ha permitido un diálogo intercultural, mi percepción es crítica al respecto. No sé si la iglesia sur andina ha tenido prácticas interculturales o ha querido tal vez hacer visible la diversidad pero en mi criterio, pienso que ha sido una práctica de nueva colonización en donde se da cabida a luchas de civilismo por ejemplo; hay que reconocer que han hecho un intento pero creo que han sido pensadas desde arriba, desde privilegios.

Ana: la práctica de la Iglesia ha sido de inculturación. Es otro sustento teórico, asimilar la cultura del otro para una mejor práctica de tu misión. Estoy de acuerdo en que la interculturalidad tiene que ser estructural, pero no sólo del Estado, de la estructura personal también; es decir, como dice Diana De Vallescar, la interculturalidad es una actitud: “Si no tienes apertura para reconocer al otro como tu igual” ¡olvídate!, no lo va hacer tampoco el Estado, tampoco lo podrás exigir porque la práctica intercultural tiene que ser a través de tu propia estructura personal. Por otro lado, en el grupo de estudios, que tenemos tiempo discutiendo estos temas –que lamentablemente en los espacios académicos no se lo hace–, ubicamos distintos contenido para la interculturalidad; uno es el de la interculturalidad liberal, que en el peor de los casos la instrumentaliza para un más eficiente rendimiento de las empresas globalizadas y en el mejor, no reconoce las diferencias de matriz cultural y si reconoce las diferencias, lo hace como si fueran de clase social, como si fuera la pobreza, el problema social, la causa de conflictos, y que habla que seremos interculturales porque vamos a reconocer que los pobres también tienen cositas interesantes y lo mejor que pueden hacer es buscar ser como nosotros, así los vamos a incorporar, a incluir. Esta es la visión del Banco Mundial y de los organismos multilaterales que se ha filtrado y convertido en Políticas Públicas en los

mismos Estados; y la interculturalidad —la que trabajamos en el grupo— que es a la que le pusimos el nombre de liberadora, y que reconoce el derecho de ser de las otras culturas y que exige al Estado que reconozca su derecho de estar, que reconozca que somos iguales en la diferencia, que reconozca las diferencias.

Boris: si bien estamos en muchas cosas de acuerdo, es válido también no estarlo en aras de ampliar el radio de acción de la interculturalidad. En ese sentido, quería evidenciar una variante. Nos estamos acercando a apuntar desde el núcleo del tema a varios aspectos y fines, dentro de los que se encuentran la construcción del Estado Intercultural; es cierto que en la práctica se da a su modo la interculturalidad, pero ésta debe ser validada, reconocida y protegida por el Estado. Una interculturalidad liberadora jamás será validada por un Estado colonizador, por ello para avanzar con una interculturalidad liberadora necesitamos que tanto el Estado como la sociedad se liberen. Porque no solo se trata de reivindicar o redimir la postración y marginalidad, sino hacerlo con una ética liberadora de la que hablaba Enrique Dussel cuando se refiere a que los cambios tienen que ser para algo mejor, no se trata de cambiar por cambiar, sino de hacerlo para un nuevo rumbo, para un nuevo hombre, para una nueva sociedad, que se encamine a no repetir los errores del pasado y construya verdadera interculturalidad e integración. Sin ello, siempre tendremos obstáculos, vallas, para configurarnos como una sociedad plena y liberada.

Julio: en mi opinión destaca lo que dijo Eland, sobre prácticas interculturales. Sabemos que no hay políticas interculturales plenas, como lo deseamos; pero, se puede aprovechar positivamente las políticas lingüísticas multiculturales que implementa el Estado en medios de comunicación y el sector educación. Creo que debemos apropiarnos de esas políticas para incidir con lo

intercultural; por ejemplo, como ya mencione, los docentes que trabajan en EIB, tienen limitaciones metodológicas para implementar el enfoque intercultural en los procesos de aprendizaje; es ahí donde debemos incidir y trabajar.

Ana: algo chiquitito con respecto a lo que dijo también Yanett: ilo peligroso de..! Muchas veces decimos, es importante políticamente, que se enseñe a escribir... inadie va a escribir quechua!, pero no importa, inadie va a leer en aymara! pero no importa, es importante políticamente, es una reivindicación ¿no?... digo que el riesgo de eso, estando de acuerdo de alguna forma –pero tengo sentimientos encontrados–, estando de acuerdo digo que el riesgo es que se folkloriza y entonces el remedio resulta peor que la enfermedad.

Rolando: un poco para complementar, creo que estas prácticas interculturales estatales, digamos de multiculturalismo, en mi criterio sí generan opiniones, diferentes actitudes en general; sin embargo, creo que solamente se quedan en el tema del respeto, de tolerancia, pero no apuntan a lo que pienso que deberíamos apuntar o pensar: a un pluralismo epistémico; es decir, que exista esa práctica que no quita ni conocimientos ni respeto al otro, y más allá del respeto tendría que ser diálogo de saberes que algunos llaman. Creo que es una de las cosas que no trae el multiculturalismo estatal y por lo tanto en la práctica se ven dos cosas: esas políticas que Julio mencionaba y otra el folklorismo y por lo tanto se dice ¡ah! el Estado es multicultural, mira pues como están implementando las políticas lingüísticas, el tema de costumbres y danzas, creo que tenemos que ver más allá, ese es mi punto.

Ildaura: cuando hablamos de interculturalidad por ejemplo, tendríamos que tomar en cuenta ¿Qué están entendiendo, por

señalar algo, en la capital, en Lima por lo intercultural?, ¿qué significa para ellos esa práctica intercultural? porque lo intercultural lo están dejando para las provincias, para las provincias quechuas y aymaras indígenas, pero ¿en la capital qué? Se sigue pensando que el quechua, el aymara, o hasta lo que significa la lengua y las prácticas interculturales, como algo de tercer, cuarto y quinto orden, entonces, ¿qué es de lo real del significado que nosotros le damos a ese aspecto intercultural? Esa es una preocupación que también surge ¿Qué significa? ¿Qué importancia? ¿Qué está significando lo intercultural en un país que no abre los ojos, y no concibe lo intercultural como algo valioso?

Eland: quisiera precisar que la interculturalidad como política de Estado, es hacia el interior, pero no hay política intercultural hacia el centro de poder. La vieja distinción entre el centro y la periferia. Recuerdo un texto de Rodrigo Montoya en el que afirma que la interculturalidad en el Perú debería comenzar en los estratos altos de la sociedad, en los colegios más acomodados de Lima y de las capitales más importantes del Perú; por ejemplo allí debería enseñarse el idioma nativo, cursos de cultura andina, con la finalidad de que las capas altas de la sociedad se interculturalicen o por lo menos tengan una valoración de la cultura ancestral; esa provocación me parece interesante.

Segunda parte

¿El presente puneño asegura un futuro mejor?

Boris: bueno, cuando se habla del presente, la verdad es que no soy muy entusiasta porque sabemos que el presente que vivimos, esta crispado de problemas; en realidad es un presente incierto, y no solamente en Puno, sino a nivel nacional. Sin embargo, quisiera tocar algo muy específico en Puno. Resulta que habría que hacer un verdadero balance del presente, ¿cómo lo tenemos?;

creo que el presente que vivimos es muy débil en términos de que no hemos recogido o resignificado lo mejor de nuestro pasado, por ejemplo cuando recordamos al grupo Orkopata, a los que hicieron música, pintura, en Puno, realmente han sido gloriosos; la pregunta es ¿hemos aprendido de esas lecciones y cómo? Para mí más bien hemos decaído, hemos bajado en esa preocupación por hacer crecer a Puno; todo eso personalmente me augura, un futuro un tanto incierto. Creo que el futuro de Puno, con las cosas que tenemos en estos momento, no auspicia un futuro fortalecido, un futuro mejor desde la visión de la reflexión y la acción decolonial. Es cierto que también todos tenemos de algún modo responsabilidad porque no ha habido una preocupación por mejorar nuestras condiciones para sentar las bases y pensar optimistamente cómo va a ser el futuro. Creo que allí también hemos fallado, ahí están Estado y sociedad comprometidos. Sí creo que el futuro que vamos a aplaudir a la prostre, será un futuro de lo que hemos soslayado, y de que algún modo está resurgiendo, como es por ejemplo la afirmación étnica, el rescate de nuestros idioma originarios, las prácticas andinas comunitarias, por ahí se va a configurar la verdadera fisonomía de lo que es Puno y del puneño.

Eland: no es que discrepe con Boris, sino que tengo una visión optimista. El presente tiene distintos perfiles, no creo que el presente sea completamente negativo, hay varios perfiles en el presente con posibilidades de futuro. Es importante el empoderamiento de los grupos sociales en general, ese empoderamiento es importante y se nota. Hay que tener en cuenta, que cuando hablamos de Puno, no nos debemos situar solamente en el Puno región, porque existe un Puno amplio, al que llamaré Puno extensivo, que tiene mucho potencial y presencia. El Puno extensivo se proyecta en Tacna, Moquegua, Arequipa, Lima y Cuzco. No debemos olvidar ese Puno. Veo con buenos ojos el futuro; lógi-

camente que hay estructuras económicas, sociales, relaciones de poder, que dificultan un futuro mejor, pero tampoco hay que idealizar mucho; si idealizamos en exceso, vamos a imaginarnos un futuro que rebasa quizá las expectativas, pero manejando escenarios posibles, sí considero que la presencia del hombre andino en general –de la cultura andina en general– crece, está creciendo. Pienso que habrá sorpresas en el futuro.

Boris Paúl: creo que a pesar de lo que hemos señalado también, en cuanto a la carga sobre el ámbito pasado... colonialidad, y el pasado o rescatar y superar, y esta primera pregunta sobre la toma de conciencia, también avizoro un presente, no sé si mejor, no sé también; habría que ver ¿qué es mejor? ¿Un poco ambiguo, no? ¿Un futuro mejor?; pero lo que avizoro sí es, digamos, una conflictividad mayor, debido a la emergencia de los pueblos, debido a esta fuerte presencia, ahora en muchos espacios de pueblos, exigen –empiezan a exigir– autonomía, –empiezan a exigir– consulta, no quiero decir empoderamiento (no me gusta esa palabra) hay una suerte de reconocimiento, valoración, visibilización, y muchas palabras afines. Pienso que eso está generando, toda una suerte... –va a generar una suerte– de conflictividad futura, en donde no se lograrán las cosas, a pesar de que el Estado recurre a maneras violentas, con leyes que salen para oprimir y reprimir, están generando respuestas de espacios que quizá, con una mirada colonial –porque también eso es cierto, que hay respuestas coloniales en función del Estado, que afirman el sistema– pero que tienen una perspectiva intercultural, de repente no intercultural del todo, pero sí de reconocimiento del otro, en las pautas que el propio Estado a veces plantea; entonces, creo que la emergencia de los pueblos, el tema de la identidad –fuertemente ahora–, nos presenta un escenario, que avizoro... va a ser conflictivo, eso puede ser mejor, no sé, puede ser peor, no sé; creo que en eso estamos transitando ahora.

Ana: pienso que hay cuestiones previas; primero, Puno no es un estado independiente, Puno está inmerso en un Estado que ya hemos calificado de colonial y que sus políticas interculturales son 'light' simplemente para tolerar y para atender, o para asistir a clases desposeídas; y nadie la ha mencionado, pero creo que la universidad tiene un rol, una responsabilidad enorme, enorme, enorme, ¿por qué? porque por la universidad pasan todos los decisores políticos de la región, del país, y más por la universidad de este espacio que es pluricultural y que sin embargo, a la universidad le llega altamente ese reconocimiento de la pluriculturalidad. Creo que es fundamental, sí la universidad trabajara la interculturalidad, inclusive dentro y fuera, como proyección social, o del modo que sea, tal vez otro podría ser el panorama futuro...

Yanett: estoy pensando en el trabajo que están haciendo muchas instituciones promotoras del reconocimiento y goce de los derechos de los pueblos originarios, incluso en el trabajo que hacemos desde IDECA, un espacio que pretende identificar alternativas frente a todo lo que vivenciamos al interior del sistema moderno colonial, pero aún nuestras mismas instituciones que se supone estamos aportando al diálogo intercultural, que estamos colocando insumos para generar esas rupturas asimétricas de superioridad e inferioridad, todavía veo que la construcción del empoderamiento desde/por los pueblos originarios, acción fundamental, se está haciendo en términos paternalistas y proteccionistas de manera consciente o inconsciente, aun no estamos considerando como sujetos activos a los pueblos originarios, como protagonistas de sus propias luchas, cambios y transformaciones, y de revelarse contra las estructuras raciales instauradas desde sus saberes y prácticas. Por tanto hay nuevas formas de construir colonialidad que también provienen desde ámbitos descolonizadores, en tanto sus voces siguen siendo las nuestras; un ejemplo bastante claro es en torno al tema de la

“perspectiva de género”, cuando hay una fuerte exigencia desde espacios académicos y de activismo político calificados como alternativos y progresistas, que siempre están forzando la aplicación de esos términos en espacios comunitarios, o cuando se invita a participar de grandes eventos a mujeres originarias, donde se las sienta y se les hace hablar de sus vivencias cotidianas, pero al final no son sus propias voces las que hablan por sí mismas, simplemente no están ahí e inmediatamente dejan de existir. Y más allá del actuar del Estado que lo hemos cuestionado fuertemente, también algo nos tendría que decir, algo nos tendría que interpelar, esa producción de espacios contrahegemónicos constitutivos de nuevas formas de colonialidad

Ildaura: veo como una situación bastante preocupante lo de Puno, en el sentido de que aquí hay sectores y actores que continúan siendo elitistas, con una mentalidad bastante colonial al mirar las provincias, el campo, como una cosa de tercer o cuarto grado y que la intelectualidad tiene que estar en manos de los ciudadanos; entonces, pese a que existe un reconocimiento y una valorización de todo lo que significa la cultura indígena, empezando por el idioma y los saberes, también tenemos que ver que hay una migración muy fuerte de provincias hacia las capitales, inclusive los mismos puneños (como lo que decía Eland) y en otros ámbitos del Perú, ¿cómo le damos a los puneños el significado de ser puneño o de lo que es Puno?; por ejemplo, cuando empezamos a mirar a nuestros estudiantes que para la toma de decisiones siempre están en función a la gente de la ciudad, en función a Lima. En este momento se está trabajando en la línea de fortalecer competencias, formando gente competente, pero no crítica, que critique al sistema que vivimos y a partir de esa crítica, ir construyendo nuevas personas con otro tipo de decisión. Ese aspecto para mí, es preocupante. No hay que quedarse solo en el aspecto de la música y la danza.

Rolando: le contaba una historia a Eland; trabajo en Capazo, y allí las escuelas están desapareciendo, hay las que solo tienen un alumno... y no solo es Capazo, sino en las comunidades de al frente. Para mí, al parecer, en las últimas décadas, hay una migración constante del campo a la ciudad. Cuando veo las escuelas, los centros de salud en Mazacruz, en Ilave, hay bastante concentración en las ciudades; pero en las comunidades lejanas apenas hay uno o dos alumnos. Me pregunto ¿cuál será el futuro de Puno? Por un lado, Eland señala correctamente que Puno está expandiéndose a otros departamentos y a otros contextos internacionales. Por otro lado, hay otro fenómeno que rescato: hay un renacer, un resurgimiento étnico, local, que reclaman su lugar cuando se dan esas políticas interculturales desde el Estado. Pero, pienso, probablemente esas políticas interculturales van a tener conflictos, porque finalmente han establecido un anclaje: ¿cómo debían ser esas políticas inter en el futuro del diálogo no tanto intercultural? Creo que en el fondo es lo que espera Puno, va haber un conflicto creo entre el Estado probablemente con factores que surgen como los grupos indígenas y también va a seguir su curso esta reconfiguración de esa migración interna y externa. Ahí veo nuestro papel como actores académicos y el de la universidad (¿qué hace frente a esto?).

Julio: no puedo predecir lo que va a pasar en Puno, pero sí coincido con Ildaura y Rolando con el tema de migración. Hay un desplazamiento social muy fuerte en los pasados años hacia las ciudades. No sé qué va a pasar. Mencionan también que en los últimos tiempos hay una reivindicación de los pueblos indígenas y originarios. Pero, la pregunta es ¿dónde están concentrados esos movimientos, en la zona rural o en la zona urbana? y ¿dónde y cómo se debería trabajar? Esas son más bien mis preguntas.

Eland: a propósito de lo que acaban de decir, ahí se abre un tema: el de la migración. Me pregunto si es conveniente idealizar la zona rural como una Arcadia donde se mantienen los valores ancestrales de la matriz civilizatoria y que cuando se va a la ciudad se contamina. Me parece que no. Ese Puno expansivo a la ciudad de Puno, Juliaca y otras ciudades, es altamente positivo, es la población que toma decisiones incluso contra el Estado-nación. En su proyecto central, no es que las poblaciones andinas tomen la ciudad, no está en el esquema del Estado-nación que se avance a la ciudad. Más bien, siguiendo las ideas de Carlos Iván Degregori, hemos pasado del mito del *Inkarri* al mito del progreso, en el cual la misma población es la que toma sus decisiones, llevando a la ciudad su carga cultural, sus sensibilidades, valores y creencias. Para mí sigue siendo uno de los capítulos más hermosos de la historia de nuestra patria. El avance del hombre y la mujer andinos hacia las grandes capitales.

Ana: con una mente perversa que es la del sistema, la del modelo, pienso que a quien le conviene que el campo se despueble es a la actividad extractiva; es decir, la gente le estorba. Entonces ha hecho todo lo posible, ha fortalecido los mecanismos de alienación a través de la televisión y todo lo demás, para que la gente no se sienta satisfecha o realizada en el campo. Cuando el campo se despuebla, no solo se pierde a la gente, se pierden conocimientos que es lo más importante: cómo vives, sobrevives, produces y te realizas en un espacio geográfico como el de cabeceras de cuenca o de las alturas que son precisamente las áreas donde el territorio es polimetálico y en donde se puede sacar la mayor cantidad de recursos minerales, polimetálicos además, con gran trampa porque ellos declaran explotación de plata, pero sacan zinc y otros más que no declaran, no pagan impuestos y encima que están liberados de ellos. Entonces, creo que el sistema es el que está feliz, al margen de lo romántico que pueda ser que sobrevivan.

Habr  gente que dice iyo no salgo!, pero tranquilamente la van a matar; si Máxima Acuña sobrevive es porque ha logrado posicionarse en la prensa, los medios, y hay muchas instituciones que est n viendo cómo está viviendo. Pero  Cu ntas Máximas Acu nas ignoradas hay?

Boris Paúl: como decía Anita, siento que esta extracción de los recursos es también una extracción epistémica, que genera un genocidio epistémico. La migración habría que verla también en ese sentido. Tengo, más bien, una pregunta para Boris  por qué tenemos que pensar el presente como lo “puneño”? Yo pienso que los nacionalismos y regionalismos no han ayudado mucho, y quizá no ayuden a nuestra reflexión decolonial e intercultural, el  ser peruano?, el  ser puneño? en espacio geográfico donde lo aymara rebasa la región de Puno, lo quechua rebasa la región de Puno. No estaríamos cayendo en una contradicción al fortalecer lo puneño  No sería colonial?

Boris: tiene sentido eso de ser puneño, ser peruano, y es que recobramos identidad. Evidentemente, la identidad puede rebasar, cuando hablas de los aymaras, de la región de Puno o incluso de la nación peruana. Pero creo que rescatando este sentido de puneñidad, por llamarlo así, es una manera de afianzarse en lo que somos, porque cuando se habla del “ser puneño” estamos hablando de una condición que nos distingue frente al “ser cusqueño”, “ser arequipeño” y que de algún modo implica tu diferencia pero también tu riqueza, el compromiso con Puno, su defensa, su rol ciudadano, si cabe el término. Todo esto no siempre puede ser visto como colonial, creo que su importancia es más relevante que dichas categorías, porque lo propio es ser auténtico y es la base para establecer el genuino ser puneño; a mí me crispera, me inquieta, cuando a nombre de Puno se le hace daño, se daña la cultura o se cree hacer cultura que no lo es, y se

termina dañando. Entonces, esas cosas me parece que de algún modo, hacen recobrar un sentido de puneñidad, que incluye ética, respeto, responsabilidad por la tierra, corrección en la consecuencia y en las ideas, esto que parece chovinista, es la forja de la visión universal con raíz y vuelo y por ello tiene importancia.

Ana: no creo que sea colonial, es más bien andino; el territorio te da identidad, y este territorio es puneño, es muy especial, es altiplánico.

Boris Paúl: lo considero en el sentido económico. Ahí vienen mis conflictos, porque las políticas regionales, por el territorio puneño, son políticas coloniales, pero quizás también en el proceso de autonomía de los propios pueblos originarios van a salir demandas que puedan ser conflictivas con la propia manera de sentirse puneño, creo yo, podría ser.

Ana: te preguntaría por la categoría autonomía ¿en dónde la ubicas? ¿No es en el Estado colonial?

Boris Paúl: por eso, va a ser conflictivo, porque rebasa esos términos.

Tercera parte

¿Qué futuro nos espera en función al objetivo de lograr una sociedad decolonial e intercultural?

Boris: quería hacer una atingencia sobre el tercer bloque, porque la primera pregunta del tercer bloque prácticamente la hemos contestado. Diría más bien que en el tercer bloque cambemos por la pregunta ¿Tendremos una sociedad peruana decolonial e intercultural? para delimitar el espacio geográfico. Esa podría ser la pregunta.

Ana: y caeríamos en el nacionalismo, si decimos peruana, tendría que ser latinoamericana, del *Abya Yala*...

Julio: es una pregunta bien compleja. Para el contexto peruano la categoría decolonial no ha sido socializada, incluso en el ámbito académico, como indiqué en la primera parte. Y con respecto al tema intercultural, como se ha mencionado ya, el Estado viene trabajando pero desde la perspectiva multicultural o del multiculturalismo. No sé cuánto podemos incidir las instituciones que estamos trabajando plenamente el enfoque intercultural, desde dónde o hasta dónde. Es decir, desde el trabajo en contextos locales y situados se puede trascender al ámbito estatal y político —que son espacios de toma de decisiones— para plantear políticas realmente interculturales como buscamos y deseamos. Es un desafío.

Yanett: estaba pensando en lo que decía Julio, que incluso nosotros como grupo no hemos definido o estamos en camino de ver cómo debería ser ese trabajo decolonial en los diferentes ámbitos, político, social, jurídico, ambiental, que son los temas donde cada uno ha ido aportando. Creo que al grupo le hace falta tener herramientas, insumos para decir cómo hacer esa propuesta decolonial para la sociedad en la que estamos viviendo, estando acá en Puno, el camino es más largo porque faltarían elementos para trabajar lo decolonial que me parece que es una categoría que tal vez se está trabajando en ámbitos académicos, pero que no son parte de los discursos de los movimientos originarios. Cuando he tenido la oportunidad de escucharlos, no está lo decolonial. Sí escucho el derecho a la libre determinación, el derecho a ejercer formas de gobiernos comunales, el derecho a proponer formas alternativas al desarrollo hegemónico, etc., me parecen que esas son como las luces que pueden ayudarnos a ver cómo debería ser la perspectiva decolonial a trabajarse, y que son

herramientas para ese diálogo intercultural que todos estamos soñando.

Ildaura: lo veo como un gran desafío, como un reto que deberíamos asumir ya, porque es una utopía, un sueño. Y los sueños y las utopías siempre queremos alcanzarlas. Es un desafío muy fuerte, mucho más en el sentido que el sistema capitalista que estamos viviendo es muy absorbente, especialmente en el aspecto de la producción extractiva. Veo con mucha preocupación el problema del medioambiente, la contaminación. Soy antiminera, siento el peligro que puede existir para el ambiente, porque a la larga o la corta vamos a vivir una contaminación muy fuerte como la que estamos viendo. Por eso, y en ese sentido, es muy peligroso el sistema absorbente que estamos viviendo, por consiguiente veo como un desafío, especialmente para los académicos, la forma en que van y vamos a tener que asumir en un futuro el aspecto de la colonialidad, decolonialidad e interculturalidad. Cuando hablamos de lo decolonial lo encontramos todavía en ámbitos muy reducidos, existe un poco de temor en hablar de lo que es decolonial, colonial, descolonización. Es mucho más entre comillas como que se ha visibilizado más la terminología pero no como práctica de interculturalidad, no como una práctica real, sino como un cliché en determinados momentos, pero que no como una situación de conciencia; ahí están los retos que tendríamos que asumirlos nosotros y la intelectualidad en general.

Boris: también creo que se trata de un desafío, pero, habría que también preocuparse de cómo están registrando esta visión eurocéntrica neocolonialista porque cada vez es más inescrupulosa, en realidad estos temas de que el capitalismo nos lleva como dice Sartori del *homo sapiens* al *homo videns* donde la tecnología ya nos domina o donde somos sujetos o engranajes de un mercado, entonces vemos pues que es gigantesco el trabajo decolonial y

por ello tal vez para muchos es imposible, pero tampoco no podría irse contra el motor de la historia el destino, no sé si eso es evasivo, o muy colonial, pero, ahí sí soy optimista en que algún día se va dar una sociedad decolonial-intercultural ¿Por qué? porque primeramente hemos resistido, se ha resistido tantos años y ha salido a flote ¿Qué cosa ha salido a flote? pues justamente la resistencia de las culturas originarias ancestrales, y si lo vemos en perspectiva eso no va morir, contrariamente ahora vemos con mucha lentitud quizá, con mucha insipiente todavía, eso es cierto, pero los cambios se darán gota a gota; es probable que nosotros no lo veamos, pero serán los hijos o los hijos de nuestros hijos quienes realmente van a poder ver este nuevo escenario donde si haya una sociedad decolonial ¿Por qué? porque cada vez también estamos asistiendo a una crisis del capitalismo, a una crisis de sus paradigmas por eso hay la desesperación, como dice Zafaronni el neocolonialismo ya no sabe qué hacer, recurre a la violencia, a estas situaciones nefastas e inescrupulosas, desde el Estado, en delitos como lavado de activos y otros, que son formas de mantener el *status quo* eurocéntrico, colonial, entonces ya se nota un esta desesperación y obviamente esa crisis tiene que agudizarse más, por eso es que veo —ahí sí con optimismo— que en un futuro ojala no tan largo pueda cambiar estas cosas.

Eland: no estoy de acuerdo con la etiqueta “sociedad decolonial intercultural”, es un etiquetaje de tipo teórico, pero sí soy optimista en el sentido de que la rueda de la historia —como mencionaba Boris— es indetenible y marca determinados ciclos en la historia de la humanidad; de ahí me parece que, siguiendo esa lógica, vamos a encontrar épocas de mayor ejercicio de derechos; así ha sido la historia de los derechos civiles, políticos y sociales. Me parece que vamos a avanzar, no con el etiquetaje, que es muy fuerte incluso un poco romántico, pero sí creo que vamos a alcanzar niveles superiores de convivencia humana y no solamente

eso, sino también niveles superiores de convivencia del humano con la naturaleza, entonces soy optimista con el futuro.

Ana: ...es muy optimista... digo muy optimista porque precisamente estamos trabajando interculturalidad porque pensamos que es la alternativa a la humanización de la humanidad, es decir que ubicamos que esta cultura hegemónica es autodestructiva –la cultura occidental moderna– y que la perspectiva de la humanidad está precisamente en la interacción con otras culturas que todavía perviven y que pueden rescatarse elementos, pueden combinarse elementos para revitalizar la humanidad, pero creo que si la hegemonía del sistema sigue aplastante –como hasta ahora– malograrán este mundo y la naturaleza no les importa, porque van a encontrar otro mundo –ahora han descubierto otro planeta que posiblemente tenga agua y ya están pensando en investigarlo porque si tiene agua tiene oxígeno– y entonces van a seguir malogrando este mundo, les va llegar altamente la gente que se va a morir, será lo que se ve en esta película de “cuando el destino nos alcance”, se crearán burbujas en donde se va a meter los que deben salvarse y los demás que los parta un rayo, porque esa es la dinámica –el *mythos* de la cultura dominante–; entonces mientras la interculturalidad no permita o no se entienda como aprender, de otras culturas, de otros sentidos de vida como dice Panikkar... mira la cultura dominante puede hacer que un puñado de gente se vaya a Marte – ya dice que hay inscritos – a vivir, a colonizarlo, ó sea no les interesa la humanidad, solamente les interesa su sentido de poder y mientras nosotros estamos pensando en la colonialidad como por ejemplo de hace 500 años, no estamos viendo la neocolonialidad, no estamos trabajando como es que las nuevas formas nos están colonizando.

Boris Paúl: bueno, creo que tenemos que tener esperanza, esperanza de que sí es posible tener una sociedad así, creo en eso. Pienso, que hay una cuestión que tiene que ver mucho con el sentido de esa hegemonía dominante que plantea que la decolonialidad y la interculturalidad es una alternativa más, creo que no es una alternativa más, creo que la decolonialidad y la interculturalidad es una opción de vida o muerte, porque de por medio está justamente la vida de nuestros pueblos originarios, la vida de millones de personas, ahí comparto lo que dice Grosfoguel y discrepo de lo que dice Mignolo. En esa opción, de vida o muerte, creo que tener esperanza es fundamental para que este proceso se dé, y hay que hacer todo el esfuerzo para que se dé.

Rolando: para mí la pregunta es interesante, también me pregunto, dudo a veces ¿será cierto esto?, ¿me gustaría no?, si en el futuro al menos la sociedad sea una sociedad decolonial e intercultural, pero creo que viendo el contexto no solamente peruano sino más latinoamericano, se está dando —depende del contexto en algunos lugares— ciertos indicios, serán prácticas decoloniales, interculturales, al menos de algunos grupos sociales, de algunos grupos organizados, que al final cuestionan lo que algunos han señalado como este atentado contra la *pachamama* o contra la naturaleza, y salta ¿no?, y hacen jaques político, incluso de diferentes ángulos, para mí es como un despertar y por ese lado hay ciertos indicios de esta práctica decolonial, digo de decolonialidad e interculturalidad, pero mirando el Perú, Puno, ojalá que sea así pero veo con poca esperanza ¿Por qué? porque al final es como que recién hay un despertar y ese despertar poco a poco va contagiando a la gente, a grupos organizados, y como que recién agarran el hilo imira hay estas cosas alternativas interesantes!, pero como que veo que el espacio más comprometedor, en mi criterio la universidad, o las universidades, o institutos de formación donde van a formar futuros ciudadanos y profesionales que

van a ser actores políticos, tendría que darse reflexión en la práctica, desde ahora, para que por lo menos en el futuro estos ciudadanos podrían por lo menos dar estos indicios.

Julio: comparto lo mencionado por Rolando –que la universidad podría jugar en esto un rol importante– pero, viendo los programas curriculares de las distintas escuelas profesionales, tengo poca expectativa. No sé cuánto aportará, por ejemplo, las nuevas ideas que está aperturando la Pontificia Universidad Católica del Perú para trabajar temas sobre pueblos indígenas y otros sectores. Por otro lado, veo con esperanzas que habrá cambios y niveles de conciencias promisorios en las relaciones de género, hay avances en ese ámbito. Sobre las políticas lingüísticas, no sé si tendrá impactos reales, el trabajo que se viene desarrollando en los medios de comunicación y la Educación Intercultural Bilingüe. No sé, si las lenguas originarias serán de manejo público y social, o quizá tendrán una función meramente instrumental. Así, en muchos sectores y ámbitos no guardo muchas esperanzas de cambio.

Ana: voy a hacer un breve resumen de lo que ha sido las intervenciones en este bloque, partiendo de lo que señaló Ildaura, que es una utopía una sociedad decolonial intercultural, pero se lucha por utopías eso es lo que nos mueve y lo que nos da fuerzas para seguir adelante. En las intervenciones hay los pesimismos y los optimismos de cualquier grupo humano y creo que no somos pesimistas por defecto, es decir tenemos que ser optimistas sino para qué estamos, eso es más o menos lo que percibimos. Finalmente quisiera señalar de que esta utopía es posible realizarla cuando comprendamos que la cultura no es una reivindicación sino un derecho, el derecho de ser y existir, cuando avancemos en eso creo que es posible que la utopía, esté más cerca de realizarse que lejos.

Eland: una observación. En la historia de los derechos de la especie humana, el primer piso es la lucha reivindicativa sobre la cual después aparece el derecho. Luchas que han existido a lo largo de las últimas décadas primero han sido reivindicativas, toscas y después se afinan, lo reivindicativo es parte del proceso...

Ana: el problema es que si nos quedamos en la lucha reivindicativa, nos quedamos allí... hasta ahora no se ha pasado el techo de la reivindicación, tenemos que dar el salto a entender que la cultura es un derecho...

Eland: siempre y cuando haya las condiciones para que se vuelva derecho...

Ana: claro, pero las condiciones no se dan gratuitamente, se hacen...

Boris Paúl: como Bagua por ejemplo...

DE LOS AUTORES

Eland Vera

Periodista con doctorado en sociología por la UNMSM y profesor de la UNA-Puno. Participa en el grupo debido a su interés académico en la cultura política (sub)nacional; y su interés ético en la refundación republicana del Perú sobre la base de la interculturalidad emancipadora y descolonización.

Boris Espezúa Salmón

Abogado, docente universitario de pre y postgrado de varias universidades del Sur del Perú. Además, poeta con varios títulos publicados y un Premio Cope Internacional de Poesía 2009. E-mail: espezualmon@hotmail.com

INVITADOS

Paola Mancosu

Ph.D. Post-Doctoral Researcher in Latin American Literature. Department of Philology, Linguistics and Literature. University of Cagliari, Italy. Forma parte del grupo de investigación Ciudadanías del Institut Català d'Antropologia, del grupo AHCISP (Antropologia i Història de la construcció de identitats socials i polítiques) y del grupo CISAP (Centro de Estudios de la América Pluriversal). Es miembro del Comité de redacción de ANUAC (Revista de la Asociación Nacional Universitaria de los Antropólogos Culturales) y de la revista *América Crítica*.

Domenico Branca

Doctorado en Antropología Social y Cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona (2016). Ha realizado trabajo de campo en Cerdeña, Irlanda del Norte y Perú. Sus líneas de investigación principales se centran en el estudio de identidades étnicas y nacionales – en particular en la región aymara de Perú – la antropología del Estado y la historia de la antropología. Ha publicado

diversos artículos y participado en diferentes congresos científicos internacionales. Forma parte del grupo de investigación Ciudadanes del Institut Català d'Antropologia, del grupo AHCISP (Antropologia i Història de la construcció de identitats socials i polítiques) y del grupo CISAP (Centro de Estudios de la América Pluriversal). Es miembro del Comité de redacción de ANUAC (Revista de la Asociación Nacional Universitaria de los Antropólogos Culturales) y de la revista *América Crítica*.

Ana Cecilia Carrasco Quintana

Se formó como artista plástica por la Escuela de Bellas Artes del Perú y en estudios de posgrado en Ciencias Sociales por la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Parte de su trabajo está relacionado a investigaciones sobre cultura, patrimonio e identidad. Ha participado en exposiciones en China, Alemania y en el catálogo internacional de Miniprints de la Biblioteca de Alejandría, Egipto.

e-mail: ana.moraverde@gmail.com

www.facebook.com/ana.cecilia.carrasco.12

Raquel E. García

Licenciada en Antropología por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Forma parte del equipo de área Patrimonio de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Jujuy; realiza tareas vinculadas a la preservación y rescate del patrimonio tangible e intangible. También se desempeñó como asistente de investigación en intervenciones arqueológicas de los Andes Centro Sur.

Facundo Zamora Quintar

Licenciado en Antropología por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Argentina.

Artesano, gestor cultural, permacultor, becario y voluntario internacional. Realiza tareas de investigación y acciones afines con poblaciones en su mayoría campesinas, siempre en los ejes de cultura, medio ambiente y educación.

ENTREVISTADOS

Catherine Walsh

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 interculturalidad crítica y decolonialidad. Forma parte del grupo Modernidad/Colonialidad, uno de los más importantes colectivos intelectuales de pensamiento crítico surgido en América Latina. (<http://catherine-walsh.blogspot.pe>)

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Actual decano de Estudios Generales en letras en la Pontificia Universidad Católica de Perú. Actual profesor de filosofía en la misma universidad. Doctorado en filosofía por la Universidad de Lovaina. Ha publicado numerosos trabajos sobre interculturalidad y es responsable de RIDEI (Red Internacional de Estudios Interculturales; <http://cef.pucp.edu.pe/investigacionred-internacional-de-estudios-interculturales-ridei/>). E-mail: ftubino@pucp.edu.pe (<http://umbral.uprrp.edu/fidel-tubino-arias-schreiber>)

ÍNDICE

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)