

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural



**Eland Vera / Boris Espezúa /
Alejandro Diez Hurtado / Fanny
Roxana Ramos Lucana / Jesús
Alegría Argomedo Rodríguez /
Yanett Medrano Valdez**

- Vol. 3 - Febrero 2014 -

© Derechos reservados

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Ildaura Fernández-Baca

Jesús Alegría Argomendo

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Pablo Ricardo Abdo

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Verónica Ancco

Yanett Medrano Valdez

Fotografía de portada:

e-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de
Perú: número 2014-06423**

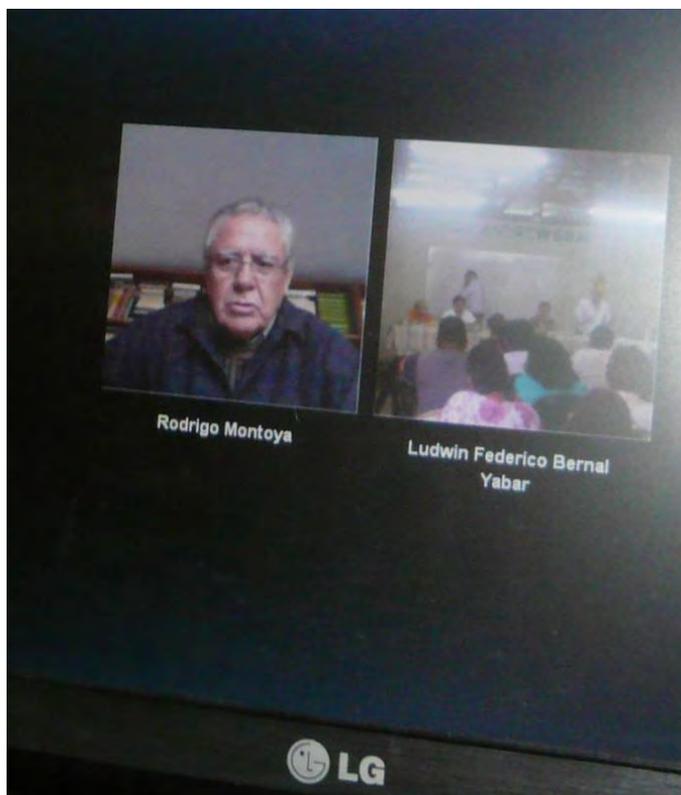
Impreso en:

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

Puno – Perú, 2014



**CONVERSACIÓN CON
RODRIGO MONTOYA**
**El desafío de la otra ruta:
interculturales o racistas**
(Fecha: Nov. 17, 2013)

Rodrigo Montoya Rojas (Puquio, 1943) es un destacado antropólogo peruano formado en la Universidad Nacional de San Marcos –de la cual es profesor emérito– y en la Universidad de la Sorbona en París.

Sus libros, investigaciones y preocupaciones buscan ofrecernos una visión del Perú que incorpore el mundo andino y amazónico. Nuestro grupo logró conversar con él vía Skype, cuando Rodrigo generosamente nos ofreció unos minutos de su descanso mientras dictaba un curso en Brasil.

La conversación abarcó diversos temas de interés y empezó con lo siguiente:

Rodrigo, podemos afirmar que existen intelectuales indígenas en el Perú, ¿cuáles serían sus características?

¿A qué le llamamos intelectual indígena? Intelectual es una persona que tiene una visión crítica de la realidad, un intelectual indígena será por lo tanto una persona que perteneciendo a uno de los grupos indígenas en cualquier parte del mundo tiene una visión crítica de la realidad, lo que supone conocer la historia, saber cuáles son los problemas mayores y menores que viven en el pueblo indígena y tener una propuesta alternativa frente a la situación actual. El intelectual indígena por excelencia ha sido Túpac Amaru, el primero de mayor envergadura que hubo en nuestra tierra; por la capacidad crítica que tuvo para enfrentar el sistema colonial español y proponer un cambio de fondo en el orden de cosas de su tiempo. Hablaba y escribía en quechua, conocía el latín, era un lector, un hombre aficionado al teatro y una persona que soñaba y tenía un juicio crítico cabal de la realidad. Túpac Amaru, por lo tanto, en mi opinión, fue el primer y gran intelectual indígena con una propuesta alternativa. Esa convicción tan profunda llevó a John

Rowe, arqueólogo y antropólogo norteamericano que trabajó mucho tiempo en Cusco, a sostener que la rebelión de Túpac Amaru fue la primera revolución nacional en el continente. Ecuador ha producido una generación de intelectuales indígenas en la década de 1980 y ahora estamos bordeando una segunda y tercera generación; también en Bolivia, México y en Guatemala hay una intelectualidad de altísima calidad.

La pregunta que ustedes hacen sobre Perú es pertinente ¿por qué no hay intelectuales indígenas como los de Ecuador o Bolivia? La respuesta es porque todavía no aparecen, aún intelectuales hablando una lengua indígena, quechua, aimara o amazónica. No tenemos personas que estén construyendo una visión crítica de la realidad a partir del dominio de su lengua. CONACAMI y la CAOI tienen dirigentes con un liderazgo indígena en nuestro país, pero lo están haciendo en castellano y son personas que hablan muy poco la lengua indígena, no la hablan o tienen un dominio parcial y por lo tanto no están en condiciones de elaborar un discurso en la lengua indígena; menos tener una propuesta escrita en la lengua indígena. Esa es la dificultad más profunda que tenemos. No ha sido fácil que las personas indígenas tengan una formación académica sólida y tengan una convicción política profunda como para cuestionar la realidad del país y abrir un horizonte distinto a partir de un punto de vista indígena. La potencialidad para cubrir este vacío está en el mundo de los profesores bilingües interculturales del país, son personas que cabalmente tienen el dominio de las lenguas indígenas. Pero esa

virtud no está acompañada de una formación política sólida y de una inquietud crítica sobre la realidad. Son personas que pueden acompañar un proyecto; pero no aparece todavía entre ellos y ellas alguien que los junte, alguien que aparezca hablando en quechua, o en aimara, o en ashaninka, o en awajum, construyendo un discurso como ocurrió en Ecuador. Los dirigentes ecuatorianos quichua hablan todo el tiempo en quichua, el quichua es la lengua de la comunicación, de la organización étnica y de la organización política.

¿Habrà tiempo en el país para que aparezcan líderes indígenas con una capacidad intelectual de primer orden? Tal vez eso no ocurra, porque las tendencias son contrarias al quechua, se habla menos el aimara, las lenguas indígenas están en parte condenadas a desaparecer en los grupos más pequeños y solo unas ocho o diez organizaciones indígenas amazónicas tienen una demografía suficiente como para asegurar una continuidad de sus vidas y al mismo tiempo una continuidad de las lenguas. Quisiera ser optimista, me encantaría que el Perú tenga intelectuales indígenas y debiera ser esa una de las preocupaciones para ayudar a formarlos y prepararlos. Porque lo trágico que se vive es hablar en nombre de los pueblos indígenas, sin que los indígenas mismos dirijan y tengan la conducción de los procesos.

La realidad se interpreta de acuerdo a la cultura, por tanto una visión de la realidad no es universal. Entonces, los indígenas con todo su acervo cultural verán la realidad igual que los intelectuales salidos

de la universidad o con una formación más eurocéntrica.

El intelectual indígena tiene una doble potencialidad: el dominio de su lengua y una formación holística-académica obtenida en una universidad. Por ejemplo, el dirigente ecuatoriano Luis Macas es un quichua con los signos étnicos de su grupo, se viste como un quichua, tiene su cabello peinado con una trenza y así ha sido toda su vida. Fue a la universidad, aprendió lo que creyó que valía la pena, tiene un juicio crítico de la universidad y del país. Los indígenas empiezan a pensar la situación de sus pueblos a partir de sus culturas y sus lenguas; pero la formación, la política en el mundo o el internet es algo muy importante. Se trata partir de la pertenencia y de las raíces indígenas propias y dar un salto hacia una visión más amplia. Eso está sucediendo en Guatemala o con los zapatistas en México; eso está en algunas personas como individuos en el mundo quechua y en el mundo aimara, pero no están acompañados aún por procesos sociales que involucren a más personas.

Si se tiene que producir un discurso en quechua o aimara y de esa manera públicamente entrar al escenario, he notado indígenas que se retraen hablando el quechua o el aimara. ¿Cómo calificas la presencia pública de algunos profesionales indígenas reivindicando su condición en la escena pública, pero que se retraen al utilizar la lengua de origen?

Por un lado lo más frecuente es la falta de dominio para hablar y escribir la lengua; por otro, hay una especie de ambigüedad o mala conciencia, una inseguridad o falta

de confianza para no atreverse a hablar en la lengua indígena. Lo que implica una evaluación negativa, puede estar pensando que la lengua ya no es suficiente y hablamos mejor en castellano porque en última instancia nos entendemos mejor en castellano que en nuestra propia lengua indígena; y peor si hay personas de lenguas indígenas distintas. Esa podría ser una forma de entender lo que estamos viviendo, pero el problema de fondo es una cuestión política: si hay o no una convicción política profunda para cambiar la realidad del mundo indígena desde adentro, y cambiar la realidad del país en alianzas con otros grupos políticos y con otros sectores sociales. Ya sabemos que los grupos indígenas solos no están en condiciones de tener la fuerza suficiente para cambiar su propia realidad y menos para cambiar la realidad de todo el país.

La experiencia ecuatoriana ilustra muy bien eso. De 1970 a 1990, veinte años de formación étnica de la CONAIE, formación de intelectuales indígenas, profesionales indígenas en todas las áreas y una convicción profunda nacida en 1934: “nos hace falta un partido político, siempre vamos a las elecciones a votar, nunca votamos por nosotros mismos y los candidatos de los grupos políticos clásicos de nuestro país no tienen nada que ver con nosotros. Por lo tanto discutamos entre los indígenas si vale la pena tener un partido político o no”. Discutieron un año y finalmente se pusieron de acuerdo, no hubo unanimidad, pero la mayoría de la CONAIE dijo: “nos vamos por la opción política” y formaron el Movimiento Pachakutik-Nuevo País. Es en ese salto

político cuando dicen “si solo pensamos en los problemas indígenas no vamos a convencer ni conmover a nadie que no sea indígena”. Por lo tanto el Movimiento Pachakutik debía convertirse en un movimiento político para el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Esa es la idea que está detrás para el concepto Nuevo País. Un país ecuatoriano distinto en el cual los pueblos indígenas deben tener un papel fundamental en el liderazgo.

Sería importantísimo, en el caso peruano, que los intelectuales se atrevieran a fortalecer a los movimientos indígenas. Si bien en el Perú los intelectuales tienen preparación en torno al juicio crítico, sin embargo deberían atreverse al igual que nosotros a apostar por nuestra población indígena ¿Qué piensas al respecto?

En el Perú tenemos un drama muy grande y en el fondo está la particular situación de la antropología y los antropólogos. Sobre un universo de setecientos u ochocientos antropólogos trabajando en universidades, dentro del Estado, en ONGs y en muy pocos centros de investigación, no creo que haya veinte antropólogos o antropólogas en el Perú dispuestos a trabajar en la línea que estamos hablando. Porque la antropología no tiene un juicio crítico sobre la realidad como debiera y por lo tanto los antropólogos son los primeros en no ocuparse de la lucha política de los pueblos indígenas, de no interesarse de lo nuevo que está pasando en el mundo indígena. Los antropólogos siguen en su mayoría los cánones clásicos de los servicios profesionales apolíticos. No es el caso de México, Ecuador, Bolivia y menos Guatemala. ¿Por qué? La mayoría de antropólogos que

vienen de provincias y de mundos indígenas, no tienen conciencia de su propia pertenencia y ven de lejos, de afuera y desde arriba la situación de sus propios pueblos y de sus propias familias. Se trata de un drama. Por otro lado, la proporción de intelectuales de la Sociología, Ciencias Políticas, Psicología y Filosofía que se ocupan y se interesan de los problemas indígenas es mucho más pequeña. Hay profesores de las Ciencias Políticas que no tienen ni la más remota idea de lo que pasa en el mundo amazónico y en el mundo andino. Hay sociólogos que no han ido a Villa el Salvador, o que no tienen la menor idea de lo que pasa en la Amazonía peruana. Hay brillantísimos filósofos que creen que la filosofía es el pensamiento occidental y que las cosas que tienen que ver con los pueblos indígenas son cosas folclóricas en el sentido de la palabra usada por ellos. La contribución de los grupos intelectuales y profesionales del país para entender el mundo indígena es pequeñísima. El mundo peruano tiene dificultades profundas para entender los problemas del país. Se ha ganado un espacio mayor para que los Andes sean vistos como parte del país, tanto por su geografía, como en asuntos de turismo y en economía, pero en la esfera política no. Solo se toma en cuenta las soluciones extranjeras.

Tiene que ver con la colonialidad, me imagino.

Sí, una colonialidad del poder y del saber en el sentido de qué nos interesa saber y qué nos interesa conocer. Estas pautas o guías de acción están dadas desde la “alta cultura” y desde el poder colonial que nos gobierna y nos rige en la escala colonial, tal como lo propone Aní-

bal Quijano. ¿En qué medida somos capaces de emitir un juicio crítico sobre esa colonialidad del poder? El juicio crítico que reclamamos tiene que ser la condición para que la contribución intelectual y académica nos ayude a entender los problemas del país. Seguimos preguntándonos qué pasó en Bagua y si la Amazonia es o no parte del país y si las soluciones amazónicas tienen que ver con el futuro del país o el futuro del país está en manos del pensamiento luminoso de Alan García y las barbaridades que dice y escribe. En otras palabras, como dijo Ana hace un momento hay una colonialidad del saber y del conocer y unas tendencias tremendas para seguir repitiendo lo mismo y no ser críticos ni mínimamente audaces para ver por dónde va lo nuevo y qué hay de fondo y grande en las culturas quechua, aimara y amazónicas para resolver los problemas del país.

¿Qué tanto nuestro sistema educativo y las universidades funcionan como un sistema o máquina para trabar identidades? En el sentido que la estructura cognoscitiva que se enseña en las universidades está totalmente hecha de una monoculturalidad que pretende enseñar bajo conceptos abstractos, y precisamente para llegar a esos conocimientos abstractos se necesita la lengua española e inclusive hasta el latín y el griego.

La universidad es funcional hasta donde puede con el sistema de la colonialidad del poder. Cuando digo ‘hasta donde puede’ es porque no me parece que la universidad peruana este cumpliendo las funciones que el poder colonial espera de ellas, basta oír a los dueños de las grandes empresas mineras para ver cómo se quejan

de la universidad y van planteando exigencias para que las universidades les den lo que están esperando y necesitan. En otras palabras, hay un grado de desconfianza sobre la universidad que es compartida por muchísimos grupos. No hay una propuesta universitaria a fondo, el esquema intelectual es el mismo, la lógica del razonamiento es la misma. En ningún caso se plantea la reincorporación de elementos propios de la realidad peruana en los modos de entender y plantear contribuciones para el país. Seguimos moviéndonos en las salidas exteriores.

RPP, la radio mayoritariamente escuchada en el país tiene un discurso único sobre el Perú. No hay una alternativa distinta a la oficial. RPP tiene una oficialidad inherente a su propia estructura. No hay un economista crítico que ofrezca una opinión en RPP. La opinión en RPP es la opinión de la derecha y es la opinión de los economistas duros y puros del beneficio capitalista. Pedro Pablo Kuczynski tiene 10 minutos los viernes para dar sus lecciones, sobre lo que la economía que el Perú necesita y Raúl Vargas parece un eco. Eso ocurre dentro de la radio y la televisión. Pasa también en general dentro de las universidades. Digo en general porque al interior de las universidades hay voces distintas en condiciones de una enorme soledad y minoría tratando de desarrollar puntos de vista distintos. Por eso vuelvo a la idea principal: tenemos una debilidad crítica en general en el país y particularmente indígena, también.

Entonces, la posibilidad de descolonización o de generar un discurso que enfrente la colonialidad es en

el caso peruano frustrante e inalcanzable. ¿Estamos condenados a no avanzar en el proceso de descolonización?

El discurso de la colonialidad del poder cubre un espacio muy pequeño, no tiene la audiencia que debería, no está presente en la prensa, en la televisión y en la radio. El grupo es pequeñísimo al interior de la sociología peruana y de las ciencias sociales en el país. El grado de desconocimiento de los propios trabajos de Aníbal Quijano es claramente enorme y en esas condiciones la descolonialidad del poder es algo que se plantea como una necesidad y una necesidad que es inalcanzable en términos generales porque para descolonializar el poder hay que cambiar la estructura de poder. Me permito contar una historia preciosa de los zapatistas para ilustrar lo que estamos tratando. El subcomandante Marcos inventó una historia de ficción y llamó a un escarabajo “Durito”. El escarabajo le habla al subcomandante y le dice “subcomandante, conozco muy bien a los mexicanos, me he dado cuenta que los mexicanos y mexicanas se mueren por el poder, les encanta la silla del poder, todo el mundo quiere sentarse en la silla del poder, el que se sentó no quiere salir, el que perdió la silla quiere volver, el que nunca se sentó está desesperado por llegar ahí y creo que los mexicanos y mexicanas están cometiendo un grave error porque están pensando en esa perversa y malvada silla del poder. Lo que creo y les recomiendo es que tal vez convenga cortarle las patas a esa silla del poder”.

Miren la maravilla y la potencialidad de esa metáfora. La colonialidad del poder está expresada en la metáfora de la silla del poder. El poder es el mismo porque la silla es la misma, quien se sienta en la silla del poder hace lo que está previsto para los que están en la silla del poder. Lo mejor es cortarle las patas a la silla, es decir romper con la estructura del poder actual y construir relaciones de otra manera, horizontales, inventar una sociedad en la que no haya colonialidad del poder. Los zapatistas tienen desde hace 13 años unas juntas de buen gobierno, pareciera que hubieran leído a Guamán Poma, pero no es así. Las juntas de un buen gobierno son direcciones políticas rotativas que cambian completamente la lógica del sistema político mexicano y que en cinco lugares zapatistas se constituyen en la forma de organización social. Los zapatistas tienen un ejercicio práctico de descolonizar el poder con otras autoridades, otra forma de trabajo, otra manera de administrar justicia, inventando mucho. Obviamente en una escala pequeña porque los cinco grandes campos experimentales de los zapatistas no comprometen ni el 5% del territorio mexicano. Pero su sistema demuestra que la descolonialidad del poder no solo pasa por una denuncia del pueblo, sino por articular relaciones sociales distintas que se van inventando. Para eso se requiere una organización política y en el caso de los zapatistas una organización militar porque fue un levantamiento armado el que vio las condiciones para que los zapatistas ocupasen sus espacios, echasen de esos espacios al estado mexicano y sigan haciendo sus propias cosas y amenazados por el ejército mexicano que los circunda y

los tiene prácticamente cercados, pero con la fuerza suficiente para seguir 13 años porque lo único que podrían hacer es matarlos. Los zapatistas dicen “no nos pueden matar porque somos miles y no basta que nos maten a uno aquí y a uno allá nos matarán a todos y no podrán matarnos”. Por lo tanto hay una continuidad de un estado mexicano profundamente colonial y un zapatismo que tiene una práctica anti estatal, anti poder colonial: una práctica de descolonialidad del poder.

El modelo zapatista representa el 5 % y no tiene espacio. En el caso peruano ¿hacia dónde construiríamos, es un modelo a seguir? Una respuesta rápida sería ir hacia un estado anarquista. El Perú tiene una diversidad cultural más amplia que el estado de Chiapas. Me preguntaba ¿quiénes quedan dentro y quiénes fuera?

Mostré el caso de los zapatistas para tomar la metáfora de la silla del poder como símbolo de lo que es una estructura de 500 años, una articulación del poder desde arriba a nivel del planeta y en cada uno de los países. Obviamente hay diferencias profundas entre México y Perú. No hay recetas a seguir, ni ejemplos que copiar. En el caso peruano la pregunta es ¿cuándo estaríamos en condiciones de tener un movimiento indígena suficientemente fuerte para implantar una alternativa distinta frente a los problemas del país? se trata de eso, no de ganar las elecciones para ser alcalde, regidor o presidente del gobierno regional. Se trata de ir construyendo un programa alternativo. Esa fuerza política alternativa no tiene todavía de donde salir; pero sabemos de dónde podría salir: de una estructuración de los movimientos

sociales del país que se articulen de abajo hacia arriba, que dejen de lado los partidos existentes porque son inútiles y que conviertan esa energía y fuerzas sociales en un capital político que pueda ir estructurándose paso a paso y que con el correr del tiempo, en unos veinte y veinte cinco años, se convierta en una alternativa política para el país. Sin eso estaríamos simplemente perdidos. Por el momento estamos en un periodo muy malo, porque no tenemos alternativa. La izquierda ni aparece, ni está, los grupos que sobreviven a la izquierda son grupos de personas que sobreviven y tratan de encontrar una posición política personal.

Los grupos que asesoraron al presidente Humala buscaron hacerle ganar las elecciones, ser ministros e ir al congreso. Una especie de vocación para que ganen los otros y en la victoria de los otros, encontrar una chambita. Por ese camino no habrá nunca una alternativa. Ojalá se hayan dado cuenta, pues algunos compañeros creen que Humala no se ha equivocado completamente y podría rectificar el camino.

Quisiera retomar la metáfora de la silla del poder. Las patas de la silla no son homogéneas, no tienen la misma jerarquía, no son como las patas de una silla. Imagino esas patitas de la silla como el modelo económico, el modelo de estado, el modelo epistemológico es decir cómo conocemos y el otro podría ser el jurídico. Entonces ¿tendríamos que luchar por cómo cortar esas patitas?

Ahí está el desafío. Los zapatistas tienen 13 años haciéndolo en condiciones muy adversas y difíciles. He

estado con ellos en agosto (de 2013) entre 1700 personas invitadas para que nos muestren en sus caracoles lo que están haciendo, cómo viven y pelean. Fuimos convocados a una especie de investigación participante para entender qué es el fenómeno zapatista. El poder es como la silla en la que se sientan las personas desesperadamente, sea el sillón presidencial, del congreso, del rector, de decano, de alcalde y de la última asociación de padres de familia. Allí tienen un liderazgo y una peleíta interna. La gracia es pensar ese poder a partir de sus bases, para que la silla se caiga, porque mientras la silla tenga patas no se caerá. ¿Cómo atacar eso, quiénes estamos debatiendo, qué propuestas hay? No estamos discutiendo esas cosas.

El activo mundo indígena se mueve, siempre está preparando grandes cumbres, congresos nacionales e internacionales. Hay de todo sobre el mundo indígena. Lo urgente parece ser organizar “el congreso” dentro de un año o dentro de dos y ya está. Parece que el horizonte fuera la cumbre uno, la cumbre dos, la cumbre tres, la cumbre cuatro y se arma una burocracia nacional e internacional. Se piden recursos para organizarlas. Mi pregunta es ¿y eso a dónde nos va llevar?

Rodrigo, ¿cabría sostener y dinamizar una propuesta intercultural?

Ahí entramos en otro asunto, porque la cosa gravísima es a qué le vamos a llamar intercultural. La interculturalidad es una moda lograda y asentada. Se sostiene que lo intercultural debe ser un eje transversal que articule y atraviese todo. Como es intercultural que atraviese todo,

aquí vale la pena volver sobre los primeros pasos: a qué llamamos interculturalidad y de qué interculturalidad se trata.

Esa fue nuestra discusión durante bastante tiempo. En el grupo hemos ubicado dos acepciones para interculturalidad. Una interculturalidad que en un principio le llamamos “light”, una interculturalidad liberal que es ad hoc; es decir que se circunscribe en torno al conflicto social y no en el conflicto intercultural, por eso le pusimos “light”. A la otra interculturalidad tampoco supimos qué nombre ponerle, era la que defiende el derecho de ser y existir en una cultura, para estar presente y considerada en su particularidad, en su diferencia dentro del Estado; con todos los derechos somos diferentes pero iguales. A esa interculturalidad “dura” la denominamos subversiva, porque implica cambiar —como tú has dicho— el modelo de Estado y las estructuras; es decir una revolución total. Para que no sea ofensivo, para algunos, ahora la denominamos liberadora y tendría que considerarse en toda su legitimidad, con todo su derecho.

En el razonamiento fundamental, tenemos que distinguir una interculturalidad de hecho y una interculturalidad deseada. La interculturalidad de hecho es la que existe en la realidad independientemente de las ONGs, de los gobiernos y de las modas. Ustedes en Puno tienen el ejemplo perfecto como zona de frontera, desde hace centenares de años las personas pueden ser bilingües y trilingües hablan quechua, castellano y aimara. Conozco profesores que hablan las tres lenguas y son interculturales sin saberlo, antes que se pusiera de moda el concepto interculturalidad.

La interculturalidad deseada es la que viene con algunas ONG, con organismos internacionales, direcciones estatales y con personas enamoradas de la palabra que siguen la moda. Quiero decir que el Ministerio de Educación afirma rotundamente que en el Perú la educación es intercultural. Simple y llanamente no es cierto. Lo que el ministro de turno está pensando es que le gustaría que en el Perú la interculturalidad fuese la base de la educación, que la educación fuese intercultural. Hay un paso del deseo al decreto. La pregunta es ¿podría ser? ¿nos gustaría?

La interculturalidad de los buenos deseos debiera ser una relación horizontal de diálogo entre las culturas, de respeto, igualdad, consideración y tolerancia. Lo real es que el Perú es uno de los países más racistas de América Latina y mi tesis es: o somos interculturales rompiendo el racismo, o seguimos siendo racistas y no tendremos nada o muy poco de interculturales. Ocurre por desgracia que en los colegios de Lima, niñas y niños se suicidan por ser maltratados e insultados por sus compañeros con el argumento clásico que conocemos. El racismo perfecto: llama, vicuña, chola, cholo, indio de mierda. Los niños y las niñas no soportan, se ahorcan, se suicidan, eso es racismo puro. La estructura del racismo nos está diciendo que con las culturas existentes del país no hay una relación de igualdad y respeto. Lo que hay es una relación de poder, una relación brutal, una cultura que se impone sobre las otras. En consecuencia, para que haya un espacio de interculturalidad real tienen que haber el cierre del espacio de racismo.

La tesis que estoy desarrollando últimamente es: interculturalidad o racismo, podremos convivir y coexistir cuando haya interculturalidad y respeto de las culturas, cuando las estructuras del poder sean otras y cuando las bases del poder hayan desaparecido.

Me dirán ustedes: ‘Rodrigo cuidado’ hay experiencias de interculturalidad, por supuesto que hay experiencias de interculturalidad y condiciones muy particulares. He dado un ejemplo del pacto vertical por intervención de AIDSESEP en la Amazonía peruana, un grupo de médicos del sistema de salud del país con enfermeras y enfermeros indígenas amazónicos se han articulado para proponer un parto vertical.

En tu libro *Al borde del abismo*, desarrollas la metáfora del espejo. Sostienes que los peruanos cuando nos enfrentamos a la imagen que nos devuelve el espejo, no es la imagen que nos gustaría ver ¿Se sigue manteniendo esta realidad?

Cuando nos vemos frente a un espejo, el espejo nos devuelve una imagen de nosotros y nosotros frente a esa imagen tenemos actitudes diversas. Si en el espejo yo aparezco con ojos azules y cabellos rubios ¡qué bonito, qué bien, estoy alegre por eso! Pero si en el espejo aparezco con mi naricita tipo Guamán Poma de Ayala y soy mucho más parecido a Manco Cápac que a Pizarro, entonces no me gusta esa cara, porque los españoles y los gringos nos han dicho y nos dicen todos los días que tener esa cara es un drama para el país, que no hay que tener esa cara porque los indios no valen nada, son pobres diablos, son una rémora, no son la riqueza del

Perú, son una desgracia para el país. A nadie le gusta ser una desgracia, una persona despreciada. Si yo me veo en el espejo con mi carita entre comillas “de indio”, qué hago, cómo reacciono frente a eso, no me gusta, no quiero ser esto, voy a cambiar y me voy a transformar y el espejo llama a las máscaras y uno se pone una máscara para parecerse al modelo, el modelo principal es ser europeo y blanco. Si me pongo una máscara para parecerme a ese modelo, entonces, bienvenida la máscara. La gente va a pintarse el pelo, va a hacerse entradas en la frente, para no parecer con una frente tan pequeña y tan peluda. La gente se desespera por aprender un poco del castellano, niega su lengua indígena.

La última reacción maravillosa es la del grupo indígena que asume su rostro como es y en un discurso como el de Pizango dice: soy un indígena, no tengo vergüenza de ser un indígena, soy ciudadano del Perú, pero también quiero ser awajún, asháninka, shawi, no tengo por qué renegar de mi propia cara y de mi propio pueblo. Esa es una reacción política, es consciencia política de la realidad que no aparece masivamente en el país, que se expresa de manera individual y en pequeños grupos. Qué curioso, han sido los grupos amazónicos los que han elaborado este discurso con mucha claridad al decir somos indígenas y no tenemos vergüenza de ser indígenas. No ocurre eso todavía en el mundo andino. Les contaré una anécdota. Luego de Bagua, los amigos y mis compañeros de la FEDIPA que es la federación de instituciones provinciales del departamento de Ayacucho, me invitaron para dar una conferencia en Lima. El

presidente me dijo lo siguiente: “don Rodrigo, díganos por favor si no será verdad que ya somos indígenas también, porque hay una gran confusión, por un lado pareciera que somos como Pizango, por otro lado no; nunca hemos dicho que somos indígenas pero la gente está pensando que de repente lo de Pizango es lo que nos conviene, porque Pizango es como nosotros”. Miren la reacción. En la realidad hay un terremoto social con Bagua y como consecuencia de ese terremoto aparecen personas diciendo somos indígenas, no queremos que nos aplasten, tenemos alternativas, defendemos nuestro pueblo, déjennos con nuestras lenguas y nuestras culturas. En esas condiciones la palabra indígena que siempre fue rechazada comienza ahora a ser entendible y algunas personas dicen “sí pues”. En la marcha de solidaridad con Bagua en Lima, una gran pancarta decía “Todos somos indígenas”, lo que expresa con una claridad maravillosa este sentimiento de solidaridad de quienes no son indígenas, ven la lucha de los indígenas y dicen ¡todos somos indígenas, nosotros como ustedes! Esa es la consciencia política que se construye saliendo de la realidad no con un discurso, ni con una conferencia de un profesor o de un sabio, sino con una transformación de la propia realidad, que lleva a las personas a tener una propuesta distinta.

Entonces, ¿los movimientos indígenas deberían vincularse o no con los partidos políticos? ¿Cómo trabajar? Ya que los partidos políticos están formando líderes.

Los partidos políticos son máquinas electorales, pequeños aparatos de operadores, de técnicos que saben mu-

cho de elecciones con una formación práctica muy buena para contestar preguntas como ¿qué necesito para ser congresista? ¿qué tengo que hacer? No es “voy a ser congresista para tratar de realizar el programa del movimiento político al que pertenezco”, no, eso se acabó en la historia peruana. El partido político con una propuesta de transformación del país se acabó, los partidos políticos ahora son máquinas electorales. Alan García es la cabeza de una locomotora que busca una reelección y a él se suman todos los que quieren ser reelegidos y nada más. Las ideas del APRA, el programa político del APRA, Haya de la Torre, el país, la libertad, el socialismo, nada, eso se acabó. Los compañeros de la izquierda andan pensando cómo aparecer en las elecciones con una unidad para ir al congreso, de todas maneras tenemos que ir al congreso; pero parece que la política se confunde con el congreso. Las máquinas electorales no están construidas para cambiar nada, solo buscan votos para que las personas ocupen posiciones, ganen dinero, tengan control sobre inversiones y presupuestos, roben y coimeen para tener una posición mejor de la que tenían antes. La política peruana es desgraciadamente así.

En esas condiciones, a los partidos políticos qué les va a interesar preguntarse a dónde van los grupos amazónicos, qué proponemos para la economía amazónica, cómo podríamos resolver los problemas tremendos de la Amazonía derivados de la explotación de los recursos, la cuestión del medio ambiente. Las máquinas electorales no discuten esos temas. Los movimientos indí-

genas no deberían instalarse en el juego electoral para ocupar esas plazas, sino para pensar qué hace para resolver los problemas del país, quién lo está haciendo, quiénes lo estamos pensando, qué estamos elaborando, qué estamos construyendo, qué estamos debatiendo. Es fundamental que desealicemos la política. No estoy diciendo que no vayamos a las elecciones, tenemos que ir a votar, pero no vamos a ir a votar por los candidatos que no resuelven nuestros problemas. Tener una visión crítica de la manera de hacer la política es lo que nos salvará en última instancia, porque estamos agobiados. Quién de nosotros se siente representado en el congreso: 8% de simpatía produce el congreso en el país.

Visto el panorama tan sombrío como lo presentas ¿qué sentido tiene hablar de la autonomía de los pueblos indígenas en las condiciones actuales del Perú, es poco menos que una utopía?

La autonomía indígena es una propuesta fundamental porque permite pensar lo valioso del mundo indígena, que son sus principios de solidaridad, reciprocidad, el concepto de trabajo ligado a la fiesta, a la alegría. El mundo que gira alrededor del trabajo-fiesta-alegría es fundamental frente a la opresión del trabajo del sistema capitalista tal como lo conocemos. La autonomía indígena quiere decir: porque somos y tenemos una lengua y una cultura distinta, una biodiversidad muy grande, y porque en los Andes y la Amazonía tenemos recursos fundamentales para nosotros y para el resto del país, requerimos de una autonomía indígena pues nunca tuvimos representación política propia y tener representación política propia significa cambiar las reglas electo-

rales, significa modificar y romperle una pata a la silla del poder. Con el sistema electoral actual no tendremos un bloque indígena en el Congreso, podremos tener aisladamente uno o dos casos, pero si el movimiento indígena tuviese una propuesta propia y no fuese dividida en cada una de los partidos políticos se lograría efectivamente una representación propia mayor y esa representación propia podría tener y articular un discurso alternativo frente al país.

Tenemos una ley electoral que establece que en cada lista de candidatos a los municipios debe haber un 15% de candidatos indígenas, fue una propuesta del gobierno de Alejandro Toledo. En las elecciones municipales faltan candidatos indígenas para cubrir las plazas del 15% en cada una de las listas. En política no hay ingenuidad, Toledo y su equipo sabían muy bien lo que estaban proponiendo a pesar del discurso indigenista que ellos tenían y todavía tienen. Si el 15% de candidatos a cualquier lista municipal debe ser de indígenas, en cada lista de la derecha, el centro, la izquierda y los independientes, de acá o de allá; la propuesta es: los indígenas estarán presentes en las elecciones como candidatos en todos los grupos, movimientos y partidos, solos ¡nunca estarán, ni tendrán la representación que debieran tener! Esa es la realidad objetiva.

La autonomía indígena debiera plantear la siguiente idea: dadas las condiciones de nuestro país debiéramos tener un congreso en el cual los movimientos indígenas tengan su propia representación que corresponda con su demografía e importancia regional y local. Por el cami-

no electoral de ahora no tienen ninguna representación. Autonomía quiere decir por lo tanto, guardar la diferencia específica de los propios indígenas, conservando su importancia dentro del conjunto de las elecciones. Si no hay una representación así ¿de qué y cómo podríamos cambiar la realidad! Menciono el caso de la asamblea constituyente boliviana, la promesa de la constitución nueva. Evo Morales llamó a una asamblea constituyente; en la asamblea constituyente estaban representados por primera vez todos los grupos indígenas y la representación constituyente que elaboró la constitución boliviana era una asamblea completamente nueva, donde la representación indígena era enorme comparada a todas las asambleas que redactaron constituciones en el pasado. ¿Por qué? Porque estaban asegurando una representación propia de los indígenas de la amazonía, del mundo aimara, de los quechuas, una presencia indígena significativa, fantástica dentro de la asamblea. Un 66% que aprobó la constitución, ratificó el acuerdo y le dio las tres victorias a Evo Morales, pues la representación indígena es la representación más importante, a eso tenemos que llegar. ¿Qué hacer para que en Perú el movimiento indígena tenga una esperanza política distinta como esa?, esas son las preguntas.

Siguiendo en esa línea, en el Perú ¿es posible pensar en autonomía indígena en el sentido de autodeterminación y territorialidad?

El territorio es una reivindicación indígena amazónica por excelencia. Territorio para el mundo amazónico quiere decir bosque y el bosque es el lugar donde los grupos étnicos comparten la naturaleza. No hay fronte-

ras, no hay “esta es su tierra, esta es mi tierra, aquí hay un muro de piedra, aquí hay un muro de alambres”. El bosque es enorme y grande. En la costa y la sierra han elaborado un sistema de apropiación de la tierra y un sistema de legalidad en la propiedad, uso y posesión de la tierra, en función de los conceptos de chacra y unidad familiar con hectáreas. La reforma agraria le da a una familia 6, 7, 12, 15 hectáreas, en función al riego, el clima, la cantidad de agua. Cuando se pensó en la Amazonía, la idea de los militares era darle a cada familia un número de hectáreas y los amazónicos dijeron “esto es una tontería, cómo es eso de que nos van a dar 15 hectáreas a cada familia, nosotros no necesitamos 15 hectáreas por familia, nosotros queremos seguir viviendo en nuestro bosque, nuestro bosque lo tenemos desde hace miles de años y por lo tanto nuestro territorio es el bosque donde está la cultura, la lengua, los recursos, los ríos, el cielo invertido de los ríos, donde está la vida común y corriente de los pueblos amazónicos”. Esa es la noción del territorio. La noción jurídica, diplomática, militar y estatal del territorio es: el territorio es el espacio del Estado-nación, el territorio es sagrado y las fuerzas armadas están para defender ese territorio. La primera reacción cuando apareció la reivindicación de territorio en la Amazonía fue: “esos indios están influidos por nuestros enemigos, los ecuatorianos, y quieren formar un Estado dentro de un Estado, quieren romper el Estado peruano”. Hace 20, años en un seminario en Lima, dijeron que yo era un enemigo de la patria porque estaba hablando de reivindicar el territorio de los indios y romper la sacrosanta idea del territorio nacional del

Estado-nación. Estamos hablando de dos conceptos fundamentalmente distintos. Territorio no quiere decir espacio controlado por las fuerzas armadas en nombre del país, territorio en el mundo amazónico quiere decir: bosque común para los pueblos. No quiere decir vamos a separarnos del Estado y vamos a hacer un nuevo Estado con los indios de Ecuador o de aquí o de allá. Nunca les pasó eso por la cabeza a los compañeros amazónicos del país o de Ecuador. Hay que escapar de esa trampa y no aceptar de ninguna manera esta concepción de territorio en términos del Estado-nación porque con eso simplemente se borran los intereses de los grupos amazónicos para defender sus recursos, sus propios territorios. Los pueblos amazónicos ya tienen alrededor de 15 millones de hectáreas reconocidas oficialmente como tierras para las comunidades nativas, en las reservas de distintos tipos de la Amazonía. Hace 40 años, el Estado no había reconocido ni una sola hectárea en la Amazonía para los pueblos indígenas, en ese aspecto hemos dado pasos muy grandes. De modo que no nos asustemos con la cuestión del territorio, no caigamos en la trampa de que estamos dividiendo el país, que lo estamos atacando y que queremos hacer otros Estados, no.

La autonomía pasa por otra experiencia que debe ser considerada como el caso de España. En España hay una constitución post Franco que le dio a cada lengua y cultura de España su representación propia. Ese derecho de las autonomías ha permitido que las lenguas y culturas se expliquen, expresen, desarrollen, tengan recursos y autoridad política propia con parlamentos propios. La

autonomía de Cataluña es la que va más lejos porque ellos dicen: “y por qué demonios vamos a seguir siendo parte de un Estado que nos trata mal y que nos quita más recursos de los que nos da, y nosotros damos más recursos de los que recibimos, mejor vámonos a un referéndum y vamos a hacer nuestro propio país”. Esa es otra cosa, ¿no es cierto?, eso está pasando en España y de ninguna manera puede ser pensado para Perú.

Rodrigo, así como el tema de territorio tiene diversas acepciones, me cuestionaba sobre los peligros de la representación, porque la representación general y jurídica es muy distinta a la representación de lo social-indígena y su expresión política. Me preguntaba por el estatus de esa representación en un contexto denominado folclore, un folclore de polleras y también de algunos indígenas que han accedido al parlamento y la forma en que están actuando dentro de la sociedad política. Quisiera que nos lleves a la interpretación política del folclore, pues has entrevistado durante mucho tiempo a varios folcloristas. ¿Cómo percibes este movimiento de neo folclore que termina siendo el soporte de determinado modelo político?

Primera vez que escucho, esta noche, la cuestión del neo folclore. Si hay argumentos sólidos a favor en buena hora. Yo me reservo todavía la duda sobre el concepto de neo folclore; pero, supongo por donde están yendo las cosas, y lo nuevo que puedo decir es lo siguiente. Acabo de publicar un libro que se llama *Encanto y celebración del huayño*, el libro tiene un capítulo de sesenta páginas en el que presento una historia del huayño desde tiempos incas hasta ahora, doy cuenta de los pro-

cesos de transformación de la música andina desde el siglo XVI hasta la actualidad, las tendencias que están apareciendo en este momento en el país y aquello que es constante o lo que es nuevo. Ahora hay una aceptación mayor del folclore en general, sobre todo andino. La represión, persecución y extirpación de idolatrías en el viejo término colonial ha ido cediendo espacios, ahora la música está entrando en todas partes, hay fiestas en Lima de gente limeña que está aprendiendo a bailar huaynos, lo que es verdad y me parece muy bien.

Lo nuevo que ocurre es una nueva tragedia que tiene que ver con el argumento del inicio de esta conversación: la cuestión de la colonialidad del poder. Observen el suplemento *Ellos y Ellas* de la revista Caretas. En el suplemento aparecen de vez en cuando algunas de las señoritas del canto andino vestidas de moda. Las reglas para que aparezcan las señoritas del folclore en esa revista son: que no canten lo que cantan en sus pueblos, que no se vistan como se visten en sus pueblos, tenemos que hacer unos grandes cambios para modernizar, esa es la palabrita, tenemos que modernizarlas, tenemos que cambiarles los vestidos. Al inspirarse en lo andino, hay que ponerse un chullo que tenga la forma del chullo puneño pero que no se confunda con el chullo puneño y que haya una falda que tenga un cinturón que se parezca al cinturón andino clásico. El principio es “que se parezca pero que no sea”. Cuándo va a aparecer en *Ellos y Ellas*, una mujer indígena cantando en Puno o en el Cusco vistiendo como lo hace en su tierra, pueblo, ayllu o parcialidad. Para llegar a *Ellos y Ellas* donde está la

moda, hay que pasar por un examen y un proceso de transformación. Metafóricamente, hay que blanquearse; no hay que ser indio pero hay que parecerlo. Se trata de una propuesta colonial.

Menciono un caso ejemplar, dramático, el de la actriz de la *Teta asustada*, Magaly Solier. Ella es una mujer de rasgos indígenas muy marcados, una belleza para los patrones indígenas propios de Ayacucho y de los Andes peruanos. Con el racismo brutal de los medios, los tweets y los facebook, hace algunas semanas fue violentamente tratada. Ella apareció en *Ellos y Ellas* hace más o menos un año o dos, vestida para ir a Hollywood con algún elemento que tiene que ver con los Andes, pero de ninguna manera con un traje de una mujer de Huanata, eso seguro que no. Las reglas van por ese lado: modernizar, estilizar.

Tienen ustedes en Puno una compañera a quien quiero y respeto mucho, Olga Zafferson, que acaba de publicar un libro sobre el tejido en el país. Ella va mostrando con mucha investigación, las formas de los tejidos, la tradición de tejidos del país y al mismo tiempo va mostrando cómo hay en Lima una tendencia del mercado por usar los elementos andinos del tejido y del vestido para introducirlos dentro de lo que se llama la moda étnica, en inglés 'ethnic fashion', es decir que la gente se ponga una falda, gorro, vestido, una prenda de vestir que tenga algo de indígena. Una rayita, línea, color, pero nada más porque lo otro es lo occidental y el modelo clásico. En términos de las canciones eso significa que ¡si claro, hay que cantar huaynos! Pero, por favor, no pues los

huaynos viejos de antes, para qué, tienen que ser los huaynos nuevos, tienen que ser huaynos modernos, movidos, que se bailen. Ahora la música no es para cantar, es usada para mostrar los cuerpos y toda su sensualidad. El ejemplo más duro y crudo es la transformación del propio carnaval de Puno y la moda que llega a Lima. Las chicas que bailan en Villa El Salvador una danza de Puno aparecen con un calzoncito tan pequeño que la gente va a ver los cuerpos de las chicas antes que la danza u oír lo que cantan.

El tema es la mercantilización de la cultura andina. En el mercado del Cusco se venden las llicllas de las señoras de los ayllus que por búsqueda de dinero, se van enteritas al mercado. Muchas señoritas de Miraflores (Lima) están haciendo dinero inventando llicllas, aparecen como creadoras de modas. Una de ellas ha convertido las mantitas coloridas y clásicas en una especie de carteras y va por el mundo como una creadora de moda, cuando lo que ha hecho es simplemente tomar un elemento andino, cambiarle de forma, ponerle una cosita por aquí y otra por allá. El proceso es la desnaturalización, la mercantilización de lo propiamente andino o andino-amazónico.

El drama mayor es cómo nuestra canción y danza, al entrar en el mercado con mucha más fuerza que antes, se transforma, cambia, guiándose no por los valores propios de la canción y la danza nuestra, sino por los criterios mercantiles de quienes están vendiendo los modelos para que las canciones sean así, las faldas sean así, las modas así. Detrás hay una mercantilización muy

aguda, fuerte, astuta e inteligente para apropiarse de todo lo que es nuestro. Frente a eso, hay cultores y representantes bastante mayores, que se van acabando poco a poco, Jaime Guardia, Raúl García, ni hermano Edwin, Jorge Núñez del Prado, del grupo Los campesinos, son personas que a lo largo de 50 años guardan lealtad a la música y canto andino, innovan dentro de los moldes clásicos de nuestra canción. Frente a eso otros grupos sacan el huayno de su contexto y lo convierten en una especie de pop y rock. Un cantante antiguo folclórico ¿va amarrarse una guitarra y parecer un cantante de rock, va saltar y correr en el escenario frente a la gente?, ¿qué de música andina tiene eso?, ¿qué de tradición propia de la cultura andina? Y dónde está la autoridad andina que pudiera decir no lo hagamos, mantengamos una tradición con cánones y principios. No tenemos nada de eso todavía. Hay que volver los ojos hacia el pasado y encontrar en 1963 y 1964 el paso de Arguedas por la Casa de la Cultura, él tuvo el criterio para registrar y controlar efectivamente a quiénes debían ser considerados como artistas andinos o no.

Quienes querían un reconocimiento como artistas y cantores andinos, debían probar que lo eran: la gente que venía del Valle del Mantaro debía vestir como los del Valle del Mantaro; los que venían de Puno, que se vistieran como los que vienen de Puno. Sin contrabandos, ni juegos y manejos dobles. Bueno, eso terminó con Arguedas en 1964 y nunca más se ha repetido...

Lo que acabas de contar no es una tragedia reciente, sobre todo la desnaturalización y mercantilización

de la cultura, ya pasó con el exotismo en la década de 1950. Por ejemplo con Syszlo que usaba elementos andinos pero jamás se reconocía como heredero de los mismos, sino simplemente como algo exótico. Si bien hubo un impulso con Arguedas y la Casa de la Cultura, que en expresión moderna es el Ministerio de Cultura, ministerio que representa un Estado colonial y termina contribuyendo con la mercantilización y desnaturalización, contribuyendo de manera directa o con su silencio, situación que me lleva a pensar sobre la colonialidad en el arte, el cuerpo y la sexualidad ¿Qué podrías decir al respecto?

Para que lo nuevo que les estoy contando tenga una dimensión distinta y al mismo tiempo rica y buena, ahora hay una sorpresa porque aparece el fotógrafo Testino, que hizo una exposición de trajes típicos del Perú con sólo fotografías de las mujeres andinas vestidas como se visten. No ha ido a decirles a las personas: “vístanse así que las voy a fotografiar para una exposición”; él ha fotografiado mujeres con trajes bellísimos y siendo Testino un hombre moderno y europeo, pero inteligente como para darse cuenta que hay una belleza en el vestido andino que no requiere transformación, ni estilización, ni modernización, ni alargamiento, ni estrechamiento. Simplemente es una manifestación estética de primer orden. Excepción, absoluta excepción en medio de todo...

Claro, pero Testino tiene un cartel inmenso y así ponga un perrito vestido le van a celebrar; es decir, hay que relativizar también el hecho comercial, el ícono...

Tienes razón, pero por favor, te das cuenta que no es lo mismo hacer una exposición de vestidos *ethnic fashion*, que hacer una exposición de fotos de vestidos tal como se dan en la realidad de los pueblos andinos...

Estoy de acuerdo, pero el nombre mismo de Testino que fotografía a la realeza, que tiene un cartel enorme dentro de la sociedad de mercado y de consumo, le da licencia para presentar las cosas que a él le parece...

En buena onda, diría yo, porque con la fuerza que tiene, el impacto que tiene, lo puede lograr. A ningún otro se le ocurrió hacerlo.

Rodrigo lo que estabas expresando hace un momento me hacía recordar el libro de Franz Fanon *Piel negra: máscaras blancas*. Más allá del color de la piel, el racismo, la colonialidad expresada en el cuerpo, la danza y la música, se manifiesta también cuando los medios de comunicación afirman que los andinos no tenemos música, sólo tenemos folclore. Me gustaría saber, si aparte de esta colonialidad hay también una colonialidad del conocimiento y un racismo epistemológico. Es decir, desde el momento en que llegaron los españoles se dudó si teníamos inteligencia o alma y, en función a eso, hubo un genocidio tremendo que conocemos por historia, en Puno y otros lugares del Perú, pero también hubo un epistemicidio. La pregunta es, retomando la cita de Boaventura de Sousa Santos, “no hay justicia global sin justicia cognitiva”, ¿cómo logramos una justicia cognitiva?

Cambiando los patrones de justicia que tenemos ¿Cómo los cambiamos?! Les doy un ejemplo. En uno

de los ayllus de Cotopaxi, cerca a Quito, la gente toma una decisión frente a un crimen. Un comunero mata a otro comunero, la gente clama justicia. La justicia se entiende como sinónimo de cárcel. El violador que vaya a la cárcel por toda la vida, por treinta o cuarenta años; el político que vaya a la cárcel ¿Quién paga la cárcel?: ¡Nosotros! Los ecuatorianos dicen: con la tragedia de un crimen el que mató va a la cárcel, deja a su familia desvalida; y deja a la familia de la víctima desvalida; quedan dos familias en el aire sin recursos porque un canalla mató a otro. ¿Qué es lo que debemos hacer? Si lo mandamos a la cárcel nosotros tenemos que mantenerlo en la cárcel y las dos familias se verán solas, desamparadas. Lo que debiéramos hacer es simplemente no enviar a la cárcel al asesino sino obligarlo a que trabaje más de lo que había trabajado antes para seguir aportando para la vida de su familia y para la familia de la víctima y que no nos cueste a nosotros ni un real el mantenerlo en la cárcel. Esta es otra justicia, es otra manera de entender la lógica de la justicia. Tenemos en el Perú compañeros antiguos de la izquierda que ahora son una especie de generación buscando ser ministros del interior para resolver los problemas de seguridad con más cárceles, policías, patrulleros y helicópteros. Así no estamos entendiendo absolutamente nada del concepto mismo de justicia y lo único que estamos haciendo es reproducir el mismo modelo represivo y brutal que convierte a todo aquel que llega a la cárcel. Esa es una fuente de recursos que se pierde, de familias que se desarman y la cárcel no regenera a nadie. Hablar de otra justicia significa cuestionar el concepto mismo

de justicia y atrevernos a inventar otras cosas, a pensar de qué manera podríamos organizar la vida de la gente para no reproducir los problemas dramáticos que tenemos ahora.

Les doy un ejemplo de lo que es la colonialidad del poder en cinco verbos, los cinco verbos malvados de la colonialidad del poder: humanizar, cristianizar, civilizar, modernizar y globalizar. A estos indios, que parecen animales, primero hay que humanizarlos, una vez humanizados hay que cristianizarlos, sacarles de la cabeza todas las brujerías y extirparles todos los demonios que tienen adentro (madre iglesia católica); a estos indios convertidos en seres humanos y en cristianos, por favor hay que civilizarlos; civilizarlos quiere decir que se vuelvan como nosotros, que hablen nuestra lengua, que renuncien a todo lo que son y parecen; y, hay que modernizarlos porque ya son como nosotros pero siguen con las viejas cosas de antes y modernizarse quiere decir que compren la tecnología reciente del capitalismo. Ustedes y yo tenemos que modernizarnos, tener un iphone, o un Smartphone. Y globalizarnos es lo último, dejar la aldea, el pueblito y ser de todas partes y de ninguna y convertirnos en ciudadanos de todo el mundo. Los cinco verbos son coloniales, los cinco verbos tienen la propuesta colonial de imponer un punto de vista europeo-céntrico, un punto de vista absolutamente etnocéntrico que no tiene en cuenta las particularidades propias de cada uno de los pueblos del mundo; no es una receta para el mundo europeo, norteamericano, es una receta para todo el mundo. Son verbos que han ido

usándose y que los repetimos todo el tiempo y debiéramos quemarlos en una hoguera pública y no usarlos nunca, porque son verbos perversos que reproducen la maldad de un poder sobre el conjunto de la sociedad.

Rodrigo, todos los compañeros han participado y queremos agradecerte por tu tiempo, hemos robado dos horas de tu valioso tiempo y queremos agradecerte...

Yo también les agradezco, he tenido una noche muy amena, me han obligado a pensar y confiarles temas que estoy trabajando. Me gustaría que trabajásemos más la cuestión de la interculturalidad porque es una moda donde se cometen grandes errores y las debilidades teóricas son fuertes.