



Los cuerpos del aire

Ensayo bailado en torno a tres danzas cholas

Guillermo Mariaca Iturri*

Resumen

Ensayo sobre tres danzas del carnaval boliviano que hacen posible imaginar una nación emancipada de todas las relaciones coloniales y, simultáneamente, los riesgos simbólicos y políticos de ese deseo.

Palabras Clave

interculturalidad, colonialidad, indígenas, política latinoamericana, cultura latinoamericana

Abstract

Essay dealing with three dances of the Bolivian carnival which enable us to imagine a nation emancipated of all colonial relations and, simultaneously, the symbolic and political risks of that desire.

Key Words

interculturality; coloniality; indigenous; Latin-American politics; Latin-American culture

Actitud Previa

La condición colonial es nuestro trauma de nacimiento: hemos nacido radicalmente huérfanos. Nuestra madre india nos rechazaba porque éramos consecuencia de una violación histórica; nuestro padre español nos despreciaba porque nuestra existencia revelaba su vocación de amo amarrado a su esclava. Parece imposible, por tanto, construirnos cariñosamente paternidades ni maternidades; tampoco sería sensato optar por el genocidio del origen; finalmente son madres

* Profesor emérito de la Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia. Doctor en Estudios Culturales. Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 1993 – 1996. Diputado Nacional 1985 – 1989. Premio de ensayo literario Casa de las Américas 1992. **Contacto:** guillermomariaca@gmail.com



y padres nuestros. La condición colonial, entonces, es una orfandad histórica porque nuestro pasado no podría sino ser resuelto por la vía de la tragedia. Un salto al vacío, un asalto al cielo, una revolución desesperada.

La tragedia heredada ha tendido a ser asumida como culpa social que debe ser purgada por un pueblo mártir. En otros términos, la razón social no ha sido comprendida jamás como razón libidinal y, por tanto, un pueblo colonizado no podría organizarse sino es acudiendo a la interminable represión de sí mismo. Pero la transformación política no tendría que ser inevitablemente consecuencia de una historia trágica. ¿Estaremos sometidos a ese destino despótico? ¿No podemos desearnos diferentes, reinventarnos cada día, fundar un nuevo mundo? ¿Será imposible hacer de la libertad una costumbre cotidiana?

Nuestro destino, en el sentido trágico de la palabra, es emanciparnos de esa genealogía del racismo expandiendo permanentemente el ejercicio de todos los derechos. Por consiguiente, la pregunta a la que estos apuntes proponen una respuesta no consiste en la posibilidad ni en la voluntad -¿podemos, podremos?- de liberación. Nace, como señal de identidad, del sentido de toda nuestra acción política: ¿cómo podemos ser modernos sin dejar de ser indios? La respuesta, confío, es simple: fundando, enamorados, un nuevo mundo. Estos apuntes, entonces, confían en que existe la posibilidad de soberanía, en que el ejercicio de la autodeterminación será nuestro pan de cada día. Confían en que, aún si no lo sabemos, estamos enamorados de un horizonte intercultural porque es la única liberación de un destino trágico.

No suelen ser muchas las ocasiones en las que un país y un poema convergen. Pero cuando ambos se encuentran en la misma encrucijada se iluminan mutuamente como pocos diálogos pueden hacerlo. El poema de Jaime Sáenz que presta su título a esta cuestión de actitud es el motivo que da cimiento a la indispensable reflexión que relacione educación con política precisamente en estos días. Días de concepción.

En términos coloquiales, *Recorrer esta distancia* dramatiza el camino que el poeta debe atravesar para cubrir la distancia entre realidad y ficción. Pero dado que esa tan particular distancia no se la puede cubrir con acercamientos graduales y sucesivos, el poema plantea que el poeta debe morir ante la realidad para renacer en la ficción. Baste, por el momento, éste tan anecdótico planteamiento para establecer una analogía.

En términos también coloquiales, la Asamblea Constituyente deberá recorrer la distancia que separa al viejo país que todavía nos reúne del nuevo país que necesitamos diseñar. Y lo deberá



hacer matando los vicios económicos y las impotencias democráticas y las esterilidades coloniales para generar las condiciones del renacimiento nacional.

En ambos casos, la distancia no es una distancia cualquiera. Mutar de la realidad a la ficción, o de la revolución insurreccional del 52 a la revolución constituyente del socialismo indigenista, no son acciones que requieran sobre todo concertaciones. Son acciones que exigen mutaciones literarias o políticas, pero mutaciones. Cambios auténticamente radicales. Pero hay más.

Matar a la realidad cotidiana o a la realidad política previa es algo que requiere sobre todo lucidez y pasión. No podría suponerse que es cuestión de poder. Porque ciertamente el poder podrá, en el mejor de los casos, cortar definitivamente el desarrollo de esas realidades. Pero lo que el poder no puede hacer, ni siquiera acudiendo a sus mejores galas que nunca son hermosas ni muchas, es matar a esas realidades en nuestra intimidad o en nuestra conciencia. Porque las malas costumbres no sólo se resisten, como cualquier vida, a morir; finalmente nos hemos alimentado de ellas y les tenemos cariño y nos dotan de certezas.

Este es precisamente el momento en que debemos acudir al poema y no a octubre 2003. Porque octubre es sólo el poder; aquel que pone límites. El poema, en cambio, es quien nos dota de lucidez; aquel que abre el horizonte. Sólo si nos reinventamos, si nos refundamos, si renacemos como mirada ficcional y como voluntad política, estaremos matando lo peor de nosotros mismos: aquello que nos llevó a apuñalar en la espalda a nuestro conciudadano, a nuestro hermano.

¿No es acaso éste el momento educativo por excelencia? En condiciones usuales, la educación es solamente una herramienta de socialización y desarrollo. Pero en situaciones extraordinarias la educación debiera ser una vocación nacional. Esa pasión que establezca las condiciones para que todos forjemos nuestro propio destino colectivo. Esa ética que haga inevitable que la semilla de cualquier proyecto de democracia radical y refundación nacional nazca de los sueños del pueblo y no de las consignas.

¿No es éste, entonces, el momento en el cual la ficción debería apoderarse de todos nosotros? ¿El momento en el cual ficción y política se encuentran? ¿El momento de la política ficcional? Porque para reinventar el enamoramiento entre Estado y sociedad, para hacer de nuestra vida cotidiana y de nuestra realidad política una voluntad colectiva, tenemos que ficcionalizar nuestra política. Tenemos que ser capaces de diseñar para mañana un mundo hoy imposible y de refundarnos como ciudadanos y como comunidad. Tenemos que recorrer la distancia que nos separa de lo mejor de nosotros mismos. Es un asunto de pasión más que de razón de Estado. Es un asunto de poesía más que de política.



Cuestión Previa

Nuestra comprensión del siglo XX boliviano deberá partir de la constatación de la condición colonial. Aunque en su mejor momento intelectual, no político, la revolución del 52 apuntaba a hacer del recuerdo de los vencidos de la historia la palanca de una teoría crítica de la sociedad y de un combate contra la opresión del presente, esa memoria se convirtió rápidamente en mausoleo de los héroes caídos el 9 de abril. Aunque en su mejor momento político, no intelectual, la revolución nacional quiso hacernos nacionales sólo lo logró como parodia de sí misma el día del partido de fútbol Bolivia – Alemania en la inauguración del mundial 2004; nos sentimos bolivianos mediados por una ambición futbolera, no por un horizonte común, no por una visión compartida. La condición colonial fue, es y podría seguir siendo la segregación indígena desde el Estado moderno y el desprecio /menosprecio /paternalismo /caridad /etnofagia /folklorización /museo / del indígena desde la convivencia social. La condición colonial nos ha convertido simultáneamente en colonizadores y colonizados como vivencia existencial y como construcción estatal.

Desde esta perspectiva podría decirse que todo lo demás es secundario. Que el fascismo de las dictaduras no fue el resultado de una recaída en un salvajismo ancestral sino que, al contrario, su violencia revelaba más bien la aparición de una barbarie moderna. Que el marxismo positivista de la Segunda y Tercera Internacional que consideraba el socialismo como una batalla ganada de antemano, ineluctablemente inscrita en el 'progreso de la historia' y científicamente asegurada por la fuerza de sus 'leyes', haya sido desmentido radicalmente en el siglo XX. Que el liberalismo, presentado como el horizonte único de nuestra época, no es inocente y su memoria es curiosamente selectiva porque aterrorizadas por el comunismo, las élites liberales apoyaban, en nombre de la lucha contra el totalitarismo, las dictaduras más sanguinarias. Que el nacionalismo es aquel bolero lleno de traumas que prepara las dictaduras del mercado y la globalización militarizada del mañana sin preocuparse de una terapia nacional que nos libere de falaces épicas maniqueas. Es decir, que si no comprendemos la dimensión de la condición colonial en la constitución estatal y en la configuración de la cotidianidad, el resto de la vida y de la historia política no tiene mayores consecuencias.

Entiendo que semejante afirmación pueda parecer reduccionista. ¿Acaso la historia política y la memoria social durante 500 años no han incorporado en nuestros 'genes' también modernidad, también contemporaneidad con el mundo? ¿Acaso no hay energía eléctrica y rueda y computadoras y televisión y escritura? No hay duda alguna. Pero si no hay duda, ¿acaso la colonialidad, y la racialidad implícita con la que mi interpretación está preñada, no son la lógica desde la que



toda la historia es comprendida o el punto de partida de cuanto horizonte político es concebible; acaso la colonización no hace de la modernidad una modernidad colonial? Finalmente, ¿no sería esa convicción un elogio del absurdo, es pensable siquiera que la modernidad, en tanto proyecto estatal, esté tan alejada de su voluntad de emancipación? ¿La rueda y la escritura son colonizadoras? Debo responder que en última instancia así es. Que la colonialidad no es sobre todo una lógica estructurante ni un origen epistemológico; la colonialidad es una vivencia. La colonialidad es el desarrollo sostenible de la negación de uno mismo y en esa medida no potencia la institucionalidad soberana del Estado desde nuestra especificidad ni define la expansión del conocimiento de nosotros mismos desde la vida social. Nos vacía de futuro, nos esteriliza de certezas, nos vemos en el espejo y sólo vemos presente que repite la memoria y la reitera en el mañana.

La herencia de este siglo de barbarie en el mundo –de las masacres coloniales a las fosas comunes de Srebreniza y de Ruanda– está hecha de millones de víctimas sin nombre y sin rostro. Estos recuerdos son de una importancia vital porque los distintos genocidios –aquellos más francamente etnocidas o esos otros más hipócritamente etnofágicos– perseguían borrar las huellas del crimen, desaparecerlo, asesinar su memoria: en otras palabras, el crimen perfecto, el asesinato sin pruebas ni existencia. Reconocer que la descolonización está cargada de memoria significa también que hay conquistas que deben ser defendidas y profundizadas. Esto nos conduce a considerar la democracia, no como una simple norma de procedimiento, sino sobre todo como una conquista histórica indispensable para preservar un horizonte de emancipación más allá de las limitaciones de la modernidad. No una democracia amnésica, frágil, un lujo que no podemos permitirnos quienes vivimos el genocidio casi en todas sus formas menos en la extinción. Sino una democracia potente, extraordinaria, profundamente liberadora; una democracia capaz de inventar un mundo nuevo, un mundo en el cual la condición colonial que nos constituye sea inimaginable.

En otro momento, en otra circunstancia, la condición colonial sería asunto de políticos, o de intelectuales. Hoy, su comprensión y emancipación es responsabilidad de todos porque si no la asumimos seguiremos repitiéndonos, continuaremos haciendo del círculo vicioso una ‘virtud’ de impotentes. Hoy, por un lado, debemos sustraer la memoria del genocidio a su cosificación, que le impide ser un aguijón para la crítica del presente; por otro, es necesario salvar el núcleo de esperanza del que fueron portadores el indigenismo y el socialismo, limpiándolos de las ruinas del pragmatismo que los anestesió y del fundamentalismo ideológico y racializado con el cual se los practica actualmente. Por esto, afirmar que la descolonización es la mitad crítica y emancipadora de cualquier política cultural es una afirmación sustantivamente existencial,



innegable, inevitable. Por esto, afirmar que la descolonización no es todavía el nuevo mundo es una verdad de Perogrullo. Por esto mismo, confiar en que la práctica que podría hacer imaginable la condición colonial es la ficcionalización de todos nuestros imaginarios, es tener la certeza apasionada de que el nuevo mundo será intercultural. Un mundo donde los saberes dialoguen desde su diversidad radical. Un mundo donde la política empodere al pueblo y haga del gobierno una ética colectiva. Y un mundo para el cual el desarrollo sostenible de la diferencia, no la uniformidad ni la hegemonía, sea la apasionada razón de Estado y la confianza social en la liberación permanente.

Entrada

Hoy voy a bailar en tres figuras. Voy a comenzar con la figura del ensayo, así me enfrento a la tensión de la tragedia. Voy a continuar con la figura del discurso académico, así respeto la condición de la epopeya. Voy a terminar con la figura del relato, así juego con el rigor del drama. Sobre todo, claro, porque así bailo por interpósita escritura.

Interculturalidades

En cualquier caso en que el despojo de la autodeterminación es condición de la vida cotidiana en una comunidad, ¿quién podría quedarse sentado y documentar el desastre? ¿Es que acaso la condición colonial en que vivimos no es precisamente la condición del despojo de la identidad; no consiste la condición colonial misma en la ausencia de identidad autodeterminada?

El concepto de interculturalidad es un instrumento de conocimiento, una guía para la acción, el principio de un viaje cultural hacia un nuevo tipo de identidad y la condición estética de la ética colectiva de la diferencia. Sobre todo porque la interculturalidad no es una protesta ante la condición colonial, sino, fundamentalmente, una respuesta a esa misma condición. Una propuesta para fundar nuevas normas de convivencia.

Interculturalidad epistemológica

Es inevitable vernos cada día. Pero no es sencillo. Por una parte, el horizonte de visibilidad social determina los límites de la mirada colectiva; por otra, nos exige trascenderlo. Por eso, aún siendo concientes de la inalcanzabilidad de las estrellas, podemos construir constelaciones



para apoderarnos de su distancia. Así, al modo de la paradoja, diseñamos nuestros mapas de los sistemas de representación. Y entonces viajamos munidos de una brújula que nos remite a la tierra estable de nuestra memoria pero que también nos da alas para lanzarnos al abismo.

La interculturalidad epistemológica es el mapa del conocimiento de nosotros mismos, de nuestros modos de representación. En ese mapa nos imaginamos; con ese mapa traducimos nuestra localidad a la globalidad, incorporamos la globalidad a nuestra localidad. Pero es el mapa el que traduce, nuestro mapa, nuestro instrumento de conocimiento. Porque este mapa no ordena, este mapa emociona al territorio.

Interculturalidad política

Cada mañana, al despertar, luchamos con(tra) las noches de la pasión. Cada noche, al dormir, peleamos con(tra) los amaneceres de la razón. No podemos sino luchar: para explicar nuestra cadena de argumentos, nuestro camino de consistencias, y para interpretar nuestra encrucijada de intuiciones, nuestro sendero de locuras. Así, al modo de la paradoja, luchamos por el poder hermenéutico. Una lucha de fuerzas distintas de la cual fluye la regeneración de los sentidos sociales. Y entonces nos miramos diferentes: a ratos contrarios, a ratos complementarios, a ratos antagónicos, a ratos solidarios. Pero siempre renovando los sentidos.

La interculturalidad política es la lucha por el poder de la palabra, por el poder de dotarnos de sentido para combatir la sordera política o la pereza social. Esas pestes de arrogancia monológica. Con ese poder recreamos nuestro imaginario; con el poder de nuestra palabra, paso a paso, nos movemos entre la noche y el día, conservamos la explicación y potenciamos la interpretación de la comunidad de sentidos que nos preña. Nuestra palabra, nuestra acción cotidiana, acción que trabaja con valores comprometidos, no con operaciones neutrales.

Interculturalidad existencial

La condición colonial. Cómo a ratos nos arranca aullidos de venganza. Cómo a momentos nos postra en gestos de perdón. Cómo nos convierte en todo lo que odiamos. Cómo nos seduce hasta desearnos otros, los otros que despreciamos. Cada día, ante el espejo, del rictus a la sonrisa. Sí. La condición colonial. Cómo nos hace invulnerables al lamento; no andamos lloriqueando en cada esquina o acusando al empedrado; nos lamemos, silenciosos y juntos, las heridas. Cómo nos hace invulnerables ante el hambre; no mendigamos cooperaciones ni payaseamos exportaciones; nos alimentamos, altivos y solidarios, de la basura de los colonizadores, de la memoria



utópica de nuestra historia. Así, al modo de la paradoja, construimos nuestra libertad desde la entraña misma de la condición colonial.

La interculturalidad existencial nos dota de la sensibilidad para conmovernos ante la experiencia de los hechos comunitarios y nos provee de las armas para combatir la ceguera social ante la alteridad. Podemos, entonces, comprender la densidad y la relevancia de lo local, particular y variable. Nunca más un rostro fijo, una huella dactilar que nos ancle a la costumbre colonial. Podemos diseñarnos una identidad que es un carnaval de máscaras: un rostro distinto para cada necesidad, una cara nueva para cada oportunidad.

Interculturalidad educativa

Es inevitable que la semilla de cualquier proyecto de democracia radical y refundación nacional nazca de los sueños del pueblo. Por tanto, el enamoramiento entre Estado y sociedad hace de la educación nuestro patrimonio compartido. Esa pasión que nos dota de autodeterminación para que todos forjemos nuestro propio destino colectivo.

La interculturalidad educativa nos constituye como saberes que dialogan, como mundos que se traducen, como visiones que debaten. Para que tengamos la certeza de que el poder que les heredamos a nuestros hijos tiene límites éticos. Para que tengamos la confianza de que la palabra que les dejamos sea una fiel compañera en su camino de dudas y en su viaje con preguntas nuevas. Para que sepamos que la escuela es un lugar donde caminamos con ellos como una sombra amable en la que pueden acurrucarse tibiamente. Porque así podremos recorrer la distancia que nos separa de lo mejor de nosotros mismos.

Interculturalidad estética

Tejemos los monstruos que nos acechan a cada paso y las alegrías más remotas. Pintamos los colores más amargos y las líneas más inverosímiles. Bailamos a pasos de cadena y a vuelos de pájaro. Escribimos cien años de soledad y la oveja negra y demás fábulas. Tocamos guitarras desgarradas y percusiones apasionadas. Nos hundimos en el barro y nos celebramos en las greñas. Cada día, a plan de ficciones, nos liberamos del caos colonial. Así, al modo de la paradoja, trabajamos la po(ética) de los imaginarios. Las armas de las artes.

La interculturalidad estética produce la diferencia como desarrollo sostenible de la diversidad porque la alteridad, como todo lo demás, ha caído bajo la ley de la oferta y la demanda, se ha



convertido en un producto escaso. Cada día adocenamos nuestras ficciones. Pero cada día ficcionalizamos la costumbre. Porque la ficción es nuestro pan de cada día.

La Cultura Chola

¿Cuál es el espacio privilegiado de constitución de la cultura? ¿El Estado o la comunidad, la subsistencia del pan de cada día o el horizonte de la utopía, la conciencia individual o la ley colectiva, el imaginario cotidiano o el espacio de los símbolos del poder? A veces estos dilemas son trampas de la esterilidad en las que caemos cuando intentamos fomentar la aristocracia teórica de una definición esencialista, cuando la necesidad clama por un instrumento de trabajo. La cultura, entonces, no es; la cultura produce. Produce sentido común pero también instituciones, sujetos socializados pero también utopías, historia pero también silencio. Es decir, la cultura produce marcos de interpretación de los sentidos sociales a través de prácticas que permanentemente expanden el horizonte de lo posible aunque, al mismo tiempo, celebren su propia tradición.

Por una parte, colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades: institucionaliza el sentido común que se traduce en la vida diaria en la legitimidad de un proyecto hegemónico que hace de la normalidad la seducción cotidiana. Es la cara cultural del ejercicio del poder sobre los sujetos, del Estado sobre la sociedad civil, que con sus símbolos, sus leyes, sus placeres, constituye los discursos: lo que puede decirse, pensarse, hacerse. Así, la cultura del poder es la cultura de la costumbre, el horizonte de lo posible.

Sin embargo, la cultura también se constituye con prácticas subvertoras, con discursos imposibles. Desde la cultura de las calles marginales, o la oralidad de los rincones étnicos, o las formas de asociación comunitaria, o las identidades locales; todas son prácticas de la cultura popular que se originan e intervienen desde los espacios de negación, de contestación, de transformación, de diferencia. Para evidenciar los vacíos de la hegemonía.

Vuelvo entonces a nuestra condición, aunque duela. Porque somos miserablemente pobres. Pero pobres porque asumimos la colonización de nuestro imaginario incorporando los colores mostaza y ketchup en nuestra lógica cotidiana. Es decir, declarando a diestra y siniestra el privilegio que tenemos de poder por fin alimentarnos de multiculturalidad. Como si no hubiésemos sido siempre plurimultis, plurimultis por colonizados, claro, no plurimultis porque nos daba



la gana. Como si no hubiésemos sido desde el mismo principio de nuestra modernidad, postmodernos; postmodernos por marginales, periféricos, acomplejados, celebradorcitos del kitsch, claro, no postmodernos porque nos inventábamos autodeterminadamente cada día.

Inclusive si nuestra pobreza radica, entonces, en la colonización de nuestros sentidos sociales, no se trata de hundir la cabeza en el fango de la inviabilidad o de deleitarse cínicamente en los bloqueos de nuestra historia. „Polvo somos, más polvo enamorado.“ Pobres somos, más pobres interculturales.

La política cultural es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, una densidad de significaciones que disputan, desconstruyéndolos, proyectos de vida. Aunque estemos atravesando el momento del imperio de la política y corramos el riesgo de anclarnos en el mero espectáculo de la alteridad como artesanía, se puede intervenir desde la reflexión teórica porque se trabaja sin la pesadez del cálculo de la correlación de fuerzas ni la horizontalidad de la eficiencia económica. Y esta perspectiva tiene poco en común con aquella desesperanzada visión que propone la intelectualización o la estetización de la política. Porque no se trata sólo de negar o denunciar las promesas de la democracia y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la política como necesidad popular, con una estrategia de la diferencia que abarca las concreciones y las subjetividades de la vida social.

Nuestra historia, por su propio transcurso, no debería permitirnos imaginar un concepto de interculturalidad sin especificidad. Si la situación colonial se caracterizó por la vigencia de las dos repúblicas, la de indios y la de blancos; la primera asumiendo su dominación militar para sobrevivir como comunidad imaginaria, la segunda explotando su dominio para coexistir sin asimilarse. Si la situación nacional se caracterizó por la hegemonía de la república mestiza; la homogeneización de todas las comunidades imaginarias bajo un sólo Estado moderno. Si la situación globalizante se caracteriza por la seducción de la comunidad de sentidos en la que todos compartimos virtualmente pero no igualitariamente un mismo capital cultural. No podemos sino recordar que ni la situación colonial ni la situación nacional pudieron constituirse sin contradicciones; la primera, aunque subordinó al polo indio, al mismo tiempo hizo posible su sobrevivencia como identidad “étnica”; la segunda, aunque hegemonizó la alteridad india, al mismo tiempo hizo posible la emergencia de una ciudadanía de derechos de la diversidad. En la situación globalizante, la aldea global está disputando su desterritorialización simbólica con la territorialización de los sentidos locales.

La política cultural de la interculturalidad –digamos, en cualquier situación postcolonial- preserva el debate de las representaciones, el conflicto social por la vigencia de los territorios simbóli-



cos de cada una de las identidades; la política cultural chola –dada nuestra historia boliviana- se condensa en ser modernos sin dejar de ser indios. En otras palabras, en articular la representación de los sentidos sociales poniendo énfasis en su propiedad de ser autodeterminados, no sólo en su capacidad de traducir la diversidad global a las identidades locales. La política cultural chola puede traducir y puede traducirse porque puede imaginarse como idéntica a sí misma. En términos específicamente culturales, podría decirse que en lo cholo coexisten conflictivamente el modo de producción cultural de la escritura (la cultura moderna de élite y la cultura postmoderna de masas) y el modo de producción cultural de la oralidad (la cultura premoderna indígena –tejidos, tradición oral, ritos- y la cultura no moderna contemporánea –carnaval, prestes). Es esta coexistencia conflictiva la que forma la base de cualquier política cultural que pretenda ser un marco que posibilite y estimule la lucha democrática por el poder interpretativo.

Aunque ningún discurso puede escapar a su destino de poder real y deseo de utopías, puede escoger su acento histórico. Concibiendo la democracia como crisis del sentido homogéneo y como autodeterminación de las masas, se la piensa como comunidad de los sentidos para contrarrestar la lógica del imperio de las armas. Esta concepción y esta práctica constituyen la estrategia de la diferencia vivida por nuestra historia.

Y esa estrategia de la diferencia ha producido sus obras maestras. No sólo las indígenas: los tejidos Jalka, las construcciones de Tihuanacu, las veinte variedades de papa en una misma hectárea. Es decir, los sentidos sociales de las identidades locales. Tampoco únicamente las modernas: la poesía de Jaime Sáenz, el edificio central de la UMSA⁵¹, el “Yatiri” de Borda. Es decir, los sentidos sociales de las élites nacionales. Esa estrategia de la diferencia ha producido sus obras interculturales: la iglesia de San Francisco, la informalidad, la diablada, la maquila, los boleros de caballería, la cerveza huari, las misiones jesuíticas. Es decir, los sentidos sociales de la cultura chola, los sentidos sociales de esa extraordinaria interculturalidad que ha logrado hacer del arte y de la vida cotidiana, la experiencia colectiva del sobreviviente a cinco siglos de guerras culturales preñadas de treguas inestables, a cinco siglos de cercos a La Paz, de guerras del chaco, de 9s de abril⁵², de partidos de fútbol con Alemania, de huelgas de hambre, de marchas por la vida, de eloy salmones, de huyustus⁵³, de alcaldías de ladrones, de dictadores enanos.

51 Universidad Mayor de San Andrés. La mayor universidad pública de Bolivia.

52 9 de abril de 1952. Fecha de la victoria de la revolución ‘nacional y moderna’ de 1952.

53 Lugares de la ciudad de La Paz donde la ‘economía informal’ ostenta el monopolio de la economía.



Porque así hemos construido esa extraña ciudad en las montañas: sobre los restos de batallas, sobre los cadáveres de nuestros hermanos, sobre los llantos de nuestros amantes. Construyendo la iglesia de San Francisco para seguir pactando treguas, llorando los boleros de caballería para poder enterrarlos, informalizando el pan para seguir ajtapiando con nuestros muertos de cada día. Y sobre los restos de esas batallas estamos bailando la diablada para seguir sobreviviendo. Porque somos paceños, sobrevivientes de la más terrible guerra de todas; paceños que nos inventamos cada día para no acostumbrarnos a la miseria; los auténticos inmortales cholos paceños.

Cuerpos del Aire

Tupaj Katari cometió una paradoja cuando, muriendo, dijo: volveré y seré millones. En verdad estaba diciendo: viviré porque soy millones. Millones que bailan su condición colonial. Y bailando trabajan su condición libertaria.

Caporales: los pasos del placer

Ellos las conquistan. Ellas parece que se rinden. Ellos bailan su victoria. Ellas parece que la celebran. Ellos en celo. Ellas en burla. Esta es una de las historias de esa paradoja.

En 1974 se institucionaliza la Entrada del Gran Poder en La Paz⁵⁴. Lo que no era sino una imitación del carnaval de Oruro, reiterado por la 'burguesía aymara' para exhibir su poder económico, corta su cordón umbilical. Aunque mantiene los lazos por un natural respeto filial –se sigue bailando morenada y diablada y llamerada- produce su primer gesto de autodeterminación. Los caporales representan ese gesto.

La cultura afroamericana en Bolivia es ya cuestión de museo. Ni siquiera margen del margen, sino apenas color del margen. En un par de pueblos diminutos todavía se escucha la saya, se baila la saya, se canta la saya. Sin posibilidad alguna de desarrollo sostenible o, como se hubiese dicho varios años atrás, de reproducción ampliada. De esa saya, de esa memoria de esclavos, unos jóvenes de clase media de La Paz derivaron la sensualidad de la conquista amorosa, de la conquista del macho. Los caporales, desde entonces, constituyen otro aporte paceño al herbolario nacional de danzas.

¿Qué mejor representación del colonizador que el capataz de esclavos, el caporal? Refugiado en su ornamento se aproxima al objeto de su conquista porque ya no le basta dominarla, pero



no puede ceder ante la tentación de mostrarse, de lucir su fuerza, de exhibir su poder. Ella, el objeto, así animada, lo incita, lo excita, lo esquiva. Cada uno representa para el otro lo que no puede poseer, pero también lo que desea, perversamente, devenir.

¿Qué mejor imaginario de la situación colonial que la seducción? El quiere apoderarse del cuerpo de ella, hacerlo bailar a su antojo. Confía en su fuerza. Ella quiere conducir al cuerpo de él, hacerlo bailar para ella. Confía en su contoneo. Lucha desigual y combinada: él conquista, ella se hace la conquistada. Mientras tanto ella gana tiempo, en cada gesto de soslayo, para renovar los sentidos de sus mil y un pasos que él quiere únicos, reiterados, homogéneos. Al final, ella, seduce al conquistador, lo hace celebrar la permanente dilación de su fracaso.

Parecer conquistada tiene, claro, sus ventajas. También, sin embargo, su impotencia. Parecer requiere dejar de ser. Ella, entonces, no tiene identidad; su paso depende de la iniciativa del otro, de su potencia. Ella, al final, aunque seduce al otro, baila nomás al ritmo de la conquista. Los caporales no son la saya. Esa extraordinaria renovación formal ha omitido los cuerpos desgarrados de los que ha nacido y que todavía nos son contemporáneos. Los caporales no son sino un recorrido exótico por los museos del genocidio. Un recorrido que baila sobre los cadáveres de sus enemigos muertos para exorcizar nuestra propia culpa de ayer, nuestra propia ceguera de hoy.

Los caporales. Qué extraordinaria prueba de que también la cultura chola puede degradarse a ser sólo el adorno de la diferencia.

Tinku: los saltos del desafío

Los brazos abajo marcan el territorio; los pasos lo sellan. Los brazos arriba rompen la frontera; los pasos la invaden. Dos cuerpos colectivos, cada uno con sus dos mitades -masculina y femenina- se desafían. Esta es una de las historias de su guerra interminable.

Todos los bolivianos hemos oído hablar de esos combates milenarios entre comunidades donde a veces hay muertos; aunque cada vez se oye hablar menos y a susurros. ¿Acaso no es una ver-

54 Nombre que ha adquirido el ritual del carnaval paceño iniciado por los comerciantes aymará de la periferia de La Paz y que tiene como motivo la adoración a la imagen de la trinidad cristiana que fue sustituida por el rostro de Jesús en 1930.



güenza para nuestra avergonzada modernidad? Algunos los hemos visto de lejos, no sea que una piedra nos alcance. Pero nadie, ningún moderno, jamás, ha luchado el tinku.

En 1988, a los tres años de derrotada la oportunidad histórica del socialismo⁵⁵, la universidad inventa la Entrada Universitaria incorporando una condición bastante peculiar: cuando menos la mitad de los grupos danzantes tenía que recuperar danzas indígenas. Fracasada la misión antimperialista de una de las tres instituciones que la asumieron (junto con los sindicatos mineros y las comunidades eclesiales de base), se intuyó que una de las pocas vías de renovación podía venir de establecer una alianza estratégica con el único núcleo político que seguía resistiendo los embates coloniales: el indígena. Se dejó de hablar de centralidad proletaria; se comenzó a gritar la condición colonial. No era la primera vez en el país; en la Universidad sí. Por fin comenzaba a dudar de sus dogmas obreros, le llegaba la hora de mirar más allá de sus muros y dejar de contemplar embelesada su paraíso fundamentalista.

El ritual del tinku es cosa seria. Quién sabe hace cuántos siglos viene sucediendo. Uno de sus componentes es la danza, la representación secular del conflicto, de eso que ahora los ecólogos, como si hubiesen descubierto la pólvora, llaman biodiversidad. Ellos, los indios, lo supieron siempre. No podían conocerse de otra manera que no sea luchando. Y entonces luchaban hasta bailando (pero, ¿es que acaso todo baile no es lucha?)

La danza, aún despojada del ritual, conserva esa extraordinaria densidad local que sólo es posible sentir en las comunidades que mantienen preñada su historia de memoria cotidiana. La presencia de una identidad bailada que se resiste al desarraigo de esa memoria. Una identidad local que, aún comprendiendo todas las sangres, sólo baila la suya.

Aquí no hay exotismo, aquí el tinku nos ha robado el ánimo y nosotros, los indios urbanos, los cholos, tenemos que bailar desesperados para devolvernos nuestras raíces, para seguir mirando el horizonte. Peleamos contra el olvido, bailamos contra el olvido, con gritos, con gemidos, con voluntades que sudan diez kilómetros de persistencia. Porque el tinku es esa guerra interminable de la memoria por recordarse.

Cómo celebramos el conflicto, ese ritual inimaginable para nosotros los modernos que sólo deseamos la suave armonía neutral de la música de hotel. Cómo bailamos la lucha, ese gesto imposible para nosotros que sólo negociamos los consensos gentiles de la buena educación. Cómo rememoramos la batalla de la vida con la muerte, para recibirlas con los brazos abiertos de alegría.



El tinku. El momento de la pasión de la diferencia consigo misma.

Diablada: los gestos de la seducción

Un ejército de diablos desea. Derrotar al ángel que los guía a su sumisión. Alcanzar a la diabla que los levanta de su precaución. Ignorar a los testigos -el oso y el cóndor- de su derrota. Esta es una de las historias de ese deseo.

Los autos sacramentales andaban por ahí. Los ritos indígenas también. Quién sabe de cuál combinación perversa, de cuál combinación de ritos agrícolas con ritos cristianos con ritos de mercado comenzaron los mineros a tratar de comprender el terremoto cultural en el que vivían cada día bajo tierra. Mineros que ayer nomás eran agricultores; mineros que ayer adoraban la tierra convertidos desde la codicia moderna en profanadores de esa misma tierra.

En 1898 Simón Patiño descubre su mina „La Salvadora“ y se salva del desastre. Pero convierte en mineros a miles de campesinos. Largo crepúsculo ese de los campesinos entrando a la mina durante casi todo el siglo XX, haciéndose dirigentes sindicales, convirtiéndose en epopeya, vueltos leyenda precisamente por el trabajo que los degrada a las profundidades de la tierra.

En 1952 los mineros hacen suyas las minas, concientes de que el diablo no iba a perdonarles la soberbia de pretender ser sus amos. Quieren gobernarlo pero él se venga y los vuelve ciegos ante las maniobras del mercado internacional de minerales.

En 1987 los mineros han triunfado. Han agotado al diablo del estaño. Han matado a su aliado. Desde ese momento la diablada se convierte en producto de exportación. Con algo había que compensar la falta de divisas. Un siglo artesanal de máscaras de diablo se convierte en un precio para turistas. Un siglo de coreografías para burlar al hambre y al desprecio es, ahora, apenas un carnaval de televisión.

Ángeles arcabuceros los mineros. Dicen que perdonan, pero matan. Dicen que son indios pero quieren salario mínimo vital con escala móvil. Dicen que respetan al diablo pero lo encadenan

55 En 1985 renuncia Hernán Siles Zuazo agobiado por la hiperinflación, primer presidente boliviano de ideología abiertamente socialista.



al socavón. Y todo por la diablada. Por ese baile en el que, gracias a las tretas del débil, conocen las astucias del capital.

Bailando la diablada se quitan esta costra de sumisión y de costumbre que ha profanado la confianza en la lucha. Con cada figura coreográfica, en cada mar de movimientos, envuelven de vergüenza al angelito soso que apenas camina con su espada de pacotilla. Hasta cuando postrados ante la virgen parecen reconocer su lugar humillado, lo hacen sólo mostrando su cara asalariada, no su máscara lujuriosa con que convocan la sensualidad de la china supay que los enardece con los últimos amores.

Aún si la diablada se pierde en la memoria como los mineros que la bailaban se diluyen en la informalidad, no importa. Ha dejado su huella. Y como todo lo que hacemos los cholos, mañana va a renacer porque no podríamos sino sostener la diferencia.

La diablada. Para que a nadie nunca más le den gato por liebre, el momento de la celebración, humilde, de la diferencia.

Salida

La interculturalidad es un proyecto de reconstitución de los sentidos sociales como reforma intelectual de la nación: condición de la soberanía nacional como ética de la igualdad.

La interculturalidad es un ejercicio de democracia participativa a través de los consejos ciudadanos: condición de la profundización de la democracia como ética de la equidad.

La interculturalidad es un proyecto de poder postcolonial por medio de la construcción permanente de una identidad social por inclusión tensionada de las diferencias, ya no por exclusión de la diversidad, ya no por armonización del conflicto.

La interculturalidad es una estetización de la ética colectiva porque intensifica la preservación cultural de la tensión entre las diferencias.

La interculturalidad es, por tanto, el desarrollo sostenible de la diferencia.

Por consiguiente:



- Porque la interculturalidad es siempre cultura local, en el caso boliviano la interculturalidad encuentra su lugar de enunciación en la cultura chola; aquella cultura que elabora la po(ética) puruma⁵⁶, la po(ética) de los márgenes, de los subalternos, de los deshechos simbólicos, de aquellas representaciones que ignoran todo proceso de homogeneización para sostener la especificidad de su identidad particular;
- porque nuestra interculturalidad es siempre tensión simbólica que no se resuelve jamás, la figura fundamental de nuestros lenguajes interculturales es la paradoja; aquel lenguaje que desarrolla la po(ética) awka, la po(ética) del conflicto, del agonismo, de las formas que no se resuelven, que no armonizan la diferencia, de la estética –en metamorfosis siempre- de aquellos lenguajes que traducen para preservar la diferencia;
- porque nuestra interculturalidad tiene siempre muchas voces narrativas, su narrador se ha construido, cuando menos, polifónico; porque nuestra interculturalidad inventa mundos postulando imaginarios, la narración asume siempre la misión de contar las memorias de ayer y los sueños de mañana desde la perspectiva del presente; aquellas narrativas que preservan la po(ética) taypi, la po(ética) de la conjunción, de la mediación, aquellas narrativas que construyen los imaginarios –únicos siempre- que se sitúan en el medio y hacen posible el desarrollo sostenible de la reciprocidad.

Nuestra interculturalidad es, por fin, la po(ética) de la diferencia. De aquella diferencia incansable que baila sus metamorfosis sin fin.

Noviembre de 2006

56 Puruma, awka y taypi son tres nociones del pensamiento aymara que buscan explicar cualquier tipo de relación: entre el centro y el margen, entre las partes en conflicto, entre las partes en diálogo.