

## Conversación con Rafael Bautista Segales

### Luis Sihuacollo

---

En la mañana del 25 de mayo de 2022, luego de un edificante recorrido a través de los pueblos que conectan el sur andino del Perú con Bolivia, llegamos hasta la ciudad de La Paz, donde nos esperaba Rafael Bautista Segales. El encuentro había sido previamente coordinado por Rodrigo Leopoldino Cavalcanti, director académico de Ayrampu, quien reside en Brasil y quien nos presentó, hace dos años, por vez primera, la obra de los hermanos Bautista Segales. Las preguntas de esta entrevista le deben mucho a su sagacidad y atenta lectura.

**Luis Sihuacollo:** Nos gustaría preguntar, Dr. Rafael Bautista, ¿cuál es la formación que tuvo dentro de Bolivia y fuera de ella?

**Rafael Bautista Segales:** En primer lugar, no soy doctor. Renuncié a la academia desde muy temprano, cuando me decepcioné del tipo de formación que allí se daba. Abandoné Bolivia, en el año 1993 o 1994, y con mucho entusiasmo quise conocer el mundo académico internacional. Mi decepción fue muy grande porque todo se había

vuelto un circo; conocí lo que hoy se llama la industria de los títulos y también la pompa de los intelectuales a la hora de hacer inflamar sus egos. Y eso que, al principio, tuve una buena formación en la carrera de filosofía en Bolivia con docentes eméritos, los antiguos, porque una vez que estos se jubilan, los nuevos que llegan no están a la altura de los anteriores. También fue una de las razones por las que abandoné Bolivia y me fui a Nueva York, donde pude experimentar lo que debió sentir Marx cuando estuvo en Londres, porque ahí estaba toda la información empírica que le sirvió para corroborar todas sus hipótesis.

En Estados Unidos ingresé a los círculos universitarios, pero de modo esporádico, pues había la facilidad de un tipo de educación continua que se validaba con la acumulación de créditos universitarios. Eso me dio la ventaja de asistir a cursos que me convenían y que no me limitaban. Fui versátil y estudié no sólo filosofía, sino también música, literatura y hasta teología. Todo el saber que iba acumulando y que ahora expongo como algo propio no se lo debo a la

universidad, se lo debo más bien a lo que dijo el actual vicepresidente, David Choquehuanca, cuando fue canciller: “no leo libros, leo más bien las arrugas de los abuelos”.

Me tomé en serio esa afirmación y empecé a escudriñar por otros lados: los apus, las huacas, la Pachamama y toda la antigüedad sagrada. A ellos les debo lo que ahora puedo hilvanar como un pensamiento propio que tiene la pretensión de irradiación, no solamente a nivel local sino global, y esa es la insistencia que estamos pretendiendo mostrar, no solamente aquí, sino también cuando visitamos lugares que están más allá de nuestras fronteras para exponer lo que estamos pensando. Así que los títulos para mí son halagos pero nunca me he presentado con ese tipo de nominativos académicos.

**LS:** En su trabajo en torno al racismo, usted señala que se trata de un mito fundacional que tiene implicancias en la modernidad. ¿Podría explicarnos un poco sobre ello?

**RBS:** Nosotros tuvimos acceso a los trabajos del colectivo modernidad-colonialidad y, debido a ello, nos acercamos a la obra de Aníbal Quijano, quien tiene muchos trabajos sobre el concepto de raza. Nosotros, en cambio, provenimos de otro tipo de tradición, si es que se le puede llamar así. Enrique Dussel marcó un antes y un después entre nosotros. Lo que a mí más me atrajo de la obra de Dussel fue la parte histórica y teológica, porque es algo que está ausente dentro de la reflexión de las ciencias sociales, incluso de la filosofía. Lo que Dussel estaba presentando era

otra visión de la historia desde lo negado por la historia oficial. Dos libros fueron claves en esa época: El humanismo semita y El humanismo helénico. Poco a poco fuimos comprendiendo la crítica que Dussel le hacía al helenocentrismo, es decir, al pensar que la filosofía nace en Grecia. Desde ese momento empezamos una autocrítica a nuestra propia formación helenocéntrica y eurocéntrica, que es algo que también Dussel rescata y que tiene su referencia en otro autor egipcio llamado Samir Amin, quien publicó El eurocentrismo. Eso fue para nosotros un punto de quiebre. Desde ahí pudimos ver lo que después se llamó descolonización. Es lo que nos permite dialogar con ese colectivo y encontrar referencias bastante interesantes como la de Aníbal Quijano. Después, gracias a Ramón Grosfoguel, nos enteramos que estos conceptos tampoco habían sido de Aníbal Quijano sino de autores negros que él detalla muy bien cuando hace referencia a los marxismos negros, como, por ejemplo, la obra de Cedric Robinson.

Por eso es interesante estar en el centro del mundo. Aníbal Quijano fue ayudante de Immanuel Wallerstein en la Universidad de Binghamton, en Nueva York. Allí tuvo acceso a toda la información del mundo y de los autores marxistas negros, pues abunda ese tipo de literatura allá, porque además hay una referencia inmediata de lo que se hace, lo que se piensa y lo que se produce en el Caribe.

Cuando nosotros empezamos a leer a Aníbal Quijano, descubrimos que el capitalismo no

es solamente un sistema económico, ya que se encuentra atravesado por un conjunto de relaciones de dominación que complejizan el asunto a la hora de hacerle la crítica al capital. Entonces, descubrimos que el concepto de raza no era una simple discriminación fenotípica. Quijano se quedaba en el acento fenotípico del concepto de raza, pero como nosotros provenimos de ese tipo de discriminación -pues venimos de un mundo profundamente racista como es el mundo boliviano y el peruano, sobre todo en las urbes- no cuajaba una descripción que considerábamos sólo fenoménica, la que hacía Quijano, que estaba muy bien para ese entonces, pero nosotros necesitamos ahora un punto de apoyo mucho más sustantivo.

Luego trabajamos el concepto de colonialidad, que está en Quijano y en otros autores precedentes, lo cual nos sirvió para distinguir el colonialismo clásico del nuevo tipo de colonización de la subjetividad que inicia la modernidad, más eficiente y perdurable en el tiempo: una colonización en el propio sistema de creencias, principios y valores, en la estructura misma de la subjetividad de los colonizados. Es ahí cuando trabajamos el concepto de colonialidad, pero lo desarrollamos. El libro que usted tiene en las manos [La descolonización de la política] representó un adiós y un gracias a los maestros como Enrique Dussel, Hugo Zemelman y Franz Hinkelammert. La pregunta que teníamos era entonces: ¿ahora qué hacemos con todo esto?

Necesitábamos hacer una destrucción en regla del sistema mundo, pero no solo en su complejidad sino en la actualidad que estábamos presenciando, lo que ahora se llama “la crisis civilizatoria” y que nos servía de plataforma epistemológica para empezar a proponer la necesidad de que lo nuestro tenga una posibilidad de irradiarse a nivel global. Para ello había que hacer filosofía, había que emprender una ruptura epistemológica, había que partir de nuevos criterios, de nuevas referencias, de nuevos marcos categoriales (según el lenguaje de Hinkelammert) y es lo que ya estamos desarrollando en nuevas reflexiones descoloniales.

En otras palabras, la raza es para nosotros el mito fundacional del mundo moderno. Sin racismo no habría mundo moderno, no habría capitalismo, porque la raza es la clasificación antropológica de la humanidad que necesita el mundo moderno para justificar su proyecto como el único verdadero, posible y deseado. Clasificando a la humanidad logran establecer un evolucionismo que va de lo inferior a lo superior. Así, todos nuestros pueblos aparecen como inferiores: sus habitantes, cultura, espiritualidad, sistemas de alimentos, medicina, conocimiento y filosofía. Todo aparece como pre moderno y, desde los prejuicios modernos, lo “pre” no solamente es anterior sino también inferior. Entonces, desde esa perspectiva es imposible proponer lo nuestro como superación de la crisis civilizatoria actual. Tenemos que partir de otra narrativa y de otros criterios de

evaluación que nos permitan establecer los límites de la racionalidad moderna. Por eso, para nosotros, ahora la raza aparece como el gran clasificador.

La descripción fenotípica es apenas la punta del iceberg. Nosotros criticamos a Europa, pero no de modo geográfico, no a los europeos, porque también existen europeos de primera y europeos periféricos. La suma conjunta de lo que es la Europa dura, o sea, Alemania, Francia e Inglaterra, desprecia a la Europa periférica. El mismo supremacismo blanco norteamericano no considera blancos, por ejemplo, a los italianos inmigrantes en Estados Unidos y peor a los irlandeses. Siempre los trataron de esclavos. Es decir, no necesitas tener la piel blanca para ser considerado blanco. No te basta la blanquitud para ser considerado blanco. Lo blanco como resultado de una clasificación, afecta, incluso, al propio europeo periférico.

Florence Gaub, directora del Centro de Investigaciones Estratégicas de la Unión Europea, es profesora en Potsdam. Gaub dice, a propósito de los rusos, a propósito de la guerra en Ucrania: “los rusos, aunque parezcan europeos, no lo son”. O sea, está diciendo que los rusos, aunque sean blancos, con ojos azules, no son ellos, blancos. No son gente. No son seres humanos. El racismo, por eso, no es una mera discriminación del color de la piel. Por eso Frantz Fanon escribe *Piel negra, máscaras blancas*.

Hasta el colonizado puede adoptar actitudes racistas, cuando por el proceso de mestizaje

quiere ser más blanco que el blanco, porque sabe que no es blanco y la referencia visual le demuestra siempre aquello a la hora de mirarse al espejo. Él necesita demostrarse a sí mismo y convencer al blanco.

Entonces, el mestizo suele desatar más violencia sobre el indio que el propio blanco, porque el mestizo tiene una suerte de trauma que no le permite liberarse, porque, precisamente, apuesta por ser lo que no es y niega lo que realmente es. La racialización de la humanidad aparece como fundamento de la división internacional del trabajo, es decir, está detrás del capitalismo, porque solo el capitalismo puede generar una explotación indiscriminada del ser humano cuando le has quitado al ser humano dignidad. Cuando has hecho parecer que el ser humano no es nada comparado a lo que dice la biblia: imagen y semejanza de dios.

Por ejemplo, la teoría de la evolución es profundamente racista, pues todos los que no son europeos aparecen como más cerca del mono que del ser humano y, por lo tanto, quienes están más cerca del mono no son considerados seres humanos. Así, explotarlos no constituye pecado a los ojos del dios blanqueado que produce el racismo moderno occidental. Por eso, la raza es un concepto más complejo de lo que la gente imagina y, como clasificador antropológico de la humanidad, atraviesa al capitalismo, racializando las relaciones económicas, distribuyendo roles y funciones, descargando el peso de la injusticia global sobre los pueblos considerados inferiores.

Por eso, la raza está más allá de lo que Quijano pudo apuntar para nosotros. Resulta ahora un punto de apoyo, un criterio que nos permite visibilizar este tipo de contradicciones más profundas que se hallan, incluso, en el fundamento propio del capitalismo como sistema, como parte de un sistema-mundo que organiza roles y funciones. Organiza la división internacional del trabajo. La raza aparece como un criterio clasificador, organizador, estructural, ya no solo del capitalismo, sino de todo el mundo moderno. La izquierda nunca observó eso porque siempre concibió al racismo como una mera discriminación, como tantas otras, y nunca se dio cuenta que era un criterio organizador de la misma economía, del mismo derecho, de la misma política.

**LS:** Esa división que el mundo moderno ha generado a partir del racismo tiene también implicancias políticas. ¿Podría comentarnos su propuesta de una política comunitaria?

**RBS:** Eso ya es situarse en otro horizonte. Situarse más allá del paradigma moderno-occidental. La descolonización tiene dos momentos: el primer momento es negativo, es el desmontaje sistemático de todo el conjunto de narrativas que se hayan como criterios ordenadores de las narrativas que el mundo moderno ha producido para justificarse, a sí mismo, como lo más verdadero, lo más racional, lo más justo y lo más digno que existe, formalizándose después como ciencia y filosofía.

Entonces, sólo situándonos fuera, en la exterioridad, en lo que el sistema-ser considera

como no-ser, encontramos al otro, al otro ubicado más allá de la totalidad, al otro más allá del ser. O sea, donde hay más realidad, hay más existencia, hay más horizonte utópico. No es que no haya nada. Hay más. Situándonos allí, nosotros, que provenimos de lo negado por el mundo moderno, podemos establecer el verdadero diagnóstico de la patología del sistema-mundo. Desde ahí podemos hacer la crítica a la política-moderna y establecer que se trata de un ejercicio puro de la dominación exponencial.

Frente a eso establecemos que la única forma de liberarse de todo aquello es ya no partir de las narrativas modernas, sino partir de lo negado por ese horizonte-narrativo que afirma al ser y nada más que al ser de la modernidad. Desde ahí podemos hablar de una política comunitaria. Ese sería el segundo momento, el positivo, de la descolonización. O sea, situarse no sólo teórica sino categorial y existencialmente más allá del mundo moderno, y desde ahí empezar a describir en qué consistiría la superación de la política moderna en los términos ya no de una política representativa, participativa o todos los adjetivos benignos que uno quiera ponerle. A la hora de la verdad, son simples eufemismos para encubrir lo que es la política moderna: puro ejercicio de dominación, de control, de sometimiento. Un puro proceder mediante la dominación, la explotación y la destrucción de lo que es toda la vida del planeta, humana y natural. Solo desde ahí uno puede empezar a establecer en qué consistía la política que nuestros problemas tenían antes del mundo moderno y que se nos

presenta como un criterio fundamental para superar las limitaciones de esa política. Desde ahí tiene sentido hablar de una política comunitaria.

**LS:** Tenemos que el primer momento de la descolonización es una negación y el segundo, una afirmación. ¿Por qué es necesario apelar al desmontaje del otro para afirmarme a mí mismo como una subjetividad propia?

**RBS:** Nosotros estamos desmontando la totalidad. No hay que confundir la totalidad con el otro. Por eso el pasaje de Levinas a Dussel hay que tenerlo muy en cuenta antes de caer en este tipo de confusiones conceptuales, porque mucha gente, por ejemplo, no entiende el concepto del otro. Entonces dice: para nosotros el otro es Reagan o Bush o es Trump. Eso ya es un desconocimiento total del concepto. Cuando Levinas acuña el concepto del otro, incluso del otro infinito, no está hablando de la diferencia lógica: yo soy yo y tú eres otro. No. Está hablando de lo negado por el sistema-mundo. Lo negado por la totalidad ontológica. Lo negado por el horizonte del ser. Todo eso negado es el otro. No es el otro lógico que está a mi lado; es lo más negado, lo que no es posible de ser subsumido por completo dentro de la lógica de la dominación. Por eso se dice: “no se puede dominarlo todo”. Nunca puedes dominar a alguien de modo total, porque siempre hay un resto crítico que no es capaz de dominarse. Por ejemplo, el amo no puede dominar los sueños del esclavo. Desde esos sueños es que el esclavo puede reconstituirse a sí mismo con libertad,

como un sujeto digno. Desde ahí es que se puede impulsar un proceso de liberación.

Ahora, ¿por qué es necesario el momento negativo? Porque estamos atravesados por el mundo moderno. Necesitamos señalar este mundo como lo más nefasto y perverso que ha producido la civilización humana. De lo contrario, de qué serviría que digamos “hagamos el vivir bien”; nos iríamos al campo, como una aventura romántica, sin que la gente sepa la necesidad de esto, porque también se puede decir: “ya pues, ustedes váyanse con el vivir bien y nosotros nos quedamos con el vivir mejor”.

Debemos evidenciar que el “vivir mejor” nos está conduciendo al suicidio colectivo, por eso necesitamos el momento negativo. Nosotros, que hemos tenido formación académica, estamos atravesados por los prejuicios modernos occidentales, y si no somos conscientes de eso, en vano estamos emitiendo discursos de liberación, porque, en el fondo, seguimos creyendo en la narrativa moderna y occidental. Detrás de la modernidad está Occidente. La narrativa geopolítica, la narrativa capitalista, la narrativa imperial. Son varias narrativas que entretejen el conjunto de la cosmovisión moderna.

Entonces el momento negativo es fundamental, porque si estamos hablando de liberarnos de toda relación de dominación -y ya no de una emancipación particular- tenemos que plantearnos liberar al dominador. Lo paradójico es que, si realmente nos estamos proponiendo liberarnos de toda relación de liberación, tenemos

que plantear liberar, incluso, al dominador. Y por responsabilidad, no solo histórica, sino mesiánica, uno tendría que plantearlo de esa manera. Hay que mostrarle al dominador que su forma de vida le puede originar riqueza, pero lo priva de dignidad humana.

**LS:** ¿Y si el mismo dominador no quiere aceptar la liberación?

**RBS:** Nosotros cumplimos con haber iniciado la interpelación. Por ejemplo, no es posible un mundo en donde quepan todos los mundos, porque todos los mundos implicarían el mundo de la dominación, el mundo de la esclavitud. Eso no puede ingresar en un mundo más digno. Por eso dicen los zapatistas: “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Se refieren a los mundos que han producido las culturas y civilizaciones. Tenemos que convivir entre esos mundos porque ninguna experiencia humana puede agotar todo lo que la humanidad. Cada religión, cada espiritualidad, manifiesta siempre algo de lo infinito, de lo eterno, lo divino. Ninguna cultura, por condición finita de la propia humanidad, podría agotar en su representación todo lo que es lo divino. Por eso necesitamos convivir entre todos.

Si esto llevara a una mala infinitud, como dice Hegel, a un discurso por la diversidad sin criterio, tendríamos que admitir al violador como parte de este mundo, pero no. Entonces, ¿qué significa eso? En un mundo donde quepan muchos mundos, la afirmación de la vida es el criterio que nos sirve para evaluar cómo se constituye

este mundo. Entonces, el momento negativo es fundamental, porque las narrativas modernas y los prejuicios modernos se han naturalizado de tal modo en nosotros que no nos damos cuenta. Tampoco es secuencial. El momento negativo es primero y después el momento positivo, no. Son paralelos. Necesitas situarte fuera para iniciar el desmontaje del mundo moderno. Esa es una apuesta existencial, no solamente teórica.

**LS:** ¿Y qué ocurre con aquellos que no aceptan la liberación?

RBS: Una vez le preguntaron eso a Hinkelammert, cuando él afirmaba aquello de un mundo donde quepan todos: ¿cabe allí George Bush? Y él dijo, en tono de broma, “hay excepciones”. Dijo también algo cierto: “entra George Bush en el mundo que soñamos todos, pero no con su poder”. O sea, entra George Bush como individuo recuperado, no como alguien que tenga el poder de destruir. Cuando a un rico le quitas todo su poder, todo su dinero, ¿qué hace el rico? Si ya no tiene poder y sus esclavos lo tratan como un igual, ¿qué hace? Un rico que tiene la soberbia como una posibilidad de sobrevivencia, tendrá que suicidarse, pero si realmente quiere abrirse a la experiencia de la convivencia en la justicia y la dignidad, tiene que cambiar. Ahí descubriremos que el propio rico se puede dar cuenta que su forma de vida es indigna, que ni a él mismo le genera dignidad.

Los ricos saben que su vida no es vida. Bill Gates, Rockefeller, Zuckerberg, Elon Musk, ¿crees tú que viven felices? Viven en el mundo

de la competencia más loca, más cínica, más devastadora y más inhumana. Como lo dijo Musk: “podemos hacer golpes de Estado a quien nos dé la gana”. Tienen el poder de matar millones de vidas. Tienen el poder de implosionar economías regionales. Tienen demasiado poder. Están luchando entre ellos para ver quién tiene más poder que el otro, porque no los domina el apetito personal, sino una lógica de muerte.

**LS:** ¿Cómo ha sido la recepción de estas ideas en una época en la que los jóvenes están influidos por las redes sociales, donde el sistema ha logrado captar su atención para guiarlos por el camino del entretenimiento?

**RBS:** Con los jóvenes hay una esperanza siempre. Son los que nos llaman y piden que hagamos contacto con ellos. Siempre digo: la esperanza está en ellos. No tanto en los docentes, porque los docentes ya tienen formateada no solo su cabeza, sino también su forma de enseñanza. En los jóvenes hay más predisposición para aprender porque no están del todo formateados.

Cuando hablamos de jóvenes no estamos refiriéndonos, por supuesto, a una caracterización etaria, biológica, porque a veces hay viejos que son más jóvenes que los jóvenes actuales que piensan como viejos. Eso se llama pensamiento senil. Hay muchos jóvenes que manifiestan este tipo de decrepitud senil a la hora de la toma de decisiones.

**LS:** ¿Cómo se vislumbra este proyecto iniciado hace ya varias décadas? ¿Cuál es la perspectiva que se tiene a futuro?

**RBS:** Hemos tenido más repercusión y acogida fuera de la academia, porque el mundo académico, sobre todo en Latinoamérica, es eurocéntrico, occidental céntrico y modernocéntrico. En esos espacios la descolonización resulta bastante molesta, porque les estamos diciendo “todo lo que ustedes saben no sirve, y la ventaja que tenemos sobre ustedes es que nosotros conocemos lo que ustedes piensan, porque también hemos recibido esa formación, pero ustedes no conocen las referencias que ahora nosotros sabemos, de las cuales partimos. En otras palabras, frente a nosotros, ustedes se hallan en desventaja. Nosotros conocemos su lenguaje. Conocemos sus conceptos y los conocemos mejor que ustedes, porque nosotros nos dedicamos a meternos a las entrañas de la bestia para iniciar el desmontaje, la implosión de todo ese sistema de categorías que fundamentan al conocimiento moderno-occidental”. Eso les molesta. Imagínate que después de haber estudiado y ejercido la docencia por treinta o cuarenta años, alguien venga y te diga que no sirve lo que haces. Eso molesta.

Si uno capta esto de modo honesto, recién puede tener la necesidad de empezar todo de nuevo. Eso no es difícil, pero sí es un reto, un desafío. John Lennon decía que la vida empieza a los cuarenta años. Empezar de nuevo es saludable. La descolonización es larga, pero la vida es corta. Entonces, este momento negativo es el que más incomoda, incluso a uno, porque la descolonización implica necesariamente la necesidad de tener autocrítica.

La autocrítica es lo menos cosechado, académicamente hablando. De ahí que cuando vamos a universidades, a circuitos universitarios teóricos o políticos, quienes se sienten realmente interpelados y quienes realmente ven la necesidad de realizar el tránsito existencial hacia una nueva forma de vida, son los que se animan a dar el salto. Lo fundamental es siempre dar el primer paso.

Nosotros teníamos lecturas previas, pero ninguna logró consolidar un sistema en la crítica de tal modo que nos esclarezca dónde estaba el meollo del asunto. Pero en el libro de Dussel, *Filosofía de la liberación*, estaba compilado todo eso de modo tácito, con frases lacónicas, porque su exposición se parece al *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Todo eso es algo que ya está empezando a dar frutos, desde 1992 hasta ahora. Estamos hablando ya de un tránsito entre siglos. ¿Cuánto tiempo le ha costado a Dussel, por ejemplo, hacerle la crítica a todo el eurocentrismo? Hinkelammert, que abandonó su Alemania natal para instalarse en Costa Rica, ¿cuántos años invirtió para elaborar una crítica en regla a la modernidad? Él también es clave. Para él el problema no solo es el capitalismo, sino la modernidad. Y él apunta la crítica también a Occidente.

En nuestro caso, desde 1992, recién estamos empezando a bosquejar una teoría propia. Y está dando resultados. Nos encontramos con gente de otras tradiciones, otros procesos, otro tipo de luchas. Estamos tratando de hilvanar una red a

nivel internacional, que, en lugar de dispersar las iniciativas locales, como siempre sucede en Latinoamérica, más bien se conjuguen, se unifiquen y logremos tener un circuito no solamente de pensamiento sino de praxis política, que tenga correspondencia con esta nueva perspectiva.

**LS:** ¿Qué significa “creer en lo que el pueblo cree”?

RBS: Cuando publicamos *El Tablero del siglo XXI*, se lo dedicamos a Hugo Chávez, porque fue el único lúcido en toda esta historia. Es el único que se dio cuenta de lo que pasaba porque él tenía lectura geopolítica. Chávez se dio cuenta del nuevo tablero que estaba estableciéndose a nivel mundial con este tránsito producto de la crisis civilizatoria. El desorden bipolar que vivimos abría la posibilidad de pensarnos como región, porque solo así podemos hablar de igual a igual con las potencias emergentes y con las potencias decadentes. O sea, establecernos ya no como simples receptores sino como actores de lo que el mundo hace.

Mi hermano Juan José Bautista Segales decía: “no basta con creer en el líder, todos creen en el líder, pero eso puede degenerar en una suerte de fetichismo del líder”. No es lo mismo creer en el mesías que creer en lo que el mesías cree. La sutileza de esa diferenciación tiene que ver con lo siguiente: cuando tú crees solo en el líder como individuo, crees en sus capacidades individuales, en su fuerza individual, en su lucidez individual y crees que todo eso es propiedad de él, pero no

es así. Cuando hablamos del profeta, del mesías, no es algo que nace de sí mismo, sino que es producido por un espíritu que le antecede. En el caso del líder, quien lo produce es el pueblo.

El pueblo es la madre que ha de parir, en determinado momento, a un líder, como a su hijo o hija. No tener clara esta referencia hace que perdamos esa conexión y esa anterioridad. Si solo creemos en el líder como individuo, eso puede degenerar en un fetichismo, en un aura de idolatría que le atribuimos y necesitamos alimentar, privándonos de nuestras propias capacidades y transfiriendo todo aquello al líder, de modo que el líder se convierte en un dependiente de lo que nosotros le estemos ofreciendo como transferencia voluntaria.

Entonces, para sostener aquella imagen, el líder se ve incapacitado de generar por sí mismo ese tipo de fortaleza y se acostumbra a depender de lo que los otros le están transfiriendo, o sea, se convierte en un expropiador, en un usurpador de la fuerza de los demás, incluso del pueblo. Allí aparece la fetichización del líder o el caudillismo. Para recuperar al líder como ser humano, como sujeto, hasta como hermano, tenemos que situarnos en lo que el líder cree. Desde esa creencia, que es un horizonte de referencia, podemos juzgar al líder y encararlo ante lo que él cree y lo que nosotros también creemos. De esa manera ganamos al líder como sujeto, porque ya no está frente a objetos, sino frente a sujetos que pueden interpelar y, en su debido momento, llamarle la atención. Lo ganas como hermano.

Lo mismo pasa con el pueblo. Si crees en el pueblo, entonces puedes endiosar también al pueblo. Puedes degenerar en eso que muchos dicen sin saberlo: "populismo". O cuando dicen "el hombre le hace caricias al caballo para montarlo". El mucho acariciar al pueblo, el mucho mimarle, también puede llevar al pueblo a tener inacción crítica respecto de sí mismo. Por eso siempre hay que tener un grado de exterioridad, ya no solamente lógica sino existencial, de distanciamiento existencial, para permitirnos la crítica y la autocrítica. Por eso, situarse en lo que el pueblo cree, en lo que el líder cree, situarse en lo que el mesías cree, nos permite recuperar ese horizonte que hace posible la aparición del pueblo, la aparición del líder y la aparición del mesías. De lo contrario, si nos situamos solo en el mesías, en el líder o en el pueblo, podemos ser solo fetichizados y eso reproduce la lógica sujeto-objeto. Ahí hasta el propio sujeto acaba en un objeto. Es lo que aquí llamamos el "Síndrome del Rey Cercado".

Siempre aparece alrededor del líder un círculo que lo va encerrando con celo y envidia. Ese círculo le va privando de relación y cercanía con el propio pueblo. Lo van cercando de tal modo que el líder ya no ve con sus ojos y ve con los ojos del círculo que lo rodea. Ya no oye con sus oídos, oye con los oídos del séquito. Él mismo se va encerrando y lo único que hace posible que él se crea insustituible es la infalibilidad que los otros le hacen creer. Hacen que él crea que es el único posible, el único deseable, el único que puede resolverlo todo y se pierde él mismo, porque en

esa soberbia, cuando descubre la realidad, su caída es fatal. El séquito solo tiene posibilidad de existencia política a la sombra de ese líder que tanto ha idolatrado. Es un juego perverso está alrededor de reyes, profetas y líderes. Lo van encerrando y cuando el líder solo cree en sí mismo, empieza a creer que ese círculo lo protege, cuando es al revés.

El líder tendría que salir de su propia autopercepción y empezar a nunca distanciarse del pueblo. Es lo que Chávez decía: “yo ya no soy yo, yo soy pueblo”. Esto es lo que nos devuelve humanidad, nos devuelve incluso humildad, que es un factor fundamental a la hora de iniciar una aventura revolucionaria. Creer en lo que el pueblo cree es lo que nos devuelve la conectividad con todos los tiempos, con los pasados aplazados que tenían sus futuros y esos futuros no están cumplidos. Creer en el pueblo es creer en toda su historia, creer en todos sus muertos, creer en todo aquello que proyectaban a la hora de dar su vida por el presente, por el futuro que estaban proyectando.

**LS:** Este proceso descolonizador debe manifestarse también en otros ámbitos como la literatura o la música.

**RBS:** La descolonización es producto de una reflexión metodológica. Tenemos la necesidad de pensar un nuevo mundo, pues bien, ¿cómo se hace ese nuevo mundo? Eso es lo que piensa el método, y la descolonización apunta a hacer eso. Esto se da en todos los ámbitos, porque hemos dicho que las relaciones de dominación

son sumamente complejas y están atravesadas de modo recíproco entre diversas lógicas de dominación que se interconectan entre sí. Por eso decimos que la colonialidad es la que naturaliza las relaciones de dominación en la estructura de la subjetividad de los dominados, pero también de los dominadores, pues ellos llegan a creer sus mentiras.

En las narrativas modernocéntricas, la medicina moderna es la única alternativa posible para la salud, pues ella se ha encargado de destruir cualquier posibilidad de concebir a la medicina que han producido nuestros pueblos como algo deseable. Lo mismo pasa en la música, el arte y la literatura.

Tengo una hipótesis que sostengo en el libro que ahora estoy trabajando y que se titula *La memoria obstinada*. En el prólogo, que he denominado “Preludio de una teoría del espíritu narrativo”, apunto algunas ideas sobre el boom latinoamericano. Por ejemplo, en la obra *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, o en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, se habla del campo, de lo rural, pero desde los ojos de la ciudad. Hay una ausencia del indio. O sea, el boom latinoamericano no es otra cosa que un boom urbano ciudadano. Esos son sus límites. Desde ahí no se puede conocer ni comprender lo más sustancial de nuestra propia idiosincrasia. El mismo Rulfo, cuando habla de *Pedro Páramo*, dice: los indios sólo aparecen en un pasaje, en párrafos. Pero él está hablando del mestizo, no del indio.

Existe también una literatura que llaman indigenista, como la de Arguedas. Pero allí ocurre lo mismo. Considero que todavía hay mucha tela por cortar cuando se habla de literatura indigenista. Habría que establecer muy bien qué criterios usamos a la hora de decir “esto es literatura india”, “esto no es”. Porque se ha escrito mucho de los indios desde ojos no indios. Por ejemplo, los antropólogos, en su romantización del indio, han deshecho lo que el indio tiene como sujeto y lo han objetualizado. Igual en la literatura. ¿Sabías que José María Arguedas ninguneó a Gamaliel Churata? Arguedas se sentía discriminado, pero al mismo tiempo discriminaba a Churata.

**LS:** ¿Este proyecto se podría entender como una superación de lo que plantea Enrique Dussel?, porque él no aborda ni problematiza lo andino y amazónico.

**RBS:** No es su tema ni tampoco parte de aquello. Cuando él toma las referencias de lo indoamericano, todavía no se sitúa en el nivel existencial de ese tipo de exterioridad de modo concreto. Esto tiene que ver con una categoría que utiliza Marx. Elevarse de lo abstracto a lo concreto significa elevarse de una situacionalidad desconectada de todo el horizonte mundo. Eso sería lo abstracto. Lo concreto sería establecer una realidad en el máximo horizonte de inteligibilidad que es el horizonte mundo, pero a su vez, de ahí iniciamos otro ascenso más a ese otro horizonte negado que sería el horizonte del no ser, según el mundo. Para nosotros sería la

exterioridad máxima, la que se sitúa en nuestros pueblos de modo existencial. Ahí no ha arribado Dussel y por eso decimos que Dussel nos sirve hasta cierto punto. Luego tenemos que hacer camino con nuestras propias energías.

Necesitamos hacer un tránsito mucho más complejo que simplemente situarnos en el máximo horizonte de inteligibilidad de todo esto que constituye el mundo, lo que llamamos horizonte mundo. Esa es la cuestión de la geopolítica. Ahora, ningún proyecto nacional podría tener autoconciencia de sí mismo si no se sitúa en el horizonte mundo del nivel geopolítico. Sin ese tipo de conciencia, peca de ingenuo, porque no tendría la posibilidad de establecer las condiciones de realización de su proyecto, por no saber en qué mundo está. El otro nivel ya es situarnos más allá de ese horizonte mundo no comprendido por ese horizonte, por el horizonte del ser, de la afirmación, de la totalidad Euro-Norteamérica como la única posible. Entonces, para situarse en él, uno debe tener una referencia existencial de la vida. Es decir, uno no puede poner en conceptos aquello que no ha vivido. Uno debe tener experiencia y no cualquier experiencia. La experiencia es el paso de la conciencia a la autoconciencia. Por eso, ese es el nivel máximo en que podemos situarnos fuera de la totalidad ontológica. El máximo de exterioridad posible en estos momentos.

**LS:** ¿Cuál es la relación entre Perú y Bolivia?

**RBS:** Entre Perú y Bolivia tenemos tantas historias que nos conectan de modo inmediato. Tengo

familia en Arequipa, en el Cusco. Fue por la época de la Guerra del Chaco que mucha gente del altiplano se pasó al Perú. Para nosotros el Perú, en términos positivos, siempre fue lo que no es Lima. Lima es otra cosa. Por eso Lima siempre escogió a los peores presidentes que ha tenido el Perú. El racismo en Lima es fatal. El problema es que cuando el serrano cree el discurso señorial, él mismo se constituye a imagen y semejanza del señor oligárquico. Por eso se origina la cultura chicha, que es una autonegación del pueblo como pueblo. En cada país, el racismo ha tenido sus consecuencias complejas que sólo pueden advertirse siendo del lugar y teniendo ese tipo de experiencia. Dice Zavaleta Mercado: la oligarquía puede negociar todo, pero nunca va a negociar su condición de superioridad ante el indio. Eso es lo que marca la historia en Bolivia. El verdadero miedo acá es ver al indio convertido en multitudes, al indio convertido en pueblo, en sujeto histórico.

Finalmente, tengo una hipótesis. La única forma en que podemos instituir lo que la colonia ha cortado es restaurando lo que era el Qhapaq Ñan, el camino de los incas. La conectividad estratégica entre el sur del Perú, el occidente boliviano y el norte de la Argentina. Ahí podríamos originar la posibilidad de tener autosuficiencia regional, si es que logramos restaurar en sus verdaderas dimensiones lo que hacía el camino de los incas. Deberíamos fundamentar eso de modo teórico para que después la praxis política sepa lo que hay que hacer.



# Reseñas



**Portada Reseñas**

Fotografía de Rikchari warmi (Las ocho varas)

Venuca Evanán

120 cm x 4 cm c/u