

# **Procesos culturales, tejido organizativo y vida cotidiana**

## **Entrevista a Mario Rodríguez Ibáñez.**

### **Red de la Diversidad-Bolivia**

*Inés Pérez-Wilke*

Mario Rodríguez Ibáñez es autor de numerosos artículos y publicaciones centrando su interés en los contextos urbanos, juventudes, el campo cultural, así como en el *Vivir bien* en contextos urbanos. Desarrolla una amplia labor de difusión, promoción y articulación junto al equipo nacional de la Red de la Diversidad en Bolivia, organización conformada por cinco colectivos con cinco centros culturales y tres radios comunitarias en las ciudades de El Alto, Sucre, Cochabamba, Tarija y Santa Cruz. Se formó en el área de Ciencias de la Educación y es egresado de la maestría en Comunicación y Desarrollo. En esta conversación miramos la situación de los procesos culturales en los contextos políticos y sociales que avanzan en el continente.

#### **Inés Pérez-Wilke:**

Dentro de ese tema de la ciudad que vienes trabajando, y que viene trabajando el colectivo, quisiera que nos hablaras de ese encuentro del tema indígena con el tema urbano. Y cómo se teje esa forma encontrada que levanta cierta polémica, que genera tantas dificultades de comprensión no solo en relación con el pueblo indígena sino con otras comunidades étnicamente diferenciadas que se ven como extranjeras en el contexto urbano.

#### **Mario Rodríguez Ibáñez:**

La ciudad, como la conocemos hoy, se constituye en el país a partir básicamente de la penetración y la invasión colonial. Además se construyen no solo en lógica colonial como mecanismo de invasión, sino como mecanismo de penetración y desposesión del territorio indígena. Y por eso la ciudad se construye como territorio también de defensa frente a lo otro, respecto al invasor que, en esa lógica, era el indígena. Entonces la ciudad se configura en su origen colonial como un lugar ajeno, de desplazamiento del mundo indígena y lo que permite como ingreso a ese mundo es lo indígena que aparece segregado, colocado en los márgenes del espacio urbano. Entonces el espacio urbano aparece configu-

rado, en esta lógica colonial, como ajeno y, es más, en gran parte agresivo y con otros sentidos de vida frente al mundo indígena.

Luego esa ciudad va a tener nuevos elementos de configuración, va a tener un elemento colonial, pero luego va a tener sus procesos de modernización, vinculados a las lógicas de progreso ligado a la idea de modernidad, con mucha fuerza a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. La noción más bien de modernidad ligada a la idea de desarrollo en la segunda mitad del siglo XX y los procesos de aceleración urbanos que vivimos a partir de los años 70, 80 con fuerza en nuestros países. Pero es una ciudad ajena, enfrentada, diferenciada del mundo indígena y que le exige al mundo indígena dejar de ser indígena, para habitar ese espacio urbano. El mundo indígena tiene que abandonar elementos de su raíz para poder ser aceptado en ese mundo urbano distinto a él. Y entonces va a ocurrir que en muchas de nuestras ciudades, las y los indígenas van a cambiar el apellido, el color del cabello, intentar modificar el color de la piel, sacarse la vestimenta propia, readecuar sus modos de vida y sus costumbres, modificar sus hábitos alimentarios, etc., pensando que eso les permite el ingreso al espacio urbano que está asociado a una lógica, a un modo de vida distinto a su mundo de origen.

Sin embargo, y esto es lo interesante, en territorios como los nuestros, el mundo indígena, a pesar de esa experiencia agresiva de su vida en el espacio urbano, ha sido capaz de habitar, re-habitar, penetrar el espacio urbano desde sus propios modos de vida y algunas culturas con más fuerza que otras. Lo que nosotros denominamos genéricamente *culturas andinas*, por ejemplo el mundo aymara o el mundo quechua, que serían aquí las dos culturas andinas más grandes, tenían, antes de la invasión europea, experiencia urbana. Es decir, que habían configurado ciudades, con unas características distintas a las lógicas coloniales; tenían experiencia de conglomerados, de lugares de densidad habitacional y de población. Eso les ha permitido, desde su propia cosmovisión, desde sus maneras de entender la vida, re-habitar el espacio urbano colonial, modernizador y por supuesto también patriarcal, y les ha permitido re-habitar, reconfigurar y generar escenarios complejamente abigarrados en sus expresiones culturales.

Otras culturas, en el caso boliviano, que podríamos denominar las *culturas de tierras bajas*, son pueblos numéricamente, en el caso de Bolivia, más pequeños en términos de población, con características más bien nómadas, que abarcan un territorio grande en su desplazamiento para reproducir sus formas de vida y que no han tenido grandes experiencias de territorios urbanos. Esos

pueblos de tierras bajas —se nota hasta hoy— han tenido menos capacidad de penetrar la ciudad y de re-habitarla. Están ahí, pero sus marcos culturales son menos visibles, porque también han tenido menos experiencia urbana y recién ahora es cuando empiezan a habitar con más fuerza el espacio urbano, que empiezan poco a poco a disputarlo.

En cambio, las comunidades andinas tienen una larga experiencia de resistencia a la dominación colonial en espacios urbanos, pero también formas de re-habitar, de re-acomodar sus modos de vida, cruzando la noción estética de la ciudad, la economía en la ciudad, el espacio público, la noción de la arquitectura, los sistemas de convivencia, la lógica del mercado, las lógicas de transporte, las maneras de relacionarse, la manera en que hace la fiesta; es decir, todas las dimensiones de la vida están atravesadas por su manera de entender la vida y eso se hace presente en la ciudad. Esta ciudad disputa a ratos con esta lógica de la ciudad colonial, de la lógica de progresos, modernizadora, del desarrollo, y otros ratos convive, y es capaz de, en su convivencia, funcionalizar, inclusive elementos típicos de la ciudad a las formas propias culturales. Pero al convivir con esas otras formas de la ciudad más colonial, más modernizadora, también esos elementos van a impactar y reconfigurar las formas culturales indígenas que no se mantienen, en este sentido, puras e intocadas en el espacio urbano; generan también modificaciones, transformaciones. Entonces eso genera un territorio muy complejo en el espacio cultural que a nosotros nos gusta denominar como *territorios abigarrados*. Son profundamente abigarrados, pero el abigarramiento no produce procesos culturales, por decirlo de alguna manera; solo mestizos o híbridos, sino que configura territorios donde las singularidades culturales, y en este caso la singularidad indígena, se mantiene con fuerza. Son territorios donde se entremezcla, se prestan, se roban elementos de otras culturas, hay re-configuraciones culturales, pero sin que eso signifique que se anulen las fuentes originarias. Entonces el indígena sigue habitándola, solo que no es el indígena estático; es el indígena en ese nuevo territorio que es el espacio urbano, con fuerte presencia de lógicas de modernización, de progreso, de desarrollo, que han atravesado vidas. Entonces hay una re-configuración de sus propias identidades, pero se mantiene la singularidad indígena. Eso habita la ciudad y genera otros modos de vida en el propio espacio urbano.

**IPW:**

¿Podrías poner un ejemplo, así, en lo concreto, en una práctica, en una forma en que eso se manifieste? Digamos: esa manera como lo indígena se ha

transformado no para ser mestizo, sino produciendo una nueva manera de ser indígena urbano y eso sea visible en la ciudad.

### **MRI:**

Pues muchos; pongo un ejemplo: el mundo indígena, en general, casi todo el mundo indígena, y con mucha más fuerza el mundo andino, genera formas de reproducción de la vida bajo el mecanismo de lo que podríamos llamar *redes de reciprocidad*. Es decir, su economía se mueve, pero no solo la economía: es también un todo relacionado, un todo comunitario, de vínculo, espiritual, ritual, estético, etc. El mundo indígena para garantizar la reproducción de su vida cotidiana parte de un elemento básico que es considerar al sujeto, a la persona, y la persona es más allá del ser humano, ¿no? Es decir que una piedra también es un sujeto, es una persona, el río, el viento, una planta, lo que fuera. Ese sujeto, esa persona es total, es decir, atraviesa todas las dimensiones de su vida, pero es incompleta, es todas ellas. Y necesita establecer vínculos de reciprocidad y complementariedad con otras personas. Necesita de los otros para poder sobrevivir. Y entonces, al necesitar de los otros, construye redes, redes de reciprocidad, que es lo que le garantiza reproducir la propia vida.

Eso en la lógica comunitaria, campesina, rural, atraviesa todo. Digamos, la siembra. Para la siembra, como la familia no abastece la mano de obra para un proceso de siembra, invita a las otras familias de la comunidad a hacer un trabajo colectivo para la siembra en mi chacra. Pero eso me compromete a devolver mi mano de obra a los que me han ayudado en la siembra de sus propias chacras. Y así como puede acontecer con la siembra, puede acontecer con la cosecha, con el techado de la casa o en la construcción de acequias para el agua. Entonces genero redes de reciprocidad; luego estoy obligado a dar, pero también estoy obligado a recibir. Y lo que se da y lo que se recibe es más o menos equiparado. Es decir, no es posible una red de reciprocidad en sistemas, que aquí llamamos de *ayni*, si no hay un mínimo de igualdad entre las personas que hacen parte de la red de reciprocidad. Es decir, si una persona da demasiado, respecto a la otra que puede devolver mucho menos, ya no se producen reciprocidades complementarias, si no que se empiezan a generar relaciones asimétricas y de poder. Entonces necesito un mínimo de igualdad para que el beneficio, o el don, circule entre todos. Y circule por turnos.

Ese es uno de los mecanismos; no es el único. Pero es un mecanismo de circulación del beneficio, que es muy típico de las comunidades indígenas. Eso

se traslada al espacio urbano. Entonces en el espacio urbano, para ponerte un ejemplo, en los sectores populares, para no pasar por los sistemas bancarios, para generar formas de capital, o por necesidades de consumo, para sus compras o lo que fuere, o formas de capital para la inversión, juegan en el espacio urbano una cosa que aquí se llama *pasanaku*. Nos asociamos cinco, ocho, diez personas. Y entre las diez personas acordamos que mensualmente vamos a aportar, vamos a decir cien bolivianos. Necesitas otra vez el criterio de igualación; entonces todos tenemos que aportar el mismo monto, cien bolivianos mensualmente. Y eso, por turno, va a beneficiar a una persona. Es decir, cada mes, juntamos diez personas, cien bolivianos cada uno, juntamos mil bolivianos, y por turno le va a tocar a una persona los mil bolivianos en pleno. Entonces si yo recibo este primer mes, el resto de los meses yo me podría escapar, porque ya he recibido mis mil bolivianos y podría evitar pagar los cien bolivianos. Pero si yo evito pagar los cien bolivianos después, habré “muerto en la red”, o sea, habría quebrado mi red de reciprocidad.

En esta cosmovisión más indígena, si no tengo redes de amparo, redes de reciprocidad, no puedo sobrevivir. La red me garantiza ese amparo; es la que me evita llegar a la indigencia, por decirlo así, si estoy en necesidad, porque la red me va a amparar, porque he generado mecanismos de reciprocidad y de devoluciones y... de dar y recibir, en mecanismos complejos, toda mi vida, lo que me va a permitir siempre encontrar retribuciones. Entonces la gente juega a eso y le permite tener capital ya sea para la inversión o para el consumo sin pasar por los sistemas bancarios. Entonces este mecanismo es trasladado desde el mundo indígena hasta el espacio urbano, pero es modificado porque ya no es para la siembra, no es para la cosecha. Tiene vínculos sobre el capital y con lógicas de consumo, del espacio urbano. Y eso que lo puedes ver en economía, lo puedes ver en otros espacios.

Nosotros sabemos, vamos a colocar más ejemplos, sobre el espacio público, la plaza. La lógica urbana, típica de la modernización, coloca la plaza como lugar, en la estructura urbana, muy vinculado a la lógica de paisaje. Privilegia en la plaza la lógica de jardinería, las plazas tienen que tener jardines muy bonitos en la lógica de la modernización urbana y la estética urbana. Pero el jardín no se habita; se mira, se observa, y entonces aquí, tú tienes espacios en El Alto, que les ha tocado estar a ustedes, donde tienes problemas para generar espacios verdes, por el clima. Los pocos espacios verdes que hay en los parques o en las plazas son re-habitados en lógica comunitaria, porque la gente penetra en ese

espacio verde para enamorar, para hacer día de campo, para comer en familia los domingos, ¿no? Entonces no se entiende el jardín como el lugar a ser visto como paisaje, separando objeto de sujeto, que es típico de la modernidad, sino que solo puede entender su vínculo con ese espacio si yo lo habito y lo uso. En el mundo indígena, es muy difícil encontrar la lógica estética del adorno. Es decir, aquello que es estéticamente bello también tiene utilidad práctica, muy práctica, bastante funcional. Entonces el jardín, el espacio verde de la plaza, también se habita; si no tiene uso no es bonito. Es decir, que lo bonito termina asociado también a lógicas de utilidad práctica.

Los mercados, en el caso nuestro, son fascinantes, porque los municipios se encargan de construir mercados, en las lógicas de modernización; mercados públicos muy semejantes a la noción de espacio *shopping*, de pequeños espacios comerciales, de venta donde se aceleran los procesos de circulación para el consumo. Y esos mercados aquí son, en general, luego deshabitados por la gente; la gente vuelve a la lógica de feria y habita el entorno del mercado, utilizando los mercados construidos como lugar de depósito. Porque es el entorno del mercado, la lógica de la casera, de la venta de la calle, de la venta al ras del piso, vinculado a la madre tierra, la Pachamama; ese es su mecanismo de circulación de bienes ¿no?, en este caso de los alimentos, o de lo que fuera.

Y así podríamos colocar una cantidad de ejemplos, que muestran cómo la matriz cultural todavía está presente y re-habita el espacio urbano, pero lo re-habita desde eso, un nuevo espacio urbano, ya no rural y campesino, necesariamente.

**IPW:**

En relación con los jóvenes, esta tarde tenían una conversación, en el Wayna Tambo, sobre la industria cultural masiva y, digamos, el poder de los medios masivos de comunicación. ¿En qué medida estos representan o no un peligro para la continuidad de esa presencia cultural en el caso de los jóvenes? Tú planteabas ahí una posición; quisiera que la explicaras.

**MRI:**

Una de las cosas básicas que hay que entender es que los pueblos, los pueblos indígenas, tienen, al considerar que todo está vivo, tienen una cosmovisión muy fuerte que no tiende a ser negadora de lo otro. Al tener también esta noción de incompletitud que necesitan para construir redes de reciprocidad, la

necesidad complementaria del otro, de la otra, su tendencia no es la negación de lo otro. O sea que no hay, de origen quiero decir, no hay esta subjetividad construida en torno a que el otro me desestabiliza y por tanto, o lo controlo o mejor si lo combato. Sino más bien hay una apertura a recibir y a incorporar al otro, pero incorporarlo en su propias dimensiones de vida.

Cuando llegó la invasión colonial, la estrategia de muchos de esos pueblos indígenas no fue enfrentarse necesariamente y todo el tiempo violentamente. Hubo escenarios de resistencia, momentos violentos de resistencia, pero mucho de la resistencia ocurrió más bien a partir de cómo sostengo mis modos de vida disfrazados en los discursos dominantes coloniales, porque se prohibieron un montón de cosas. Pero también cómo aprovechaba cosas de la invasión colonial para incorporarlas en mi universo y así, desde ahí, poder mantener mis modos de vida.

Voy a poner un ejemplo: durante la época de la extirpación de idolatrías, en el caso de estos territorios de los Andes, hubo una normativa que prohibió el diseño de animales en los textiles, porque desde la lógica colonial se entendía que eso era idolatría a divinidades locales. Entonces la gente, al no poder expresar en los textiles animales locales, empezó a incorporar en el textil los animales traídos por la invasión española, de manera que esos animales no sean susceptibles de idolatrías; entonces incorporaron caballos. Entonces hoy encuentras, en gran parte de la textilería andina contemporánea, el caballo como una figura permanente, pero lo incorporaron, lo hicieron suyo. En vez de pelearse con el caballo lo incorporaron en su misma cosmovisión ante los animales prohibidos en la textilería.

O, veamos. Para el sur del planeta, el año nuevo ocurre, en términos así, casi precisos, el 21 de junio, en el solsticio de invierno. Porque ahí se inaugura un nuevo ciclo agrícola. Y el 21 de junio, para el sur del planeta, no solo para el mundo andino, sino para el sur del planeta, el sol está fragilizado, débil. Los andinos dicen “está viejito”; entonces había que alimentar el sol, en esa lógica de reciprocidad. Yo no solo recibo el sol, ahí hay una modificación sobre la noción de lo sagrado; o sea yo no solo recibo de lo sagrado, sino que recíproco con lo sagrado. Entonces, el sol me da energía, permite que las plantas crezcan, haya producción, etc. Pero cuando está viejito y chiquito en junio, a los seres humanos les toca alimentar al sol, para que el sol empiece un nuevo ciclo. La palabra que se utiliza, por ejemplo, para nominar año nuevo en *aymara*... hay

dos palabras que se utilizan: *machaqmara* o *willkakuti*. *Willkakuti* quiere decir la vuelta del sol, o sea que el sol va a volver a su nuevo ciclo. Y *machaqmara* se podría traducir literalmente como nuevo ciclo, inicio de un nuevo ciclo; o sea un nuevo año, entendido como un nuevo ciclo. Y entonces toda esta época de junio en el mundo andino estaba ligada a ritualidades vinculadas al sol, para alimentar al sol, darle vida, ¿no es cierto? Te tocaba devolverle al sol lo que te había dado y entonces se hacía en toda esta época fogatas, fogata para darle calor al sol, para que vuelva a crecer, para que tenga energía.

Se prohibían las fogatas, en esta lógica de extirpación de idolatrías; pero se pudo disfrazar eso con una fiesta española que también está vinculada a fogatas que es el 24 de junio, o sea el 23 en la noche o el 24, San Juan. Y entonces en todo el territorio de los Andes la fiesta de San Juan se convirtió en una fiesta fundamental y comunitaria. Se hacían así las fogatas disfrazadas en este momento, vinculado al calendario cristiano, y a partir de eso se podían disfrazar y mantener la propia ritualidad. Al paso de los años y de los siglos inclusive el relato mítico que explica ese rito se ha perdido, a veces, y se ha quedado disfrazado del discurso cristiano, del discurso colonizador, pero muchas veces las prácticas se mantienen en función de las prácticas típicas de la cosmovisión.

Ahora ¿para qué pongo estos ejemplos? ¿Qué es lo que ocurría desde el inicio de la invasión? Porque esto que ocurrió al principio y comenzó a ser funcionalizado, incorporando elementos del invasor, sigue ocurriendo hasta hoy. Incorporan elementos de lo que tú llamas las industrias culturales, de los mecanismos del mercado, sistemas de globalización, etc., se recogen, se incorporan fácilmente en el mundo de su vida y se incorporan simbólicamente, se incorporan en sus consumos, pero son adecuados, readecuados desde... releídos desde sus propias cosmovisiones.

Dos ejemplos de música que a mí me gusta poner: a finales del siglo XIX las haciendas y las élites, que fueron en ese momento las más señoriales de nuestro continente, es decir, que fueron los momentos de más dureza de imitación de lo europeo ligado a las lógicas medievales europeas, obligaron a los pongos de las haciendas a construir dos formas musicales vinculadas a las orquestinas de cámara europeos; grupos de orquesta de cámara de cuerdas. Entonces incorporaron, dependiendo de las regiones del continente, violines, arpas, guitarras, ¿no? Este tipo de instrumentos e instrumentos de viento de bronce: trompetas, oboes, trombones, etc., y formaron orquestas. Esas orquestas, que eran para re-

producir la lógica de la música de cámara, al poco tiempo empezaron a generar, con esos instrumentos, las formas musicales propias indígenas. Entonces se perdían algunos instrumentos indígenas, pero no la forma musical, ni la manera en que se entiende la música en su ciclo vital. Se incorporaban en estas estructuras, en lo que en otros lugares se llaman estudiantinas, en otros lugares se llaman pandillas, otras bandas mochas, etc., o las bandas de bronce.

Entonces eso que hacían a finales del siglo XIX, los jóvenes de hoy lo siguen haciendo, y lo siguen haciendo desde perspectivas distintas. Yo ponía hoy día el ejemplo, que es el que más me gusta utilizar porque es el más radical, que es del mundo del *tecno*. El *tecno* que llegó aquí en la década de los años 80, de los años 90, empezó su consumo y su difusión en ciudades como La Paz, en los sectores ricos de la ciudad que imitaban las formas europeas y las formas norteamericanas, pero al tiro fue adoptado por los sectores populares de la ciudad, de origen indígena. Al ser adoptado por ellos, se masificó en ese mundo más indígena, se penetró la forma típica del *tecno*, y el *tecno*, que siempre fue una expresión musical radical de procesos de individualización, de consumos máximos, de estas lógicas más individuales, fue resignificado aquí y tuvo formas comunitarias. Entonces hay la lógica de la ropa, los pasos de baile; el grupo en torno al grupo de *tecno*, etc. reprodujo formas comunitarias en vez de radicalizar procesos de individualización. Entonces hay mucho de esto, el mundo juvenil está inundado de eso. Llega el hiphop, se incorpora con harta fuerza, pero inmediatamente el mundo indígena incorpora no solo las bases musicales de corte indígena, sino idiomas indígenas. Entonces tienes aquí un movimiento gigante de hip hop en aymara, en quechua, con estructuras de base indígenas. El rock estuvo penetrado desde los años 60 por estructuras indígenas. Entonces todo el mundo juvenil termina penetrado por el mundo indígena, que es su forma de ser, ¿sí? Y a veces, “no se expresa” conscientemente en términos discursivos, sino que son formas en que se reproduce la subjetividad.

A mí me gusta poner algunos ejemplos así, que son cómo muy concretitos. Estoy seguro de que en Venezuela también mucha gente habla así. Cuando uno habla, por ejemplo, aquí es muy común, la gente cotidianamente habla así; dice: “Ahorita voy a venir”, o dice: “Bien mal estoy”. Entonces “ahorita voy a venir”, en términos de estructura lógica gramatical castellana, está mal formulado, no puedes decir *Ahorita... voy* (del verbo ir, desplazarse) *a venir*, porque es una contradicción; o “bien mal estoy” tampoco; “bien mal” se niegan, son contradictorios, pero aquí se habla así cotidianamente, y se está hablando así

porque aunque se esté formulando en castellano, se está hablando en indígena, en indio por decirlo de alguna manera. Porque en este idioma no existe dualidad contradictoria, sino tercero incluido, en términos gramaticales. Los opuestos se incluyen y se incorporan en la formulación gramatical. Entonces hablar en indígena “bien mal estoy” o “ahorita voy a venir” es correcto, o sea, no hay ningún problema de formulación gramatical allí, y eso está expresando en lo cotidiano, las formas indígenas que se reproducen.

Esto ha sucedido con muchísimos movimientos: movimiento rock, movimiento del hiphop, el movimiento del tecno, el movimiento del punk; aquí fueron penetrados y refuncionalizados desde el mundo indígena. Lo que no significa que, cuando eso se convierte en procesos de sobreconsumo alto, no genere modificaciones profundas sobre el mundo indígena. También produce erosiones. Pero hay una capacidad todavía, presente en el mundo indígena, de incorporar lo externo y re-acomodarlo, por decirlo de alguna manera, digerirlo a sus propias matrices culturales, lo que hace que no se pierda lo indígena. Entonces el mundo juvenil de aquí sigue siendo profundamente penetrado por formas indígenas.

#### **IPW:**

Sí, entiendo el enfoque, digamos, a partir de recreaciones en el encuentro con el otro, inclusive cuando ese encuentro es desigual, desfavorable. Sin embargo, en algunos sectores esa preocupación se mantiene, en el sentido de que pareciera, en algunos casos, tener ese efecto creador a partir de la incorporación, pero en otros casos, sobre todo en las sociedades urbanas, produce una especie de efecto de inhibición en la producción cultural. Mientras en ese encuentro se pueda incorporar lo otro para generar un discurso propio, digamos, o una práctica, entonces hay un proceso creativo y de producción cultural. Pero en el momento en que un colectivo merma su producción y consume, solo digamos (si es que eso es posible, que también habría allí una pregunta)... No sé exactamente qué es lo que llamas *sobreconsumo*, pero tiene que ver con esto: si esa incorporación deja de ser posible, si dejamos de procesar ese encuentro por consumo... podría haber un paro.

#### **MRI:**

Por supuesto, detrás de todas esas relaciones complejas estamos cruzados siempre por relaciones de poder. La penetración colonial y luego las lógicas de modernidad han tendido a erosionar las matrices propias indígenas y en muchos

lugares lo ha conseguido, y han creado rupturas. Uno de los campos por donde, por ejemplo, a mí me gusta explicar cómo se han generado rupturas y han evitado continuidades de la reproducción de la vida del mundo indígena, tiene que ver con que el mundo indígena privilegia el campo de saber frente al campo del conocimiento. El campo del saber es un campo donde solo es posible configurar mi capacidad de comprensión del mundo y de actuación sobre el mundo a partir de la experiencia vivida. Y tiende a ser el campo de saber profundamente diverso, porque cada uno tiene una experiencia distinta. Tiene elementos en común, pero es profundamente diverso y en ese sentido es riquísimo porque re-alienta, digamos, la noción de diversidad en la producción de saberes y comprensión de este mundo. Pero ese campo, que suele ser el valorado en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y también muy presente en el espacio urbano, tuvo momentos, históricamente, donde esos procesos de saber, han tenido lugares de sistematización más elaborados, que permite formas de conocimiento que permite generar acuerdos colectivos sobre ese grupo.

Por ejemplo, el mundo andino, para volver a los ejemplos andinos, porque estamos ahora en contextos andinos... El mundo andino ha generado una gran cantidad de conocimiento en astronomía, tremendamente. Tú encuentras lugares, aquí en Bolivia, por ejemplo en el lago Titicaca, una cosa que denomina el mundo colonial *La horca del inca*. Es un observatorio astronómico o Samaipata, otro observatorio astronómico o, qué sé yo... Sacsayhuamán, aquí en Perú, en Cuzco. Ahí encuentra uno un lugar que se llama Muyucmarca; el Muyucmarca debe ser el más complejo y más completo observatorio astronómico, conocido hasta ahora.

Para producir ese conocimiento, hubo una gran capacidad de sistematizar los saberes que circulaban entre estos pueblos indígenas. Lo que consiguió la colonia no es deshacer los saberes, porque gran parte de esos saberes astronómicos siguen siendo formas de la reproducción cotidiana de la vida de la gente indígena campesina. Los indígenas campesinos de hoy siguen observando constelaciones, salidas de estrellas, movimientos del sol, movimientos de laguna para definir sus siembras, sus cosechas, el ciclo climático, etc. Siguen manejando eso en su reproducción de la vida cotidiana. Eso sigue existiendo, pero ya no encuentras, en el espacio andino, lugares como ese Muyucmarca, que permitían que esos saberes que circulan tengan un grado de sistematización y elaboración que permita una profundización en ese saber colectivo. Entonces ahí hay procesos de discontinuidad y que han generado erosiones

sobre la reproducción del propio saber indígena. Todo lo que acontece en el proceso es un escenario complicado de colaboraciones, complementaciones, pero también de tensiones y de enfrentamientos, erosiones, porque las relaciones de poder son asimétricas.

Entonces, cuando hablo de elementos de sobreconsumo, solo para poner un ejemplo, por decirte, la incorporación de nuevas tecnologías, la incorporación de sistemas informáticos o digitales o el ciberespacio, la Internet, eso la gente indígena lo puede usar sin que le modifique su espacio cultural, pero llega un momento en que el escenario tecnológico o el uso de la tecnología es tan alto que me modifica. Y solo hay una suerte de límite, difícil de precisar, en que se da ese paso, o sea, sobrepasa este límite y ya me genera modificaciones culturales, profundas. No es que antes no me ha generado modificaciones, pero esas modificaciones no han modificado profundamente mis raíces, me permiten reproducir mi propia cosmovisión, todavía, utilizando otras tecnologías sin ningún problema. Pero hay momentos en que ese sobreconsumo de una incorporación tecnológica, por ejemplo, genera tal impacto que me genera una modificación más profunda; esto es lo que denomino *sobreconsumo*. O sea, cuando mi nivel de consumo de esa incorporación, de lo ajeno, por decirlo de alguna manera, a mi propia matriz cultural, sobrepasa ciertos límites que me genera grandes modificaciones, en mi matriz cultural de origen, que eran los elementos centrales, y produce erosiones sobre eso. Pero es muy difícil identificar cuándo se da ese límite, ¿no?

Por ejemplo, no sé, el automóvil... Cuando se fabricó el automóvil a finales del siglo XIX, pudo al principio no modificar radicalmente los modos de vida, pero llega un momento en que su consumo, su presencia en nuestra vida, es tan alto que modifica nuestros modos de vida profundamente ¿no? Lo mismo ocurre con las cosmovisiones y con los pueblos indígenas; hay cosas que sobrepasan esos límites y modifican profundamente las propias matrices. Pero, mientras los pueblos son capaces de digerir muchas de estas incorporaciones externas, no es ninguna complicación; logran digerir, reincorporar, ser profundamente creativos con eso que es incorporado sin haber perdido su matriz. Y todavía hasta ahora, creo que gran parte, en el mundo juvenil, se mantiene esa capacidad de mantener lo propio, pero, efectivamente, eso no necesariamente siempre es así; pueden generarse modificaciones tan profundas, que ya las matrices de origen se han sentido profundamente erosionadas y hay una incorporación creciente de esas lógicas de modernización occidental.

**IPW:**

Ampliando la conversa, digamos, en relación con el proceso político que viene viviendo Bolivia, ¿qué se ha estado haciendo en Bolivia en relación con políticas públicas en el área de las dinámicas culturales? Es otro tema que te interesa. ¿Cómo lo ves? ¿Qué es acierto? ¿Qué es desacierto? ¿Qué propones?

**MRI:**

El proceso político que denominamos *de cambio* en Bolivia ha tenido una base discursiva muy fuerte vinculada al tema cultural. Tan fuerte que la autodefinición del Estado en su transformación estriba en pasar de la noción de un Estado Nacional, un Estado-Nación republicano, a la noción de un Estado Plurinacional. Es decir, un elemento básico del tema cultural es esta autodefinición de la pluralidad cultural como el nuevo articulador de lo que sería esa forma llamada Estado. Que entra en tensión contradictoria, porque el Estado en sí mismo fue una construcción, más bien para homogeneizar las sociedades; en cambio aquí se planteó un Estado que era capaz de convivir con su pluralidad y su diversidad. Y la pluralidad debería cruzar todas las dimensiones del Estado, la economía (aquí se habla de una economía plural), las formas jurídicas, la educación, la salud, el sistema político. Todo debería estar cruzado por las lógicas de un Estado Plurinacional. Pero a esto se añade, en el discurso original del proceso de cambio, un horizonte que intenta modificar el criterio civilizatorio, es decir, el horizonte civilizatorio planteado como camino único, destino único de la humanidad. Este, que se configuró cómo hegemónico y dominante, que podemos llamar con las lógicas del desarrollo moderno, entra en cuestionamiento y el Estado se plantea que hay que recoger la riqueza y el aporte de esa diversidad cultural y del horizonte indígena. Nos planteamos que los modos de vida, el horizonte civilizatorio, esos horizontes a los cuales nos guiamos no sean esas lógicas modernizadoras del desarrollo, sino aquello que nutre a los pueblos indígenas en su diversidad, en esta idea de Estado Plurinacional, que aquí se denomina *vivir bien*, es decir, otro horizonte civilizatorio.

Si a eso añadimos que se plantea, desde el principio, que para hacer este camino al Estado Plurinacional y el vivir bien, necesitamos descolonizarnos, entonces se plantea como estrategia del Estado y del proceso de cambio en general más allá del Estado, que hay que generar un proceso de descolonización, de desmontaje de las formas coloniales que estructuraron nuestro pensamiento, pero también las relaciones, el cotidiano, las formas dominantes, las lógicas de la ciudad, de todo. Entonces no se puede pensar, sin descolonización, el surgi-

miento de ese Estado Plurinacional y de este horizonte civilizatorio llamado *vivir bien*. Entonces todo el discurso, todo el andamiaje del discurso del proceso de cambio estuvo estructurado sobre un tema cultural, con una fuerte presencia de lo indígena, como el gran aporte de ese reconfigurador del proceso de cambio en Bolivia; lo indígena fue marcante. Y esto fue, durante la primera fase del proceso de cambio, el discurso o uno de los discursos centrales desde el Gobierno, o desde sectores del Gobierno, pero también de los movimientos sociales, de la sociedad civil, del tejido comunitario, y que se materializó discursivamente con mayor radicalidad en la nueva Constitución política del Estado, porque es una nueva Constitución que reconoce todos estos elementos culturales.

¿Pero qué ha pasado después de la Constitución? Nos encontramos que, a pesar del discurso este, y sin duda no se trata de que eso pueda cambiar de un día para el otro, son procesos largos y complejos de transformación, y todavía un proceso largo de desmontaje de las creencias más nacionales y más monoculturales que han dominado las formas estatales. Pero, todavía en el proceso, en general las políticas que se están implementando y las leyes de concreción de la Constitución política del Estado tienden a ser de corte multicultural. Es decir, el reconocimiento de la diferencia cultural, pero subordinada a una lógica dominante y hegemónica, de una cultura dominante que está asociada al discurso de modernidad, de progreso, las lógicas occidentales de universalización del planeta. Y entonces, desde la constituyente, que fue el momento pico, posiblemente discursivo de ese elemento de pluralidad cultural, hoy vivimos más bien unas leyes que no son de retroceso, porque son mejores que las anteriores que teníamos, ¿no? Pero mucho más modestas y más moderadas, respecto al horizonte que marcaba la propia Constitución política del Estado. Y entonces, las políticas que estamos implementando todavía son políticas de corte modernizador, desarrollista, monocultural, que en el mejor de los casos reconocen el tema más multicultural, salvo algunos nichos pequeños. Entonces tenemos un proceso de cambio que —a mí me gusta decirlo—, a pesar de todas sus limitaciones y contradicciones, es entre comillas “lo mejor que hemos tenido” en la historia del país desde su fundación. Pero que respecto a la expectativa que generó en los primeros años del proceso, se ha quedado corto... ¿no? Y ahí estamos viviendo una contradicción de estas políticas culturales.

**IPW:**

¿Podrías poner un ejemplo?

**MRI:**

Tenemos un ministerio, increíble, fantástico de nombre *Ministerio de Culturas*. Y tenemos un Ministerio de Culturas que tiene un *Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización*. Son poquísimos lugares del mundo, de hecho creo que es el único donde hay una cosa así. Entonces ya se autodefine, no como Ministerio de Cultura sino de *Culturas*, en plural, reconociendo toda la idea de Estado Plurinacional y teje un Viceministerio, que debería ser poderoso, de Descolonización y Despatriarcalización. Fantástico en términos discursivos y un avance notable en términos de administración pública de las políticas, etc. El Ministerio de Culturas está trabajando en las modificaciones legislativas sobre culturas justamente; al mismo tiempo, apenas se están dando unos pasos para la construcción de un programa de cultura viva comunitaria con participación de la sociedad civil. Pero todavía hay que ver la materialidad de estos cambios. Y el Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización, dentro del Ministerio, es una unidad chiquitita, con poco presupuesto. No es ese que debería estar transversalizando el conjunto de los procesos, y más bien se siente arrinconado frente a las lógicas más desarrollistas, con más potencia en el Gabinete, en una lógica de corte extractivista, desarrollista, etc., que domina las políticas principales del Gobierno. Entonces vivimos esa contradicción. Hay discursivamente cosas que son un avance significativo, notable, pero luego tienes, en la en práctica, que esos lugares que son avance y que deberían estar transversalizando todas las políticas del Estado, son espacios pequeñitos sin peso sobre la estructura estatal ¿no? Y así estamos viviendo en ese retroceso en términos del Gobierno. Pero luego, en términos de las organizaciones y movimientos sociales también. O sea, en gran parte el discurso plural de diversidad ha empezado a retroceder, desde hace unos años, en los propios movimientos sociales, y reducirse otra vez a la lógica típica de la demanda, al movimiento social sectorial que ha perdido la dimensión nacional del discurso. Y muchos de los movimientos de corte cultural, del movimiento indígena, se han concentrado en la defensa de sus derechos exclusivos; entonces: territorio indígena, leyes especiales, etc., y han perdido la dimensión del conjunto del Estado y su transformación. Volvemos a las lógicas de encerramientos y el discurso de lo indígena en territorios cerrados, áreas protegidas, sin capacidad hoy de disputar profundamente el Estado. Que no significa que eso esté perdido, porque eso ha sido parte del discurso configurador del proceso de cambio y todavía hoy se mantienen bolsones de discusión y sigue siendo un territorio de disputa, pero sin duda está en un momento más flaco que en los primeros años del gobierno de Evo Morales.

## **IPW**

¿El Programa de Cultura Viva es un programa del Ministerio de Culturas?

## **MRI:**

No; es una propuesta de la sociedad civil a estamentos del Estado. En Bolivia, a diferencia de otros lugares, no hay todavía programas de Cultura Viva Comunitaria. El movimiento Cultura Viva Comunitario, es un movimiento que es continental, y que tuvo un peso muy grande en el Brasil, donde se configuró en programas estatales. En la época de Celio Turino era director de una unidad de ciudadanía cultural, cuando Gilberto Gil era ministro de Cultura. Entonces Celio Turino, que venía de este tejido de la estructura comunitaria, logró impulsar el primer gran programa de Cultura Viva Comunitaria, en Puntos de Cultura. Hoy hay más de tres mil puntos de cultura en Brasil, pero en retroceso porque el Gobierno de Dilma Rousseff más bien ha sido bastante reacio a sostener ese programa. Entonces está en un proceso de retroceso, pero, es, fue el primero como Estado, como Estado nacional, por decirlo de alguna manera, que tiene una política sobre el tema. Ahora hay programas de puntos de cultura en Estados nacionales como Argentina y en Perú. Luego lo que tienes en Cultura Viva Comunitaria son programas de ciudades: Medellín es uno de los ejemplos más grandes del programa Cultura Viva Comunitaria; Buenos Aires tiene su programa de Cultura Viva Comunitaria, Lima tiene su programa de Cultura Viva Comunitaria. Aquí en Bolivia no hay ningún municipio que tenga hoy un programa de Cultura Viva Comunitaria; es una propuesta del tejido organizativo y estamos negociando con un par de municipios el arranque, y con el Ministerio de Culturas, la posibilidad de materializar eso.

Inclusive a nivel continental hay uno de estos acuerdos que se llaman los iberfondos<sup>1</sup>, hay ibermedia, hay iberescena y ahora se ha generado, a partir de la iniciativa del Brasil, ibercultura que es un mecanismo continental de fomento exclusivamente para Cultura Viva Comunitaria. Entonces se está generando un fondo continental para Cultura Viva Comunitaria, es decir, que hay políticas continentales crecientes en ese sentido. Pero en Bolivia todavía no hay; se está en proceso de negociación con un par de alcaldías, pero es iniciativa de la sociedad civil, tejido organizativo.

---

<sup>1</sup> Programa de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) que ha venido promoviendo programas de Cultura Viva Comunitaria a través de Iberculturaviva.

**IPW:**

¿Cómo ves, para finalizar, el panorama continental, latinoamericano, en relación con la potencia que pudiera tener, a través del trabajo cultural de llevar adelante los procesos de cambio que están andando, pero que parecieran estar todo el tiempo en riesgo?

**MRI:**

Pues mira, yo, y no solo yo, en muchas discusiones en el equipo nuestro, en el colectivo, desde su nacimiento en la década de los 90, se colocó en debate que estamos viviendo una profunda y creciente crisis civilizatoria, del modelo hegemónico mundializado, cómo único, universal y que nos está llevando al descalabro como planeta. Entonces en ese horizonte solo es posible generar procesos de transformación, profundos procesos de cambio sostenibles, en la medida, no solo que modificas la forma del Estado, sino que disputas el horizonte civilizatorio. Si colocas el nivel de debate ahí, es en los últimos años, las últimas décadas cuando con más fuerza, el escenario de lo político se resuelve en el campo de las culturas. Porque estás disputando horizonte civilizatorio, el lugar interpretativo de la realidad, no solo la forma estatal. El campo cultural se ha convertido en el último tiempo en el lugar por excelencia político de resolución. Y por eso es imposible pensar en procesos de transformación profunda si no están acompañados de procesos culturales profundos. Ese es el lugar de la disputa, entendiendo los procesos culturales en sus diversos modos de vida, cosmovisiones, horizontes civilizatorios que luego tienen materialidades en la economía, en las artes, en la política, en la estética, etc.

Entonces es inevitable que los procesos de cambio en el continente y la potencia que hoy tenemos, con todas sus contradicciones, debilidades, fragilidades, las mierdas que hay en muchos de estos (...), porque también hay mucha mierda. Vivimos una época como nunca de oportunidades en América Latina, en términos de transformación, y si eso no está acompañado de temas profundos en el campo cultural, de los actores y los sujetos culturales, es muy difícil que esos procesos consoliden transformaciones profundas. Es una disputa cultural, es una disputa interpretativa y por eso es fundamental potenciar el trabajo en el escenario cultural, con las articulaciones de los movimientos, ¿no? Porque no pasa solo por un elemento discursivo, sino que pasa por materialidades.

Los proyectos culturales, la ventaja que tienen es efectivamente que tienen capacidad de materializar formas comunitarias; se vinculan a los mecanismos

de producción de la vida cotidiana y ahí está su potencial. Pero al mismo tiempo lo que tenemos en el continente, a partir de las experiencias, es miles, miles de experiencias, pero fragmentadas, difícilmente articuladas. No se trata de que la articulación borre esa multiplicidad, esa diversidad, esa tremenda pluralidad de experiencias, pero cómo generas la articulación que potencie la capacidad de generar impacto sobre las transformaciones.

Nosotros discutimos mucho [acerca de] que no hay posibilidad de transformación hoy si no trabajas simultáneamente una triple dimensión que es la dimensión de las políticas y de la forma del Estado. Hay que *disputar el Estado*, pero no alcanzan las transformaciones en el Estado; hay que *generar transformaciones profundas sobre la vida cotidiana y su reproducción del campo cultural*, todos los días. Y por último, *generar transformaciones sobre el tejido organizativo*. Porque uno de los problemas es que el tejido organizativo a veces no se corresponde con lo que se necesita en el ese proceso de transformación. Entonces hay que trabajar sobre el tejido organizativo, el tejido comunitario. Si no trabajamos simultáneamente sobre esos tres escenarios es muy difícil consolidar las transformaciones. Por eso le ponemos tanto hincapié, no solo a generar discurso, sino cómo trabajamos sobre el tejido organizativo, ¿no? Porque ahí materializas muchas transformaciones, y claro, si eso no se vincula con la vida cotidiana tampoco hay posibilidad de transformación.

Y hay que trabajar esa triple dimensión en múltiples escalas, que también son simultáneas. Dimensiones profundamente locales, pero que tienen capacidad de totalidad; son experiencias macro. Se ha cambiado la noción de lo micro y lo macro. Son experiencias macro, por muy locales que sean, porque atraviesan la totalidad de la vida; dimensiones mezo, dimensiones internacionales. Necesitas hoy no solo trabajo local, nacional; necesitas vínculo internacional. Y hay que tejer sobre eso, pero todavía eso... sigue siendo incipiente luego, en términos de actoría cultural, ¿no? Y la actoría cultural es fundamental, está atravesada; es increíble el movimiento cultural que existe en el continente, pero su capacidad de articulación, que eso sea un polo que jalonee los procesos de cambio..., todavía es frágil, todavía es muy frágil.