



Colección



Doctoral

Potencial político de lo festivo *Aprendiendo de la descolonización*

Javier Reynaldo Romero Flores

Pedro Pablo Gómez, Editor académico

PROYECTO DE DOCTORADO EN ESTUDIOS ARTÍSTICOS

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN EN ESTUDIOS CULTURALES DE LAS ARTES



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Facultad
de Artes-ASAB

POTENCIAL POLÍTICO DE LO FESTIVO. APRENDIENDO DE LA DESCOLONIZACIÓN

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
© Facultad de Artes ASAB
© Javier Reynaldo Romero Flores
© Pedro Pablo Gómez

Primera edición, Bogotá, D.C., 2017

ISBN: 978-958-5434-38-7

FRANCISCO DÍAZ-GRANADOS

Coordinación editorial - corrección de estilo

GLORIA DÍAZ-GRANADOS

Concepto gráfico, diseño y diagramación

SECCIÓN DE PUBLICACIONES

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias

FONDO DE PUBLICACIONES

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Dirección: Carrera 24 No. 34-37. Bogotá D.C.
Teléfono: 323-9300 ext. 6202
Correo electrónico: publicaciones@udistrital.edu.co

Impresión:

IMPRESO Y HECHO EN COLOMBIA
PRINTED AND MADE IN COLOMBIA

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo del Fondo de Publicaciones de la Universidad Distrital.

Romero Flores, Javier Reynaldo

Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización / Javier Reynaldo Romero Flores, Pedro Pablo Gómez. -- Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2017.

248 páginas ; 24 cm.
ISBN 978-958-5434-38-7

1. Descolonización 2. Postcolonialismo 3. Ecología política 4. Arte - Aspectos sociales I. Gómez Moreno, Pedro Pablo, 1964- , autor II. Tít. 302.2 cd 21 ed. A1569681

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Con agradecimiento infinito, para Luigi y Antonio.

Índice

Prefacio	
<i>Pedro Pablo Gómez</i>	9
Introducción	13
PRIMERA PARTE. DE LOS APRENDIZAJES	15
Primer aprendizaje. Conquista y dominación: la violencia	15
Segundo aprendizaje. Extirpación y vaciamiento: la enajenación	37
Tercer aprendizaje. Colonialidad y existencia: la subjetividad	47
Cuarto aprendizaje. Insurgencia festiva: la re-existencia	61
SEGUNDA PARTE. POSIBILIDADES DE APERTURA	83
Aperturas desde lo festivo	83
Sobre el concepto ordenador: de la cultura a la interculturalidad	91
De la perspectiva: más allá de la cultura como ficticio campo de batalla ideológico	96
Del sentido: la colonialidad festiva	100
De la estrategia: fetichización de lo festivo	105
De la posibilidad de salida: exterioridad y dinámica festiva	107

TERCERA PARTE. PROBLEMATIZACIÓN	113
Primera problematización: el arte	113
Segunda problematización: La danza	134
Tercera problematización: La música	146
Cuarta problematización: Las políticas culturales	167
CUARTA PARTE. DE LOS DISPOSITIVOS	187
Folklorización	187
Patrimonialización	208
EPÍLOGO	227
REFERENCIAS	243
EL AUTOR	250

Prefacio

Pedro Pablo Gómez

HEMOS DECIDIDO PUBLICAR, COMO PARTE DE NUESTRA COLECCIÓN DOCTORAL, el libro *Potencial Político de lo Festivo. Aprendiendo de la descolonización*, del investigador boliviano Javier Reynaldo Romero Flores, entre otras, por las siguientes razones: en primer término, por la pertinencia temática de lo festivo para el campo emergente de los estudios artísticos en general. Además, por su afinidad con el programa de Doctorado en Estudios Artísticos, que venimos construyendo desde hace varios años en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Este programa es un nuevo escenario de carácter público para la formación posgradual en y desde las artes en Colombia. Se propone contribuir con criterios de excelencia, calidad y equidad a la transformación sociocultural de la ciudad y del país. Los Estudios Artísticos se proponen crear modos particulares de abordar y responder a los desafíos éticos, estéticos, epistémicos, académicos y políticos de la educación superior desde el campo del arte, mediante la formación de investigadores-creadores del más alto nivel, capaces de agenciar propuestas creadoras para la comprensión y resolución de los grandes problemas nacionales. Entre estos, destacan las necesidades de fortalecimiento de la formación posgradual en el país y, mucho más, la formación posgradual en el campo de las artes. Todo esto con la convicción de que la formación y la educación son modos efectivos de ayudar a revertir las desigualdades sociales, cimentadas en la raza, el género, la clase, entre otras, que hunden sus raíces en la ruta histórica de la modernidad.

En esta línea, el investigador Javier Romero ha sido compañero de viaje en los diálogos y eventos académicos realizados para la construcción del mencionado programa de doctorado; un espacio donde se propone un diálogo horizontal entre las artes, las ciencias humanas, las ciencias sociales y los proyectos no disciplinados de las comunidades y movimiento sociales para

crear nuevos conocimientos y soluciones no-modernas a los problemas de la modernidad. De ahí, nuevamente, la relevancia de este libro para los estudios artísticos, cuyo propósito de hacer visible el potencial político de lo festivo no se agota en los Andes bolivianos, donde se sitúan sus indagaciones, pues se trata de un potencial descolonizador que está presente dondequiera que la fiesta aparezca como una particular estrategia, capaz de interrumpir los dispositivos jerarquizadores, clasificadores, racistas, generistas y anestésicos de la modernidad/colonialidad. Así, el conocimiento de las luchas históricas de resistencia e insurgencia tiene un innegable componente pedagógico que puede proyectar luz a las luchas del presente de comunidades y pueblos, que no se conforman con resistir, sino que buscan crear y producir la vida de otro modo, es decir, re-existir.

El libro nos presenta además un recorrido por lo que podríamos denominar el giro decolonial en la indagación de lo festivo, que abarca desde una perspectiva crítica hasta la construcción de una perspectiva y metodologías decoloniales. Es así como en el pensamiento de lo festivo van apareciendo categorías relacionales más amplias, como *exterioridad*, *horizonte descolonizador*, *pensamiento situado*, entre otras, que evidencian el tránsito desde la epistemología sujeto/objeto y el denominado “paradigma de la conciencia” hacia un posicionamiento decolonial, que entiende la cultura no como algo dado, sino como campo de batalla ideológico inacabado, progresivo y en gerundio, desde donde se puede proyectar un horizonte intercultural. Para tal fin descolonizador, se hace necesario conocer la constitución y camuflajes de la subjetividad colonizadora como el ser conquistador, ser colonizador, ser blanco, así como el despliegue de toda una serie de dispositivos, como el de la *pedagogía de la enajenación*, la *demonización*, la *folclorización* y la *patrimonialización*, que no son más que formas de la colonialidad de la fiesta y lo festivo.

Ahora bien, el autor no se conforma con el desenmascaramiento analítico de los dispositivos de la colonialidad festiva, sino que, por el contrario, da pistas para la construcción de *dispositivos descolonizadores*, es decir, las herramientas, pedagógicas, epistémicas y metodológicas para la interrupción ético-política de la colonialidad, realizada por sujetos colonizados que, desde la exterioridad, empezamos a entender nuestras prácticas como redistribución de los afectos, des-mercantilización de lo festivo, no como “enfermedad del baile”, sino como celebración de la re-existencia y la recuperación de nuestros propios horizontes de sentido.

Introducción

El presente volumen intenta mostrar procesos que permiten generar aprendizajes, a partir de los cuales se puedan producir y reproducir sentidos descolonizadores en todos los ámbitos de la vida. Cuando nos acercamos a los documentos que narran el proceso colonial, nos damos cuenta de que, desde el primer momento en el que se desenmascara el proyecto colonial en los Andes, con el encuentro de Cajamarca, se producen también procesos descolonizadores y de *re-existencia*. Si bien nos interesa que se conozcan estos procesos y aquellas luchas, nos parece fundamental que podamos aprender de ellos, para capitalizarlos y, con aquel aprendizaje, generar acciones contemporáneas de *re-existencia*.

Una vez más, con este trabajo, interpelamos lo festivo desde lo festivo y con lo festivo. En este sentido, como en otras publicaciones, queremos hacer notar a los y las lectoras que lo festivo produce y reproduce procesos que son parte de toda la complejidad de la vida, en todos sus aspectos, en todos sus campos. Ya se ha dicho, pero vale la pena repetirlo: lo festivo no es el pasado, es el presente, y sus problemas, sus conflictos y sus disputas nos están comunicando los conflictos del presente, más allá de lo festivo, y son estos los que nos pueden ayudar a proyectar posibilidades de un *futuro otro*. Esta es, sobre todo, la intención fundamental del trabajo que hemos venido desarrollando desde hace algún tiempo.

Desde hace ya varios años hemos¹ iniciado un trabajo cuya intención es hacer visible el *potencial político de lo festivo* en los Andes y en particular en

¹ La siguiente aclaración nos parece relevante y la estamos haciendo en varias de nuestras publicaciones. La utilización de la primera persona del plural del español en la redacción del presente trabajo la justificamos por dos circunstancias que, desde nuestra perspectiva, se relacionan y tienen sentido. La primera: en las lenguas *aymara* y *quechua*, que predominan en los Andes centrales en Bolivia y son parte de nuestro lugar de enunciación, existen dos posibilidades de enunciar el “nosotros” (*aymara*: *Naanaka* y *jiwasa* y *quechua*: *Noqanchej* y *noqayku*), una que incluye a un grupo pequeño, como una comunidad o un grupo determinado reducido, diferenciándose del resto del universo, y la otra que generaliza una idea de “nosotros” como universal. La segunda circunstancia es que nuestro argumento se ha ido construyendo en procesos intersubjetivos en diferentes contextos; en algún caso el énfasis ha sido festivo y en otros se ha construido con la participación de lo que Apel (1985; 1994) llama una “comunidad científica de comunicación”. Si bien yo soy el responsable del presente argumento, en ningún caso es resultado de un ejercicio racional individual. Este argumento ha sido construido como parte de una pequeña comunidad argumentativa y de comunicación intersubjetiva.

los Andes bolivianos. La presente publicación, en la que se compilan artículos relacionados entre sí, intenta producir la comprensión de un mismo problema: la dinámica de lo festivo. Esta es parte de un corpus más amplio de un proceso iniciado hace varias décadas en el que se piensa lo festivo desde la *exterioridad*, orientada hacia un *horizonte descolonizador*.

En este proceso es importante tomar en cuenta dos momentos: el primero fue desarrollado con un énfasis en la investigación antropológica, todavía dentro del Paradigma de la Consciencia² y desplegado como un intento de crítica dentro de la ontología moderna, y sirvió para desarrollar una investigación sobre las Diabladas en Oruro (Romero, 2003) y una serie de artículos de circulación dispersa, algunos de los cuales fueron publicados en una sola compilación hace algunos años³.

El segundo momento tuvo su gestación real en la crisis política de fin de siglo XX en Bolivia y todavía es parte de las ideas que estamos desarrollando. Este ha permitido, por una parte, la elaboración de una investigación empírica de largo aliento (Romero, 2015) y, por otra, una serie de artículos, algunos compilados en esta publicación. En estos se ha intentado aclarar algunos puntos clave en los ámbitos teórico, metodológico y epistémico, que esperamos sirvan para el abordaje de lo festivo en el futuro. Además, se ha intentado problematizar algunos temas específicos.

Este segundo momento de nuestra producción se nutre de la epistemología crítica de Hugo Zemelman, que parte de una pregunta básica: “cómo pienso lo que pienso cuando pienso”. De este modo, nuestra pregunta de partida hace más de una década fue: ¿cómo pienso el “carnaval” de Oruro cuando intento pensarlo? Esta pregunta cambió el sentido de nuestro trabajo, que en décadas anteriores partía de la pregunta ¿Qué es el *Carnaval de Oruro*? Esta última tiene un alto énfasis en la objetualización y lleva a producir respuestas que dan cuenta de un objeto pensado como carnaval. Mientras que la anterior pregunta –que es la que ha guiado nuestro segundo momento de producción– ha producido respuestas orientadas hacia otro horizonte de sentido, y así se ha podido trascender el paradigma de la conciencia.

Junto con el giro epistémico desarrollado, se han abierto una serie de ámbitos de reflexión que hacen al problema de lo festivo y su relación con diferentes campos de la realidad. Por ejemplo, desde lo festivo se ha producido una posibilidad específica de abordaje metodológico a partir de la cual se ha podido comprender la cultura como algo que *está dándose*, entendida como un real campo de batalla ideológico. A partir de lo anterior, se ha podido aclarar

² Este paradigma es explicado en detalle en la Parte II.

³ Ver Romero (2013).

la relación entre cultura e interculturalidad, asumiendo a esta última como concepto ordenador.

En esta lógica, a partir de entender a la cultura como un conflicto, nos ha tocado detectar algunos de los dispositivos que activan y provocan procesos de *enajenación* y constituyen estructuras de relaciones que reproducen la mentalidad colonial instalada en el siglo XVI. Así mismo, ha sido preciso empezar a problematizar distintos aspectos de la realidad, para comprenderlos desde una nueva perspectiva con intención descolonizadora.

El presente volumen está ordenado en cuatro partes. En la primera se desarrollan los aprendizajes y se trata de la enunciación de cuatro momentos fundamentales para la producción del proceso de colonización. El primero se refiere a las formas de apropiación violenta de territorios, recursos naturales y fuerza de trabajo de los habitantes del continente Abya-Yala/América, desde el momento de su planeación inicial, el año 1523, cuando Pizarro inicia su viaje desde Panamá, hasta la derrota de Atawallpa en Cajamarca en el año 1532. Este proceso, al mismo tiempo, sirve para constituir la subjetividad del *ser conquistador*, como la nueva subjetividad dominante y dominadora, que posteriormente se expandirá por todo el continente y el planeta.

El segundo momento se dio con la instalación de una *pedagogía de la enajenación* que contiene diferentes dispositivos, entre los que se menciona la *demonización* como fundamental para producir la anulación de las representaciones locales y, posteriormente, el remplazo por otras coloniales. El proyecto de dominación colonial desplegó un mecanismo, entre otros, que estamos denominando pedagogía de la enajenación, a partir de la cual se instalaron varios dispositivos coloniales. Entre estos, inicialmente nos referiremos a la demonización y posteriormente a la *folklorización* y *patrimonialización*. La hipótesis que sostenemos en esta parte plantea que la pedagogía de la enajenación y la demonización como dispositivo son fundamentales para producir un vacío en las representaciones locales y anularlas o reproducirlas en otro horizonte de sentido, según convenga al proyecto colonial.

El proceso de existencia colonial, como forma de vida, consolidada en la subjetividad colonial, es explicado en el tercer capítulo, como tercer aprendizaje. Se trata de la instalación de una estructura de relaciones entre un sujeto dominador y un sujeto enajenado, que consolidan un sistema de representaciones coloniales que se reproducen actualmente, luego de más de cinco siglos de sostenibilidad. Es un modo de existencia desplegado entre un *ser conquistador* y un *no-ser colonizado*. El cuarto aprendizaje hace referencia a un nuevo sujeto insurgente, que nace como reacción a la dominación colonial y

produce su propio proyecto político y lo expresa como re-existencia fundada en lo ritual-celebratorio.

En la segunda parte, a partir de una problematización de lo festivo, se plantean algunas posibilidades de apertura. Inicialmente se discute el concepto ordenador del problema, transitando de la cultura a la interculturalidad; luego se perfila una perspectiva que evidencia un modo de interculturalidad como campo de batalla ideológico. Posteriormente, por una parte, se pone en evidencia el sentido cosificador de la colonialidad festiva y, por otra, la dinámica festiva como posibilidad de tránsito; de este modo, como alternativa de apertura se des-encubre la estrategia colonial como fetichización de lo festivo y finalmente se argumenta que la dinámica festiva es la posibilidad de salida del *continuum* colonial.

Tomando en cuenta que lo festivo tiene múltiples conexiones con la realidad, en la tercera parte desarrollamos la problematización de algunas de estas. Siempre ubicados en la dinámica de lo festivo, problematizamos las ideas de arte y de danza –en la correlación danza ritual-danza artística–, para posteriormente problematizar el proceso de la música y su producción, circulación y consumo. Finalmente, nuestra reflexión se ocupa de las políticas culturales y su proceso histórico en Bolivia.

La cuarta parte contiene dos ensayos referidos a dos dispositivos utilizados desde el patrón colonial de poder para la colonialidad de lo festivo: el primero tematiza la folklorización; construida como un *continuum* de la demonización, ella se ha ocupado de descontextualizar las prácticas culturales locales para objetualizarlas como “folklore”, en un clima de aparente independencia y de búsqueda de referentes para las nuevas naciones emergentes en el siglo XIX, lideradas por mestizo-criollos. El segundo, en la misma lógica que el anterior, des-encubre los mecanismos de patrimonialización como colonialidad festiva.

Finalmente, a manera de epílogo, presentamos una reflexión que busca aperturas para la descolonización, mencionando algunas posibilidades de re-versión de aquellos procesos que han sido generados por determinados dispositivos para la colonialidad. Se menciona que para ello hay que dar un primer paso de identificación de estos, que luego deberán ser contrastados por otro tipo de dispositivos descolonizadores. Así, se prevé que estos nuevos procesos deberán producir la des-enajenación, para que se pueda recuperar el horizonte de sentido de los pueblos colonizados.

Primera parte. De los aprendizajes

PRIMER APRENDIZAJE. CONQUISTA Y DOMINACIÓN: LA VIOLENCIA

LA COMPRENSIÓN DE LA CONQUISTA A PARTIR DE LA APERTURA DE UN NUEVO horizonte de sentido potencia la posibilidad de trascender el horizonte de la Modernidad eurocéntrica y develar su ambición por la dominación colonial. Al mismo tiempo, permite la apertura a sentidos alternativos más allá del *continuum* colonial. Sin embargo, para que esto pueda ser posible es necesario identificar los mecanismos y dispositivos que hacen viable su reproducción y así poder de-velarla desde el lugar de las víctimas. Entonces, para generar nuevos procesos desde este presente es importante mostrar que, así como la conquista puso en evidencia el poder alcanzado por el reino de España, aquel proceso también desplegó distintos modos de encubrimiento y *enajenación*, sutilmente invisibilizados por la victoria de los conquistadores, que mostraban, y lo siguen haciendo, el desarrollo, el progreso y la civilización como logros de aquel proyecto.

Es sabido que el tránsito del siglo XV al XVI estuvo marcado por un acontecimiento de carácter global, conocido como la Conquista, de lo que se vendrá a llamar América¹. Este acontecimiento instaló el encubrimiento como un modo de producción de sentido de realidad (Dussel, 2008). El encubrimiento es el fundamento constitutivo de la Modernidad y poco a poco, desde el siglo XVI, se fue encarnando en la corporalidad y la vida cotidiana de conquistadores y conquistados. De este modo, se produjo un contexto de doble dirección en el que, por una parte, fue impuesto un proyecto político que debería ser entendido como la única posibilidad de civilización para el planeta y, por otra, se encubrió un conflicto entre procesos civilizatorios distintos. Esta complejidad de sentidos, como parte del encubrimiento, fue minimizada como una contradicción dentro de una posibilidad universal de civilización,

¹ La denominación América es parte de la construcción de referentes en el proyecto colonial. Esto puede ser ampliado en el trabajo de Mignolo (2007).

que para fines del siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, sería expresada como tradición y Modernidad. Tal contexto, resultado de la dominación colonial, produjo una subjetividad que consolidará aquel proceso y al mismo tiempo será consolidada por este, hasta lograr sostenibilidad hasta nuestros días. Y es esa misma subjetividad la que produjo, como reacción, el proceso del *Taky Onqoy* en el siglo XVI.

En esta parte, se afirma la tesis de Dussel (2008), con relación al *ego conquiro* como primer sujeto moderno constituido en el proceso colonial, pero en su despliegue por el Tawantinsuyu haremos referencia al modo en el que se produjo aquella subjetividad, tomando en cuenta dos partes de aquel proceso. La primera está relacionada con la etapa exploratoria previa al Encuentro de Cajamarca hasta el momento de retorno de Pizarro de España, luego de la cual realizó su tercera incursión hasta llegar a Cajamarca, el momento de su producción. La segunda se refiere a esta incursión, en la que se muestra un despliegue de violencia, desde la investidura de Gobernador Adelantado y Capitán General de la Nueva Castilla, con la que Francisco Pizarro derrotó a Atawallpa en Cajamarca en 1532, siendo este el momento de su constitución.

EL ego conquiro: SU PRODUCCIÓN

La conquista de lo que se vino a llamar América, que se consolidó con el Encuentro de Cajamarca para el caso del Tawantinsuyu, fue antecedida por un proceso de exploración que duró cerca de diez años, en los que se fue produciendo a sí mismo el *ego conquiro*, el *ser conquistador*. Este proceso, equivalente al que Dussel (2008) desarrolla para el caso de México, lo ilustraremos con el despliegue de Francisco Pizarro en su descenso desde Panamá hasta su llegada a Cajamarca. En esta parte, desarrollamos las circunstancias que hicieron posible el despliegue de lo que estamos llamando el primer momento en la constitutividad del sujeto colonizador que se dio a partir del primer viaje de Francisco Pizarro desde la ciudad de Panamá hacia el sur. Según Francisco de Jerez (1534 [2009]) este viaje se inicia en Panamá un 14 de noviembre de 1524. Sin embargo, la crónica de Cieza de León (1553 [1987]) menciona que fue en 1523. Este primer momento, que muestra un proceso en el que el *ego conquiro* se va fortaleciendo poco a poco a medida que avanza hacia el sur, está marcado por la transformación de Francisco Pizarro en sus relaciones con el poder y en su forma de ejercerlo. Aquel guerrero español que finalmente fue nombrado por los Reyes de España Gobernador Adelantado y Capitán General de la Nueva Castilla, produce cambios en su propio modo de ser. Estos marcaron también los cambios en la actitud y la autoestima del conquistador y

sirvieron para acentuar la consolidación del *ego conquiro* que desarrollamos en el siguiente subtítulo.

Para iniciar la comprensión de la primera parte de este proceso es importante tomar en cuenta los antecedentes del líder de la conquista del Tawantinsuyu. Se trata de Francisco Pizarro, quien, de ser hijo bastardo y analfabeto, a los 15 años pasó a ser guerrero y luego capitán triunfante de la victoria contra los moros. Posteriormente, luego de su llegada al “Nuevo Mundo”, partirá de Panamá hacia la conquista de las tierras que estaban en el Mar del Sur, (océano Pacífico) y terminará de Gobernador y Adelantado y Capitán General de la Nueva Castilla. Como vemos, se trata de un sujeto constituido en diferentes circunstancias, todas ellas bélicas, que pasa de no tener condiciones para ser parte de la aristocracia española a ser considerado capitán triunfante, viajando a explorar los nuevos territorios por conquistar. Pizarro, en aquel momento, imbuido por el triunfo sobre los moros, la ambición por el oro, la riqueza y el poder, tenía la suficiente motivación para alimentar aquella subjetividad que haría posible la consolidación del ser conquistador.

La intención de Pizarro, de la conquista y de los conquistadores, desde el inicio del proceso estaba marcada, entre otras, por dos tipos de actitud que orientaban sus actos en dos direcciones opuestas, pero complementarias. Por una parte, la acumulación, el empoderamiento y la apropiación de lo ajeno caracterizaban a ciertas acciones que definían en una dirección el logro de la ansiada riqueza material. Por otra, una actitud negadora y de encubrimiento alimentaba sus otras acciones con las que se lanzaron a descubrir aquellas tierras, no obstante, sin conocerlas. Esto se concretó en la negación de los sujetos que las habitaban. Desde el inicio de su despliegue fue la negación de la existencia de otros hombres y mujeres que implicaba la negación del hecho histórico y con esto la negación de la existencia de otras culturas, la que caracterizó al conquistador. Esta era la otra dirección.

Junto con aquella, negaban también a sus habitantes que eran los y las que conocían muy bien su propio territorio, su propia cultura y su propia historia, porque eran parte de ellas, habían sido los primeros en explorarlas y sus legítimos descubridores, si se quiere ver la realidad desde la idea de descubrimiento. Esta es otra característica de la Conquista: para desplegar-se presuponía que no había historia más que la suya, y su propio conocer y su propio nombrar eran los únicos pertinentes y válidos. Los españoles, al asumirse descubridores, estaban fundando una subjetividad que tendría el encubrimiento como fundamento futuro, como muestra Dussel en 1492. *El encubrimiento del Otro* (2008). Se trataba de un proceso en el que la “Modernidad como fenómeno cultural (también técnico político, filosófico, literario, etc.) se [estaba] originando por la confrontación creativa de una cultura que

se va transformando en 'central', pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas" (Dussel, 2007a, pp. 188-189).

La negación y el encubrimiento fueron la base del despliegue español. Negaron los saberes previos producidos por chinos y africanos y los instrumentalizaron como propios. Al mismo tiempo, la ansiedad por el oro y la plata contenía también la necesidad de sentirse con poder para la dominación. Así fue como Pizarro de Capitán en la guerra con los moros se convirtió en capitán para la conquista: "dio Pedrañas a Francisco Pizarro provisión de su capitán, para que en nombre del Emperador, hiziese el descubrimiento que de suso es dicho" (Cieza de León, 1553 [1987], p. 8). Así se negó sistemáticamente la existencia del Otro y con esto de su subjetividad: "Los españoles habían llegado a unas pequeñas casas que dezían ser del cacique Peruquete, donde no hallaron otra cosa que algund mayz y de las rayzes que ellos comen. Dizen los antiguos españoles que el reyno del Perú se llamó así por este pueblo o señorete llamado Peruquete y no por río, porque no lo ay que tenga tal nombre" (p. 8).

Se había instalado una manera de nombrar² lo nuevo desde la lógica de la dominación, desde aquella que se había propuesto no reconocer la diferencia. Esto significa que, en lugar de abrirse a lo nuevo, se estaban cerrando hacia aquella novedad y reproduciendo lo mismo de ellos, y a la realidad a la manera del Conquistador. Al mismo tiempo, esto sirvió para cortar los vínculos históricos locales e imponer nuevos vínculos y nuevas referencias desde la historia colonial y desde su propia lógica, así fuera errada:

Colón afirma haber llegado al Asia, el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje. Había explorado, según su opinión, las islas del Asia oriental cerca de "Cipango" (Japón), junto a la cuarta Gran Península al este del "Sinus Magnus", y no lejos del "Quersoneso Aureo" (Malaca), sin haber por ello llegado aún al continente asiático. En su segundo viaje, en 1493, Colón debe aportar "pruebas" de la "asiaticidad" de lo explorado. Recorre Cuba hacia el Oriente y piensa que es ya el Continente, la cuarta gran Península, no lejos del Quersoneso Aureo, y al tomar hacia el sur cree que ha estado navegando junto a Mangi (China) y de pronto podrá dirigirse hacia la India. (Dussel, 2008, p. 29)

Lo que también se sabe es que Colón nunca se enteró de que aquel préstamo de un ser-asiático para nombrar a los habitantes con los que se encontraron no correspondía con la realidad y murió pensando que había lle-

² Nombrar es un acto inaugural, es un rito de inicio en el que se constituye y se funda. "Colón, antes de descender y de preguntar el nombre de la isla, y como esa isla lo salvaba le puso el nombre de San Salvador. Ponerle un nombre es como dominar ya su ser. No preguntó a los indios cómo se llamaba la isla; le puso el nombre. (Dussel, 1977, p. 58; énfasis agregado).

gado al Asia. Este error histórico y geográfico produjo una idea de la realidad global, en la que nuestras culturas tienen un lugar subordinado con relación a Europa y los europeos. Esta idea sigue teniendo vigencia actualmente:

“América” nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de “descubrimiento” no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un “descubrimiento” empezó a considerarse una “invención”. (Mignolo, 2007, p. 28)

Si bien la finalidad principal en la expedición de Pizarro no era poner nombres a los lugares que iba conociendo, los conquistadores hacían esto como parte de las acciones que realizaban cuando avanzaban en su búsqueda de oro, objetivo principal del proyecto colonial. Pero en esta travesía surgió también otra necesidad práctica: el conocimiento de las lenguas de los “indios”³. En todos los lugares a los que llegaban intentaban, como hace referencia Cieza de León en su crónica, “tomar lengua de la tierra”. Como se puede ver, incluso la manera de referirse a esta acción la expresaban en términos de dominación: ellos no querían aprender la lengua de los indígenas, querían tomarla, y así lo dice el cronista: “Como Francisco Pizarro y sus compañeros vieran cómo avía camino por / entre aquellas montañas, determinaron de seguir por uno dellos para ver si daban en algún poblado para *tomar algunos indios* de quien pudiesen *tomar lengua* de la tierra en que estaban” (Cieza de León, 1987, p. 17; énfasis agregado). Pero en el despliegue del *estado misional* la intención no era poder comunicarse con ellos; se trataba de hacer lo que finalmente se hizo: transformar el sentido del mundo en el que aquellos originarios vivían. Aquí es importante tener en cuenta que la lengua “es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo” (Dussel, 1977, p. 38). Por esto, el hecho de conocer una lengua da la posibilidad de conocer el mundo de la vida de esa cultura y, al mismo tiempo, de transformar los sentidos en ese mundo de la vida, y con esto se transforma al *ser* que esa lengua había constituido.

³ Aclaramos que actualmente en Bolivia esta todavía es una denominación racista y discriminatoria. Aunque a fines de la década de los setenta del siglo XX los mismos indígenas, denominados indios por los patrones y las clases altas, expresaron un sentido de resignificación del mismo con la frase: “como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar”. Desde aquella época esto ha ido cambiando, algunos sectores de la población se identifican más con su horizonte cultural específico; por ejemplo los aymaras, mientras que otros se asumen indios, a pesar de que desde espacios importantes en las ciudades se sigue racializando y discriminando con este denominativo. Aquí utilizamos las comillas por las diferentes connotaciones que tiene. Sin embargo, a partir de esta aclaración el término aparece sin comillas.

Luego de haber logrado varios contactos con los indígenas, incluso con sus autoridades, los españoles fueron más osados. Ellos estaban pensando siempre en sus necesidades de conquista y, en este caso, en la utilidad que sería tener indígenas que manejasen las lenguas para seguir imponiendo la dominación y seguir violentando la vida y las tierras a las que llegaban. Entonces, cuando se encontraban en tierra, no tenían ningún reparo en pedir directamente a los caciques o curacas que les dieran algunos jóvenes para que aprendieran su lengua. Así describe el cronista una escena en la que solicitan jóvenes para enseñarles la lengua: “Como se quisiese recoger al navío, rogó a los preñpales que allí estavan que le diese cada uno dellos un muchacho para que aprendiesen la lengua y supiesen hablar para cuando volviesen. Dieronle un muchacho a quien llamaron Felipillo y a otro que pusieron don Martín” (Cieza de León, 1987, p. 68). La importancia de este acto en términos de conquista se vio reflejada posteriormente, ya que el primero de estos fue el que intervino como intérprete en el encuentro de Cajamarca cuando Pizarro toma preso a Atawallpa.

De este modo, la lengua, además de servir para comunicarse con ellos, serviría para transformar el sentido de aquel mundo e instrumentalizarlo para sus intereses. Ellos podían cambiar los nombres de los lugares e incluso de las personas y con la cristianización deberían también cambiar el universo de creencias y así consolidar la dominación colonial esperada. Todo esto fue parte de un proceso del cual los españoles tenían conocimiento, por su experiencia con los moros. Ellos sabían que para consolidar el dominio colonial debían enfrentar al Señor de los indios, en este caso, al Inka, y luego deberían derrotarlo para poder imponer el poder colonial en toda su magnitud. Hasta tanto, no podían sentirse vencedores y tampoco podían tener toda la hegemonía que buscaban.

El conquistador no tenía ninguna duda de que debería enfrentar cara a cara a su oponente para derrotarlo y para ello todo el tiempo se encomendaba a su Dios. Derrotar al enemigo era un designio de ese Dios al que consideraba el único en el mundo, como a su ser. Desde que dejaron Panamá los conquistadores estaban convencidos de que esa era una parte de sus tareas, de sus retos y tal vez de sus dificultades; derrotar al enemigo les permitiría lograr el oro buscado. Pero ya habían acumulado un proceso constitutivo de su modo de ser como guerreros. Casi todos se habían iniciado como hombres de guerra desde muy jóvenes en la lucha contra los moros⁴ y en ese tiempo

⁴ “Así como los cristianos ocuparon Málaga [...], cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes en 1487, así también les acontecerá a los ‘indios’, habitantes y víctimas del nuevo continente ‘descubierto’. Alianzas y tratos nunca cumplidos, eliminación de élites de los pueblos ocupados, torturas sin fin, exigencias para que traicionen a su religión y cultura bajo pena de muerte o expulsión, ocupación

las guerras todavía eran cuerpo a cuerpo y en muchos casos cara a cara. Por experiencia estaban conscientes de que en un enfrentamiento violento entre dos, uno tiene que salir derrotado, y la derrota implica muerte.

Entonces, toda la experiencia victoriosa que habían acumulado y su ambición por el oro y las joyas los mantenían con el objetivo claro, con el ímpetu de superar cualquier obstáculo y con la fe puesta en su Dios; eran conscientes de que este velaría por todas y cada una de las victorias, como ya lo habían hecho contra los moros. Su objetivo sería logrado matando físicamente a sus oponentes o anulando sus conciencias para sobrevivir y lograr el oro buscado. Además, llegaban a estas tierras con bastante experiencia en manipular y matar a sus oponentes.

Los españoles estaban en plena constitución del *ego conquiro* en sus propias corporalidades. Como buenos guerreros de la época y con su victoria anterior en la memoria, iniciaron la travesía desplegando su ser conquistador en cada paso que daban. La lógica con la que abordaban las diferentes tareas para la misión ya tenía un énfasis en la dominación: al lugar al que llegaban, lo hacían imponiendo sus acciones por encima de las posibilidades de diálogo con los habitantes de los pueblos a los que llegaban, y así, como no les interesaba si un lugar tenía nombre o no, ellos ponían el suyo. No les interesaba si había una historia, ellos imponían la suya, y, de la misma manera que recogían alimento u oro de las comunidades, se creyeron en la libertad de recoger personas para también imponerles su voluntad y obligarlas a realizar los menesteres que ellos veían convenientes según sus necesidades. Pero en el momento inicial del despliegue del proyecto colonial, todavía no habían podido someter la conciencia de ese Otro. Porque la resistencia era evidente impusieron la tortura.

Estaban conscientes de que su misión fundamental era someter territorios para recoger/robar oro, plata, joyas y, con esto, riqueza. Al mismo tiempo, estaban conscientes de las consecuencias de lo que aquella misión implicaba y de los peligros que podría generar la codicia y la angurria por el oro. A cerca de la pobreza y la riqueza, Cieza de León dice que “en tierra pobre no hay deslealtad, y adonde ay riqueza, la misma riqueza repuña contra la birtud, tanto que todo se rinde a la avariçia y por aver dineros se cometen muertes y se hacen robos y lo que avéys visto que ha pasado en estos años en este reyno” (1987, p. 35). Existía en ellos, los españoles, una forma de ser constituida desde la acumulación de riqueza, estaban conscientes de lo que implicaba la búsqueda de oro en términos de valor monetario y en ningún momento

de tierras, repartimiento de los habitantes en manos de los habitantes cristianos de la ‘Reconquista’. El ‘método’ violento se experimentó por siglos aquí, en Andalucía. La violencia victimaria y sacrificial pretendidamente inocente inició su largo camino destructivo” (Dussel, 2008, p. 11).

declinaron en su misión, porque este modo de relacionarse con la riqueza y el oro ya estaba instalada en lo profundo de su subjetividad, mientras que la idea de riqueza basada en la acumulación de metales preciosos, para los originarios era una locura, algo insólito, que no se podía comprender. Desde su primer viaje, cuando llegaron a la Isla de la Perlas, iniciaron el cumplimiento de la misión que tenían. Desde el principio se hicieron a la idea de que podían disponer de todo lo que encontraban y utilizarlo, como si aquello no perteneciera a nadie, aunque estaban conscientes de que todos aquellos bienes pertenecía a los indios.

Y así, tomando sus espadas y rodela, anduvieron dos leguas o poco más la tierra dentro donde toparon un pueblo pequeño; no vieron yndio ninguno porque todos avían huydo, más hallaron mucho mayz y rayzes y carne de puerco e toparon más de seycientos pesos de oro fino en joyas... Los españoles comieron de lo que hallaron en aquel lugar y determinaron de dar la buelta a la mar para embarcarse pues no avían podido tomar hombre ninguno de los naturales de aquella tierra. (p. 17)

En cada uno de sus viajes su principal preocupación era cuánto de oro, plata, piedras preciosas podían encontrar y si había personas para recoger y someterlas a su poder. Inicialmente para lograr la conquista y después para realizar el trabajo duro de saqueo de riquezas, que alimentará el desarrollo del capitalismo europeo. Esta práctica se repetía en todos los viajes y exploraciones que hicieron Pizarro y sus hombres. Ni siquiera respetaron los lugares sagrados. Cerca de Tumbes, cuando llegaron a una isla sagrada para los habitantes de la zona, exploraron, encontraron ofrendas –entre las que existían joyas en oro y plata– y las tomaron. Así nos cuenta el cronista:

Echado el batel, fueron a ella el capitán con algunos de los españoles e toparon la guaca donde adoraban, que era su ydo[lo] de piedra poco mayor que la cabeça del hombre, ahusada con punta aguda. Vieron la gran muestra de la riqueza de la tierra que tenían por delante, porque hallaron muchas piezas de oro e plata pequeñas, a manera de figura de manos e tetas de mujer e cabeças e un cántaro de plata que fue el primero que se tomó en que cavía una arroba de agua y algunas piezas de lana, que son sus mantas a maravilla ricas e vistosas. Como los españoles vieron estas cosas y las hallaron estaban tan alegres quanto se puede pensar [...]. Recojéronse a la nao, oyendo a los yndios de Tunbez que no hera nada aquello que habían hallado en aquella isla para lo que había en los otros grandes pueblos de su tierra. (Cieza de León, 1987, pp. 51-52)

Todo el razonamiento y los referentes que transitaban en la mentalidad de los españoles tenían relación con la riqueza y el oro, por eso, cuando

Pizarro le dio como regalo un hacha al orejón, emisario de Huayna Capac en las cercanías de Tumbes, su referente de comparación inmediato era el oro. “Le dio el capitán un hacha de hierro con que estrañamente se holgó teniéndola en más que si le dieran çien vezes más oro que ella pesava” (Cieza de León, 1987, p. 54). El oro para los españoles implicaba riqueza, pero además estaban conscientes de que, una vez que pudiesen recoger/robar el suficiente oro de aquellas tierras, podrían conseguir mayor poder bélico para dominar esas tierras por completo. “El capitán estaba muy alegre en ver que heran tan entendidos e domésticos; deseaba verse en Castilla del oro para procurar la vuelta con jente bastante para sojuzgarlos y procurar su conversión” (p. 65). De esta forma, el perfil del *ego conquiro*, con base en la violencia ejercida, se iba constituyendo en el deseo de acumulación de oro y poder por encima de ellos y de sus dioses. Se estaba dando paso a paso la constitución de este nuevo sujeto moldeado por el encubrimiento y la violencia.

La lógica del poder, otro componente contenido en el modo de ser del *ego conquiro*, se encuentra explícita en la crónica de Cieza de León a propósito del viaje de Almagro a Panamá y su nombramiento como capitán por el gobernador Pedrarías. En ella se dice: “En esto no puedo afirmar cuál dello sea lo cierto; sé que por mandar, el padre niega al hijo y el hijo [al] padre” (1987, p. 27). Se está expresando claramente que la idea de poder contenida en la mentalidad de los sujetos que llegan a conquistar las nuevas tierras, no respeta ni al padre ni al hijo, pues el poder siempre será lo primero. Estos componentes de la subjetividad del conquistador eran completamente diferentes de los de los conquistados y así se marcaba la diferencia entre sujetos que daría lugar a una nueva subjetividad. Otro componente que alimentaba el sentido de superioridad y recaía nuevamente en negación del otro se hacía evidente en el modo de incredulidad española ante la transparencia de los indios. La experiencia española, constituida a partir de relaciones encubridoras, en las que la mentira es el eje de la comunicación, provocaba la negación de los testimonios de las poblaciones locales:

... y andando más adelante por la derrota del poniente, reconocieron en alta mar venía una vela latina de tan gran bulto que creyeron ser carabela, cosa que tuvieron por muy estraña; y como no parase el navío, se conoció ser valça y arribando sobre ella la tomaron; y venían dentro cinco yndios e dos muchachos con tres mujeres, los quales quedaron presos en la nave. Y preguntávanles por señas [de] donde heran y adelante qué tierra avían: y con las mismas señas respondían ser naturales de Túnbez, como era la verdad. Mostraron lana hilada y por hilar que hera e las ovejas, las quales señalavan del arte que son y dezían que avía tantas que cobrían los canpos. Nonbravan muchas vezes a Guaynacapa y al Cuzco donde avía mucho oro y plata. Destas cosas y de otras dezían tantas

que los cristianos que yvan en el navío lo tenían por burla porque sienpre mienten en muchas cosas destas que quentan los yndios; más éstos en todo dezían verdad. (Cieza de León, 1987, p. 31)

La negación, entonces, fue parte de la constitutividad de los españoles. En ellos se había desarrollado un proceso adiestrado para la negación de la diferencia, por ello su idea de diálogo estaba fundamentada en el encubrimiento. Había en el *ego conquiro* una acumulación histórica constitutiva, y no solo de España, pues era parte de toda Europa y partía de los filósofos griegos.

Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamaba al muro de la ciudad el logos del ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaba Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros [...]. Lo que está más allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argentino del siglo XIX que escribió *Civilización y barbarie*. La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: ¿el indio es hombre? Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir “un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres”. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a “disposición-de”. Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización. (Dussel, 1977, p. 40)

Por eso, los habitantes de aquel primer pueblo en el que decidieron quedarse Pizarro y sus hombres, Pueblo Quemado, y los que vinieron después de otros pueblos fueron comprendidos como útiles a la mano, como cosa a disposición-de (cosas disponibles) que, ante cualquier dificultad que se presentaba a los españoles, deberían ayudar casi como bestias de carga. Este comportamiento fue sostenido hasta que se consolidó la subjetividad colonial como la subjetividad de la negación⁵ y con esto se constituyó el proceso colonial.

⁵ Bautista (2007) aclara este proceso en términos de subjetividad, yendo más allá de la comprensión que ha desarrollado el paradigma de la conciencia: “Para sentirse superiores los españoles, necesitaban constituirnos a nosotros en inferiores, ya no solo objetivamente, sino subjetivamente, lo cual era mucho más complejo y fundamental para ellos. Por eso es que junto con el soldado colonizador, ingresó el pedagogo o educador. Por el día se enseñaba la *economía* moderna de la producción con látigo y espada, y por la noche se enseñaba su *pedagogía* con la cruz. Durante el día no sólo impusieron la concepción moderna del trabajo forzado a látigo y espada, sino que también ensañaban a sus dominados a comer como dominados, a vestir como dominados, a caminar como dominados, a hablar y a mirar como dominados. Y por la noche se enseñaba a pensar como dominado, a escuchar como dominado y a aprender como dominado, sin cuestionar nada, sin dudar de nada, ni siquiera preguntar” (pp. 124-125).

Para concluir esta parte es importante puntualizar algunos elementos del primer momento de la constitución del *ego conquiro*. Por una parte, este primer momento del proceso de conquista del Tawantinsuyu fue asumido como un negocio de cuatro personas. Se trataba de un emprendimiento económico que requería de una inversión, era el “emprendimiento de un negocio” que involucraba a Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Hernando de Luque y al propio Pedrarias⁶, quien nombra como Capitán del Mar del Sur a Pizarro y así se inicia la conquista de las tierras del sur. Además, se da una circunstancia fundamental para Pizarro, pues casi pierde la vida⁷; sin embargo, lo que sucedió sirvió para seguir alimentando el ego del sujeto colonizador.

Por otra parte, este momento fue asumido como una exploración. Así lo relatan muchos de los cronistas, puesto que fue el momento de mayor esfuerzo y desgaste de los navíos y de los hombres que viajaban junto a Pizarro. En esta etapa se hicieron varios retornos de los navíos hacia Panamá y hacia la denominada Isla de las Perlas. Incluso Diego de Almagro, luego de la partida de Pizarro, inició viaje en el segundo navío previsto, hasta encontrarlos, no sin antes haber tenido un enfrentamiento en el cual perdió uno de sus ojos⁸. En esta primera expedición los conquistadores no pudieron encontrar toda la riqueza que imaginaban y por esta razón no pudieron superar las deudas que habían contraído para financiar la expedición, que, como ya dijimos, era parte de una inversión o un emprendimiento comercial. Lo que sí se hizo en esta primera aproximación fue una exploración, una especie de sondeo, para tener claridad sobre dos cosas: primero, cuáles eran las posibilidades bélicas de los pueblos a los que se quería someter y, segundo, dónde estaban los lugares en los que tenían sus objetos de valor, oro, plata, joyas, etc., y de dónde extraían esos materiales. Pero, además de eso, también se habían logrado relaciones “amistosas” y con ello habían generado expectativas en la población local y en varios líderes de rangos menores al Inka, con los cuales lograron interactuar. Sin embargo, estas tareas todavía se irían desarrollando mientras iban desplazándose más al sur.

Entonces, el proceso exploratorio y el consorcio circunstancial entraron en crisis. Pedrarias había sido reemplazado por el nuevo gobernador de

⁶ A propósito de la constitución de la “compañía” y sus acuerdos, el cronista dice: “Y después de aver tenido sobre ello grandes pláticas, Pedrarias se lo concedió con tanto que hiziesen con él compañía para que tuviese parte en el provecho que se oviese; y siendo dello contentos los compañeros, se hizo por todos quatro la compañía para que sacando los gastos que se hiziesen, todo el oro y la plata y otros despojos se partiesen entre ellos por yguales partes, sin que uno llevase más que otro” (Cieza de León, 1987, pp. 7-8).

⁷ Este hecho se describe en detalle más adelante.

⁸ “Los españoles, teniendo en poco sus amenazas y grita, dieron en ellos con el çilencio que suelen tener quando pelean y mataron e hirieron a muchos de ellos; y tanto les apretaron que a su pesar les ganaron el palenque, aviendo primero un yndio de aquellos arrojado una vara contra Almagro; y apuntó tan bien que le acertó en el ojo y se lo quebró” (Cieza de León, 1987, p. 25).

Panamá, Pedro de los Ríos. Este, en la primera oportunidad que tuvo, sobre todo por la insistencia y el convencimiento de Diego de Almagro, aceptó seguir apoyando la expedición. Pero en la segunda oportunidad, en la que llega Almagro, rechaza el apoyo y pone ciertas condiciones para limitar aquel proceso y plantea que si veinte españoles o, en su caso, más de diez desean seguir con Pizarro, ya por cuenta suya y sin ningún apoyo, que lo hagan, pero que, si son menos, todos deberían retornar a Panamá. Además, en el caso de que algunos hombres se quedaran junto al capitán, en seis meses deberán volver para informar al gobernador de lo sucedido⁹. Este momento se caracteriza por haber sido realizado sin el respaldo de la Corona.

Tal vez el mayor momento de crisis del *ego conquiro* fue cuando el gobernador encomendó a Juan Tafur para que hiciera cumplir su decisión, quien se trasladó hasta la isla en la que se encontraba Pizarro y sus hombres. Una vez que el enviado informó de las órdenes del gobernador, fueron apenas trece¹⁰ los que decidieron quedarse con él, pero Tafur no le dejó ninguno de los dos navíos y por esta razón, en consulta con los trece, decidieron quedarse en la isla Gorgona hasta recibir algún apoyo que Almagro mandara posteriormente. El conquistador además de los trece españoles tenía bajo su mando indígenas –con los cuales estaba trabajando el aprendizaje de las lenguas–, enseñaba el español a algunos jóvenes indígenas y ellos aprendían algo de las lenguas locales. Su número no se menciona en las crónicas, pero se da a entender que fueron muchos indígenas los que recogían en los distintos lugares y de los que se valieron para tomar decisiones acerca de los sitios a ser explorados y también para que ellos realizaran los trabajos más pesados y luego se instalaran en aquella isla, en la que, al parecer, llovía bastante.

⁹ A su llegada, Almagro informa al gobernador De los Ríos: “Diego de Almagro le ponía por delante lo que avían gastado y lo que devían y cómo tenían gran notiçia de lo de adelante. Reyase de su dicho él y todos, diciendo que en la tierra de Peruquete ¿qué podía aver sino buenos ríos y hartos manglares? / El maestrescuela don Hernando de Luque procurava con todas sus fuerças con Pedro de los Ríos para que no estovase el descubrimiento que hazía Pizarro. No bastó él ni Almagro porque Pedro de los Ríos quería enviar por los españoles, puesto que acavaron con él con gran dificultad, que si veynte españoles de su boluntad de los que estaban en la conquista quisieran seguir a Françisco Piçarro, que dava liçençia que con un navío pudiesen descubrir por la misma costa lo de adelante, con tanto que dentro de seys meses estuviesen en Panamá, e si no llegasen a veynte y subiesen de diez que dava la misma liçençia” (Cieza de León, 1987, p. 43).

¹⁰ “Y con semblante reposado dijo a sus compañeros cómo por virtud del mandamiento que avía venido de Panamá / podían bolberse y era en su mano y que si él no avía consentido que dexasen la tierra, hera porque descubriendo alguna buena se remediasen, porque yr pobres a Panamá lo tenía por más trabajo que no morir, pues yvan a dar ynoportunidades; y dixoles más que se holgava de una cosa, que si avían pasado trabajos y hanbres, que no se avía él escusándose de no pasarlos, sino hallándose en la delantera, como todos avían visto; por tanto, que les rogaba le mirasen y considerasen lo uno y los otro y que le siguiesen para descubrir por camino de mar lo que oviese, pues los yndios que tomó Bartolomé Ruyz dezían tantas maravillas de la tierra de adelante... Aunque el capitán dixo estas palabras y otras a sus compañeros, no le quisieron oyr, antes dieron priça a Juan Tafur para que se bolbiese a Panamá y los sacase de entre aquellos montes, sino fueron treze que de conpasiõ que le tuvieron y por no querer bolber a Panamá, dixeron que le ternian compañía para bivir o morir con él” (Cieza de León, 1987, p. 45).

Continuaron con la expedición hasta realizar varios contactos y convencerse de que habían llegado a la ciudad de Tumbes donde habían sido informados, con certidumbre, de que al sur estaba el gran señor de todos ellos¹¹ y que por todos esos lugares había bastante riqueza. Pizarro transitaba un tramo y mandaba emisarios para recibir informes de los que él se pudiera fiar y casi siempre estos volvían con muestras de lo que encontraban. En casi todos los casos traían buena cantidad de oro, plata y joyas. Como los españoles ya habían confirmado que en Tumbes y sus alrededores había bastante oro, siguieron adelante hasta constatar que todo lo que habían dicho los indios era verdad.

Así se da un momento en la actitud del ser conquistador que relanzará aquella construcción del sujeto colonial. Como Pizarro estaba consciente de que tenía un plazo, decidió tomar camino hacia Panamá y mostrar todas las pruebas que tenía de la existencia de grandes riquezas en el sur y convencer a Pedro del Río para que confirmara la autorización de la expedición. Una vez que los implicados Almagro, Luque y Pizarro, quienes todavía eran parte de la empresa, recibieron la respuesta negativa del gobernador¹², discutieron mucho, hasta que finalmente tomaron la decisión de que uno de los tres fuera a España. Pizarro se impuso ante Almagro y finalmente partió y logró entrevistarse en el mismo Consejo de Indias. Así fue como se inició el segundo momento constitutivo del *ego conquiro*, explicado en el siguiente subtítulo.

CONSOLIDACIÓN DEL *ego conquiro*

Con el respaldo total de la Corona a Francisco Pizarro, se consolidó el escenario de la conquista y el proceso de constitución del *ego conquiro*. Pizarro, a su llegada a España, y luego de su entrevista con el Consejo de Indias, por determinación de la reina¹³, se transformó en Gobernador y Capitán General

¹¹ “Contava Alonso de Molina muchas / cosas de lo que avía visto, loava la tierra de grueça, dezía que no llovía y que por mucha parte de la costa con agua de regadía senbravan las tierras; y que contavan mucho del Cuzco y de Guaynacapa” (Cieza de León, 1987, p. 63).

¹² El cronista se refiere a cómo Francisco Pizarro “avía descubierta a la tierra que avían oydo, de la cual avía traído la muestra que habían visto y que [...] tenía boluntad de volver con brevedad [a] aquella tierra tan buena y rica. Por tanto, que pues quel hera gobernador de Castilla del Oro, que diese lugar a que sacacen jente y faboreçiese para l[a] conquista y enbiase a su Magestad a pedille merçed della, pues era de creer se la daría. Pedro de los Ríos respondió encogidamente que si él pudiera que hiziera lo que pedían, más que no avía de despoblar su gobernación por yr a conquistar tierras nuevas, ni que muriesen más de los que habían muerto con aquel çebo que vían de las ovejas y muestra de oro y plata” (Cieza de León, 1987, p. 72)

¹³ Esta determinación en su parte saliente dice: “Yten, entendiendo ser cumplidero al servicio de dios nuestro Señor e nuestro, e por honrar vuestra persona e por vos hazer bien y merçed, prometemos de vos hazer nuestro gobernador y capitán general de toda la provincia del Perú, tierras [y] pueblos que al presente ay y adelante oviere en todas las dichas dozientas leguas, por todos los días de vuestra vida, con salario de setçentas e veynte y cinco mil maravedises cada un año, contados desde el día que vos hizier[e]des a la vela

de toda la provincia del Perú. Con este respaldo el conquistador pudo asumir una nueva táctica con la que tendría que llegar hasta el Cuzco lo más fresco posible y someter al Inka Atawallpa y a sus hombres, quienes se encontraban en conflicto con Huascar por el liderazgo de todo el Tawantinsuyu.

Estos dos momentos, que para Pizarro y sus hombres marcaban una dinámica de expectativas e incertidumbres, en el primero, y de respaldo y poder total, en el segundo, permitieron generar un proceso en el que el *ego conquiro* logró su máxima expresión y produjo un estado de ánimo que pudo alimentar y reproducir, a pesar de los obstáculos, el objetivo del proyecto colonial. Esta actitud, sus acciones y el nuevo contexto político lo situaron, como individuo, por encima de todos los que habían quedado en Panamá y también de aquellos que habitaban en las tierras del mar del Sur, incluso por encima de los gobernadores. Este hecho, al mismo tiempo, contagió a sus hombres de optimismo y entusiasmo. El lugar al que Pizarro llegó y posteriormente conquistó solo tenía un sujeto que se pudiera comparar con él, era el Inka. Más allá de este, cualquier mortal de aquellas tierras estaba subordinado a su poder. La dominación colonial, con el proceso de conquista, estaba a punto de consolidarse. Se habían sentado las bases cualitativas para ello y faltaba muy poco para que se consolidara el *ego conquiro*. Con todo esto se logró que por cada español que pisara estas tierras hiciera presencia un dominador triunfante. Por las circunstancias previas al encuentro de Cajamarca, durante el despliegue del proceso colonial, los españoles fueron considerados extraños por los indígenas. Extraños que habían llegado por el mar y que caminaban recogiendo o robando el oro y la plata de muchos lugares y que traían cosas extrañas. Esas ideas están contenidas en algunas crónicas.

Si bien en el primer momento se divinizaba su presencia, posteriormente, en algunos espacios, esta idea de divinización se fue relativizando. Aquí es importante aclarar algunas características de la cosmovisión local. La cosmovisión de los incas y de los otros pueblos de los Andes tenía, y todavía tiene, una comprensión de sus divinidades en términos de falibilidad e incompletitud. Sus deidades no fueron ni son concebidas como perfectas, completas, omnipotentes y todopoderosas. A las divinidades se las puede increpar y exigir, en relaciones de horizontalidad, como a cualquier otro sujeto, por sus fallas o errores. Entonces, la representación que se tenía de los conquistadores, ya sea como divinidades o seres humanos, una vez que habían estado en

destos nuestros reynos para continuar la dicha población e conquista, los cuales vos an de ser pagados de las rentas e derechos a nos pertenecientes en la dicha tierra que así avéys de poblar, del qual salario avéys de pagar en cada un año un alcaidemayor e diez escuderos e treinta peones e un médico e un boticario, el qual salario vos a ser pagado por los nuestros oficiales de la dicha tierra [...] Otrosí, vos hazemos merçed de título de nuestro adelantado de la / dicha provincia del Perú y ansimismo del oficio de alguacil mayor della, todo ello por los días de vuestra vida" (Cieza de León, 1987, p. 78).

varios lugares, hacía énfasis en las críticas vertidas hacia ellos según la forma de vida de los pueblos del Tawantinsuyu. Es importante esta aclaración, porque en los casi 10 años en los que tardó Pizarro para derrotar a Atawallpa en Cajamarca y desplegar la dominación a lo largo y ancho de los Andes, fueron sucediendo diversos hechos en los que el ataque del conquistador obedecía a una planificación estratégica¹⁴, mientras que las reacciones locales respondían a movimientos tácticos¹⁵. En ambos casos, el énfasis estratégico de los españoles y el énfasis táctico de los incas se desplegaban desde sus propias cosmovisiones.

Entonces, el encuentro de Cajamarca entre el Atawallpa y Francisco Pizarro se desarrolló luego del retorno de Pizarro de España convertido en Señor. Habían pasado varios años de exploración, sondeo y conocimiento en los que los españoles pudieron entablar los primeros contactos con las poblaciones de las costas del Pacífico y sus inmediaciones. En este proceso, uno de los momentos reveladores fue el retorno de la visita que habían hecho al Señor de Tumbes, Alonso de Molina y uno de los esclavos africanos. En aquella oportunidad la incredulidad de tanta grandeza contada por estos motivó la necesidad de una nueva visita al lugar. Esta vez Pizarro mandó a otro de sus hombres, que suponía más inteligente: “Entre las cosas que Alonso de Molina contó al capitán que avia visto fue una fortaleza que dixo le pareció muy fuerte porque tenía seys o siete çercas y que avía dentro mucha riqueza. Pizarro, como entendió estas cosas, túvolas por tan grandes que por entero no las creya. Pensó de enbiar a Pedro de Candia, que hera de buen ynjenio” (Cieza de León, 1987, p. 57).

La incursión de Pedro de Candia, ordenada por Pizarro luego de la visita de Alonso de Molina y el esclavo africano al Señor de Tumbes, marca un momento importante en la misión de los conquistadores. Según Cieza de León, Pedro de Candia se entrevista con el curaca de Tumbes y no así con Wayna Kapaj: “Y estando como sienpre estavan [los] yndios en la playa, e fueron con él hasta que lo llevaron delante [de] la presencia del señor de Tunbez, que muy acompañado estaba de sus yndios” (p. 57). Además, en la crónica se plantea la duda sobre la muerte del Inca. Por una parte, se dice que este muere antes de recibir al mensajero con la noticia enviada desde Tumbes sobre la llegada y la descripción de los españoles y, por otra, se menciona que más bien murió luego de enterarse de la noticia de aquellos y mandó a que

¹⁴ Entendiendo la estrategia como resultado de una planificación de largo tiempo y desde una geopolítica clara para la dominación, en la que se tiene claridad acerca de las relaciones de fuerza bélica.

¹⁵ Lo táctico, a diferencia de lo estratégico, implica movimientos que no resultan de ninguna planificación, son más bien acciones en el corto tiempo y responden a las circunstancias inmediatas.

trajeran a uno de los españoles ante él, pero no alcanzó a verlo, porque para entonces ya había muerto:

De Túnbez supimos cómo con mucha presteza fue mensajero al Quito al rey Guaynacapa [a dar] razón de todo esto y aviso de la jente que hera y la manera del navío; más dizen que cuando llegó la nueva hera ya muerto, puesto que también se afirma que no, sino que después, enbiando a mandar que le llevasen un cristiano de los que quedarse quisieron entre los yndios, murió. Sea lo uno o lo otro, que todo es una quenta, téngase por cierto quéel murió en el propio año y tiempo que Francisco Piçarro allegó a la costa de su tierra; y lo que gastó por los manglares, avia gastado Guaynacapa en hazer cosas grandes en el Quito. (p. 58)

Sin embargo, Huaman Poma de Ayala afirma que Candia se entrevista en Quito con el inca Wayna Kapaj, quien tiene la posibilidad de tener su propio juicio sobre los españoles, al mismo tiempo que Candia hacía el suyo, para informar a Pizarro y sus hombres. La sorpresa será para ambos, pero sus proyectos no eran los mismos. La descripción que hace Poma de Ayala remarca el sentido de la llegada de los españoles, que estaba presente de hecho en todas y cada una de las incursiones de los españoles a los pueblos de Abya-Yala/América¹⁶. Este era el robo, el saqueo, la ambición por el oro, la plata y las joyas.

Esta dicha nueva le dieron al dicho *Guayna Capac Ynga* en el Cuzco. Luego lo hizo llevar en un *quando* [andas] por *chasque* [mensajero] para que lo biese el *Ynga* chapetón y el español chapeton, que por señas hablaron. Y preguntó al español qué es lo que comía; rresponde en lengua de español y por señas que le apuntava que comía oro y plata. Y acina dio mucho oro en polbo y plata y baxillas de oro. Con todo ello le mandó tornar otra ues con el chasque al puerto de Sancta. Quando llegó, dizen que el compañero se abía muerto y ancí se fue este dicho Candia a España con su oro y plata y requiesas. (Poma de Ayala, 1980, p. 342)

Se deduce que poco tiempo después de este encuentro se da la muerte del Inka. No existe certeza del momento de la muerte de Wayna Capaj, pero lo

¹⁶ Nombramos a nuestro continente como Abya-Yala/América para poner en evidencia los dos movimientos de colonización y descolonización en los que se ha debatido. Abya-Yala es al nuevo nombre del continente. "es el término con que lo indios Cuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa "tierra en plena madurez) fue sugerida por el líder aymara Tair Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales. <Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes –argumenta él– equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos>. La propuesta de Taquir Mamani ha encontrado en varias partes una favorable acogida (Explicación que da la Casa editorial ecuatoriana que ha asumido este nombre. Citado en Albó, 1987).

que sí se puede deducir de la información contenida en las crónicas es que, en todo el tiempo previo a la llegada de Francisco Pizarro a Cajamarca, desde su primera salida de Panamá, en las tierras del Tawantinsuyu habían sucedido muchas cosas: 1) la consolidación de Quito como un centro importante de los incas, 2) la muerte de Wayna Capac, 3) el conflicto de poder entre Huascar y Atawallpa, 4) la separación en dos partes del gran territorio del Tawantinsuyu y la derrota de Huascar y 5) la toma de Cuzco por Atawallpa.

Al defunto *Guayna Capac Ynga* lo lleuan a la ciudad del Cuzco a donde es cauesera deste rreyno a enterrallo. Lo traxerond esde la prouincia de Quito. En este tiempo que tubieron grandes dares y tomares los dos *Yngas*, el lexítimo *Uascar Ynga* y el uastardo *Atagualpa Ynga* desde Quito, y porfía de capitanes y se hicieron el rreyno dos partes. Desde Xauxa hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atagualpa, y dede Xauxa hasta Chile, lo de Uascar. Y con ellos ubo grandes contradicciones y batalla y muerte de los capitanes y de yndios deste rreyno. (Poma de Ayala, 1980, p. 351)

Además, la información de todos estos acontecimientos llegaba a Pizarro a través de los originarios, con los que ya tenía contacto y relación en varios lugares, aunque Tumbes fue el lugar en el que logró mayor confianza, incluso un buen número de prisioneros que tenían los españoles fueron dejados con las autoridades de Tumbes.

Avían los preñçipales de Túnbez con muchos de sus yndios andando con los españoles en la Puná, donde Françisco Piçarro les avía entregado mas de çeyçientas personas, onbres y mujeres que los de la isla los tenían cautivos, consintiendo el daño que hizieron –que fue mucho– sin lo estorvar, creyendo que en ellos tenían amigos fieles para lo de adelante; y ellos mismos en lo público así lo publicavan e dezían. (Cieza de León, 1987, p. 104)

Sin embargo, los lugareños tenían mucha confusión con lo que estaba pasando. De un lado, ya habían entablado relación amistosa y sincera con los españoles, pero ahora estos volvían con un número mayor de personas e iban directo a Tumbes. Se preguntaron si era bueno mantener esas relaciones transparentes con ellos y traicionar la fidelidad al Inka, sabiendo que ellos querían apropiarse de su tierra, además de imponer el poder español, porque su relación de “amistad” suponía la imposición del poder de los españoles y la humillación.

Mas como entendieron que Piçarro con los suyos de la ysla querían salir para yr derecho a su tierra, temieron el ospedaje de tal jente. Pareçiales unas vezes que sería bien llevar adelante la amistad travada sin mescla de engaño, creyendo que avían de señorear la

tierra dellos mismos, salían pareceres diversos, afirmando que por el Ynga avían e ser muertos y castigados los que dellos se oviesen mostrado favorables con grandes penas; quanto más que los españoles no publicavan amistad con igualdad sino que avían de mandar y señorear esentamente a sus voluntades, / y que así se parecía pues tenían en tan poco sus personas. (Cieza de León, 1987, p. 104)

Por todas estas razones, las autoridades de Tumbes tuvieron varias reuniones secretas y tomaron la decisión de atacar a los españoles con toda la fuerza bélica que ellos tenían, así sus vidas corrieran peligro. Este enfrentamiento muestra cómo ellos tomaron la decisión de luchar por el proyecto que encarnaba en ese tiempo el poder inca. Una de las razones fundamentales que rescatamos es la dignidad. Parece que finalmente la decisión de enfrentarlos estaba relacionada, entre otras cosas, con la inferiorización que los españoles ejercían sobre ellos, como se deja ver en la cita anterior, y esta forma de relacionamiento que inferioriza, que esclaviza, no habían recibido del Inka.

Pizarro, con mucha confianza en sus gestiones anteriores con la población y las autoridades de Tumbes, envió al capitán Hernando de Soto, Cristóbal de Mena y algunos otros hombres. Ni bien llegaron a la costa, dos de ellos fueron muertos, pero Soto y otros más quedaron todavía con vida por la dubitación de los lugareños; al día siguiente llegó Pizarro. Este, luego de enterarse de lo decidido, por la huida y miedo de sus oponentes, ordenó vengar a sus hombres y decidieron matar a todos los que encontrarán en los pueblos de Tumbes. Para ello, muchos de los lugareños habían huido y lo único que hacían los españoles era recoger/robar el oro, la plata y las joyas que encontraban.

Puesto que la agresividad de los conquistadores no tenía límite, seguían matando a quienes se cruzaban en su camino. Atawallpa, por su parte, no enviaba refuerzos y tampoco mostraba señales. Entonces decidieron pedir la paz a los españoles para preservar sus vidas y el dominio de sus tierras. Pizarro finalmente aceptó la paz, pero él tenía sus propias razones para hacerlo:

Pizarro pareçiole que, aunque la paz de los de Tumbez fuese hecha por no verse matar ni prender ni ranchar su valle, que sería bien asentalla con ellos aunque durase poco, pues los avía menester para que les diesen guías y ayudasen a llevar el vagax[e] por otros efectos, y así dixo a los mensajeros que bolviesen a los caciques y les dixesen que así como en los españoles avía esfuerzo para dar guerra, avía clemencia para conceder paz; que mirasen no la rompiesen con engaños, quel la prometía porque los quería bien por el ospedaje que le hizieron quando con los treze anduvo en el descubrimiento e por no holgarse con que ellos ni otros fuesen destruidos. (Cieza de León, 1987, p. 107)

Este es uno de los primeros conflictos en el que los indios se enfrentan al proyecto colonial. En esta oportunidad, la manera de persuadir sobre su proyecto colonial de conquista, por parte de los españoles, fue la violencia y la derrota de los lugareños. Esto significaba para los indios la disminución de sus facultades para seguir siendo ellos mismos y, a pesar de la sola apariencia de aquello, a partir de su derrota empezaron a aceptar que eran inferiores a los españoles. Al mismo tiempo, la superioridad de los españoles se fue consolidando.

El objetivo fundamental de Pizarro no era Tumbes. A estas alturas, él ya tenía noticias de todo lo que podía encontrar más al sur y también de que el mayor poder se encontraba en dirección al Cuzco y que este se encontraba en disputa. Mientras tanto, se estaba desarrollando el enfrentamiento por el poder inca entre Huascar y Atawallpa. Por otra parte, además del tremendo agotamiento de los ejércitos del Tawantinsuyu en un conflicto continental interno, se dio una circunstancia muy particular que tenía que ver con la subjetividad y el mundo simbólico de los lugareños. Este hecho tenía relación directa con la muerte del Inka Wayna Capaj. El hecho es relatado así por el cronista:

De manera desde Xauxa se supo questaua muerto y en la ciudad del Cuzco hizieron grandes llantos y lloros de la muerte de *Guayna Capac Ynga*. Y la promesa y lo que le denunciaron los demonios al *Ynga* desde sus antepasados *Yngas* fue declarado: Que abía de salir unos hombres llamado *vira cocha*. Como dicho fue; en este tiempo salieron los hombres *vira coch*as cristianos en esta rrebuelta deste rreyno. Y fue ventura y primición de Dios que, en tanta batalla y derramamiento de sangre y pérdida de la gente deste rreyno, saliese los cristianos. (Poma de Ayala, 1980, p. 351)

Además de los hechos descritos por el cronista, quisiera situar un estado de cosas para aquel momento. El hecho es que existía un anuncio sagrado relacionado con el fin de los tiempos para los incas y este se debería dar en un contexto de caos en el que llegarían los enviados de Dios, los *wiraqochas*. Este anuncio, que fue recibido por el Inka, lo habían hecho las divinidades a través de los sabios. Sin embargo, en este texto, para Guamán Poma ya no son mencionadas como divinidades, sino como demonios. La circunstancia del proceso colonial había situado ya una manera de nombrar distinta a la anterior. Esta manera de referirse a sus propias divinidades hace explícito un momento posterior al del encuentro de Cajamarca en el que se describen los sucesos y denota un horizonte de realidad en el que ya se había desplegado el proceso de dominación de la subjetividad, sobre todo en el modo de nombrar. A partir de este, se describen algunos de los momentos y lugares como parte

de un reacomodo de una manera de pensar y vivir la vida, en la que lo divino pasa a ser parte del mundo maligno del dominador.

Pero volvamos al momento de conquista. Luego de que Atawallpa derrotó a Huascar, tomó el poder en el Cuzco y, por consejo de sus principales hombres de confianza, tomó la decisión de asentarse en Cajamarca y no así en Cuzco, por dos razones:

... la principal, porque los de Tomebanba y muchos de los comarcanos a Quito y a otras tierras de los Chachapoyas, Guancachupachos, Yngas de los llanos, se le mostraban amigos por temor e no de amor, los cuales tenían gran fe con Guascar e como le vieses cerca del Cuzco todos se juntarían y darían en él por las espaldas, con que se vería en trabajo de muerte o de perdición; la otra, que se dezía cómo aquellos barbados haraganes que no por no sen- / -brar andavan de tierra en tierra comiendo y robando lo que hallavan, heran tan esforzados que siendo tan pocos con los cavallos que trayan avía bastado a hazer lo que avían hecho, que podrían entrar en la sierra y ocupar alguna provincia della o hazer alguna aliança con su enemigo por donde se viese en mayor peligro. (Cieza de León, 1987, pp. 113-114)

Inmediatamente le llegaron noticias frescas sobre aquellas gentes extrañas por parte de algunos que habían estado en Tumbes:

... fueron a Caxamalca a contar [a] Atabalipa de quanto daño avían hecho en todos ellos, e como robavan cuánto hallavan e se lo tomavan, sirviéndose dellos a su pesar, tomando sus mujeres para tenellas por mançevas y a sus hijos por cativos, sin lo cual publicavan que avían de ganar toda la tierra y quitarla a el que della hera señor. Contaron más, que burlavan quando oyan que adoraban en el Sol y en los otros dioses suyos y así lo mostravan más claro cuando violavan sus guacas, teniéndolas como cosa de bulra y que todos ellos confeçavan tener un dios en quien adoraban, del qual afirmavan que hera solo señor Hazedor del çielo e tierra y que obedecían a un rey muy grande. (Cieza de León, 1987, p. 117)

Aquella no fue la única vez que recibió noticias sobre los españoles. Cada vez llegaban novedades de sus acciones, del avance que tenían en su recorrido y de los daños, destrozos y vejaciones que hacían, además de la intención que tenían de imponer el poder español sobre aquellas tierras. Era evidente entonces su preocupación y su temor por la llegada de aquellos extraños.

Contin[u]amente le yva nueva al gran señor Atabalipa de los cristianos. E quando supo que estaban aún no dos jornadas de Caxamalca, temió su atrevimiento. Mandó juntar los capitanes de los mitimaes e señores preñciples para tratar lo que harían en lo tocante

a los cristianos, pues calla callando se venían acercando a ellos, usando de gran tiranía pues sin ser sus naturales ni les aver hecho ofença, avían robado lo que hallavan aplicándolo a sí y que segnd se entendía dellos, pretendían mandar la tierra donde, si aquellos quedavan con posesión de razón, vendrían muchos de sus parientes en las naos que traían por la mar; y que pues el daño que hazían hera jeneral, convenía que se mirase por todos e se determinase lo que harían sobre ello. (Cieza de León, 1987, p. 122)

Así se dio inicio al envío de emisarios de ambos lados, pero fue Atawallpa o Ata-wallpa el que dio el primer paso. El contenido de su primer mensaje a Pizarro no es claro; sin embargo, es obvio que estaba intentando evitar un enfrentamiento y persuadir a los españoles de que abandonaran su tierra. Cieza de León plantea de esta manera la discrepancia, a partir de la información que él recoge:

... dizen unos que Atabalipa enbió a decir a Piçarro que se diese prieça a llegar a Caxamalca, donde le estava aguardando e se olgarían todos; otros quantan que no, sino que con grande enojo le enbió a dezir que luego saliesen de su tierra e le bolbiesen todo el oro, plata y piedras, mujeres, honbres, con los más que habían robado, pues no era suyo, donde no, que los mataría a todos. Piçarro recibió el presente alegremente, honró a los mensajeros, a los quales dio algo de lo que tenía. Respondio [a] Atabalipa, amonestándole que tuviese buen corazón para los cristianos y que llegaría a caxamalca, conde hablarían y se conocerían el uno al otro, de lo qual él tenía mucho deseo porque le avían dicho que hera gran señor. (1987, p. 123)

Atawallpa sabía que tenía que afrontar la llegada de aquellos hombres barbados y, seguramente, sus posibles decisiones estaban cargadas de mucha incertidumbre, por lo confuso de todo aquello que se decía de ellos y por lo que creían con relación a algunos acontecimientos anunciados por los amautas de Wayna Kapaj, como consecuencia del despliegue del Estado misional. Hombres que mataban y robaban todo el oro y la riqueza, que ellos todavía no entendían como riqueza; personas a las que no les importaba trabajar la tierra y que iban de pueblo en pueblo y se amancebaban con sus mujeres; sujetos que llegaban ofreciendo amistad y daban lo que tenían de la misma manera en la que recibían lo que se les daba; guerreros sangrientos que entre muy pocos habían matado a miles de indios, dioses barbados que llegaron por el mar en los tiempos de incertidumbre y caos.

Es evidente que para Atawallpa la presencia de los españoles no fue algo esperado ni previsto, todo lo contrario, fue una presencia inesperada e inoportuna, ya que, luego de derrotar a Huascar, necesitaba tiempo y espacio para consolidar su poder, lo que finalmente no logró. Por esto, lo que se dedu-

ce es la intención del Inka de alejar a estos hombres extraños del territorio del Tawantinsuyu. El texto de Guamán Poma expresa, en un contexto de mucha incertidumbre, aquel deseo, cuando

... enbió suplicando que se bolbiesen los cristianos a sus tierras y le dixo que le daría mucho oro y plata para que se bolbiesen. Y no prouecho y dio la respuesta, deziendo que quería uer y bezar las manos al rrey *Ynga*, después se bolberían, y que uenía por embaxador de su rrey emperador. Y ancí uino adelante [...] *Ataqualpa Ynga* como le mandó dar yndios *mitayos* [que cumple su turno] a don Francisco Pizarro y a don Diego de Almagro y al Fator Gelín. Le dieron *camaricos* y rregalos y mujeres a ellos y a todo sus caualllos porque decían que eran persona los dichos caualllos, que comían maýs. Como no sauia ni auia uisto en su uida, y ací lo mandó dar rrecaudo. (Poma de Ayala, 1980, p. 353)

Los hechos que siguieron a estos intercambios de mensajes fueron ya estrategias militares en ambos frentes. Los españoles traían un acumulado con la derrota de los moros años atrás y las armas, las espadas y la pólvora; la gran diferencia que causó la derrota de los incas fue la información acumulada por estos. Los españoles tenían mucha información y la habían recogido específicamente para saber cómo derrotarlos en un enfrentamiento violento. Entonces, conocían las posibilidades bélicas de sus oponentes y también sus limitaciones, además de estar seguros del desconocimiento del poder, por parte de los indios, de varias de las tecnologías que ellos llevaban. Junto con esto, tenían certeza de lo que estaban buscando. La misión estaba clara para ellos y contaban con el apoyo del Reino de España.

Por su parte, la gente del Cuzco y sus inmediaciones había acumulado una serie de incertidumbres y no conocían el real poderío bélico de sus oponentes. Sin embargo, varias de las crónicas coinciden en que Atawallpa esperó con su ejército armado, pero camuflado, y esta estrategia ya era sabida por los españoles, quienes tenían la suya para superar a los incas. Mientras los españoles se encomendaban a Dios y sus santos, en particular a Santiago Matamoros, se sabe que “Atabalipa hizo sus sacrefiçios y aún tenían sus pláticas con el demonio con quien todos hablan” (Cieza de León, 1987, p. 126). Lo que el Inka estaba haciendo era lo mismo que los españoles dentro de su sistema de representaciones: se trataba de rituales que no estaban dirigidos a los demonios, sino a sus deidades.

Lo que finalmente pasó en el encuentro de Cajamarca está narrado de diferente manera por los distintos cronistas. Más allá del detalle específico de cómo se desarrollaron los hechos, lo concreto es que Pizarro y los españoles lograron su objetivo, derrotar al Inka Atawallpa y, con él, su poder sobre los

pueblos del Tawantinsuyu, así como la manera de ejercerlo y comprenderlo, porque derrotaron una cosmovisión y una manera de asumir la vida que respondía a una forma civilizatoria distinta a la de los españoles.

Se habían enfrentado dos formas distintas de comprender la vida y la muerte, pero también de concebir la pobreza y la riqueza y de entender el poder y la guerra. El *ego conquiro* quedó erguido, triunfante, con el extenso territorio de los Andes y más allá para desplazarse, posesionarse, apropiarse de todo lo que encontrara a su paso y esclavizar a todo ser que se cruzase por su camino. A partir de ese momento se impondrá como único, por la fuerza y con violencia, el horizonte de sentido de los vencedores. Se había consolidado el Estado colonial, gracias al triunfo del *ego conquiro*. Con esto, una forma de ser se había producido y se expresaba en el ser colonial, constituido desde las prácticas de encubrimiento y desde las formas violentas de imponer el poder. Pero este recién era el principio. A estas prácticas y estas formas se irían sumando otras para producir y reproducir la dominación colonial.

SEGUNDO APRENDIZAJE. EXTIRPACIÓN Y VACIAMIENTO: LA ENAJENACIÓN

EN ESTA PARTE, CON LA CLARIDAD DE LO QUE SIGNIFICA EL *ego conquiro* COMO sujeto dominador y de cómo este se fue constituyendo, desarrollaremos algunos componentes fundamentales para consolidar el proceso y la subjetividad coloniales. Aquel sujeto colonizador emergente inicialmente, junto a sus ansias de oro y poder, fue construyendo en distintos frentes una subjetividad que fortaleció e hizo sostenible. Al mismo tiempo, produjo un estado de realidad en el que lo colonial, como dominación, se reforzó en lo profundo de nuestras estructuras elementales y en la base de nuestras relaciones de todos los días. Para que aquello sucediera fue necesaria cierta tecnología que se acomodará a aquellas intenciones de consolidar la dominación colonial como forma de vida.

El proyecto de dominación colonial desplegó un mecanismo, entre otros, que estamos denominando *pedagogía de la enajenación*. A partir de esta se instalaron varios dispositivos coloniales, entre los cuales nos referiremos a la *demonización*. La hipótesis que sostenemos en esta parte es que la pedagogía de la enajenación y la demonización como dispositivo son fundamentales para producir un vacío en las representaciones locales o anularlas, según convenga al proyecto colonial. La pedagogía de la enajenación es un mecanismo fundamental de aquella tecnología y, como proceso de enseñan-

za y aprendizaje, sirvió para instalar una serie de dispositivos. En esta parte hacemos referencia a uno de ellos que, al mismo tiempo, deberá producir su reproducción a través del tiempo. Aquel mecanismo es el tema de nuestro análisis en esta parte, mientras que la descripción de uno de los dispositivos fundamentales para consolidar el proceso colonial es expuesta en la segunda parte. El dispositivo al que hago referencia es la demonización y se ocupa de transformar el sentido de los contenidos presentes en las representaciones de los procesos y las prácticas rituales en los Andes.

El eje alrededor del cual se articulan ambos componentes de aquella tecnología, esto es, el mecanismo y el dispositivo, tiene como base una política colonial denominada Extirpación de idolatrías. Esta es una política que consolida la represión en los espacios, las representaciones y las prácticas en las que se reproducían los rituales andinos. Para que ello sucediera fue necesario un importante despliegue en las estructuras del poder colonial.

La extirpación, considerada ya como un proceso, se conceptualizaba –entre teóricos y apologistas– como una mezcla perfecta de medidas pedagógicas, judiciales y penales, necesitadas para reconvertir o llevar a los “indios cristianos” de nuevo al “buen camino” [...]. Evidentemente, la gama de medidas utilizadas resaltan en gran medida la inventiva y creatividad de los representantes eclesiásticos a la hora de aplicar castigos. Sin embargo, el aspecto físico de dicha “extirpación” es sólo una parte y no contempla otro tipo de actividad física, sobre todo aquella referida a la transformación y resignificación de espacios y lugares ya sea a partir de su destrucción, como de su reutilización o re-edificación. (Mencías, 2009, pp. 3-4)

Es importante tomar en cuenta el sentido de la crítica que se menciona en la cita. En primer lugar, aquella imbricación planteada entre lo pedagógico, lo judicial y lo penal hace notar que cualquier rechazo o indiferencia hacia los contenidos de aquella pedagogía colonial por parte de los indígenas implicaba la inmediata intervención de la autoridad judicial y su penalización. Es decir, cuando la nueva idea de verdad fuere rechazada, los juicios y las sanciones no se dejarían esperar. En segundo lugar, se hace referencia a la resignificación, como parte de aquel proceso. Resignificación que se instala en las mentes junto con la subjetividad colonial y sirve para reproducirla día tras día, año tras año y siglo tras siglo, hasta nuestros días, transformando los contenidos de nuestras prácticas y de los modos de relacionarnos entre humanos con lo sobrenatural y con la naturaleza.

PEDAGOGÍA COMO DISCIPLINAMIENTO: EL MECANISMO

La filosofía de la liberación (Dussel, 2000) hace referencia a la producción de una pedagogía de la dominación que se ocupa de enajenar lo nuevo del niño, la niña, los y las jóvenes o el pueblo, dependiendo de si aquel mecanismo se encuentra en el momento erótico, pedagógico o político. Esta pedagogía se consolida en el momento político como momento colonial. Dicho proceso ha sido explicado en el subtítulo anterior como Conquista, la cual se había producido para negar lo nuevo que encontraba y reproducir lo mismo, es decir, lo español. Esto fue lo que hizo el *ego conquiro* durante todo el proceso colonial. El momento político que se vivió en la Conquista se inició a partir de la imposición de una pedagogía de la dominación que borraba la historia del Otro e imponía, por y con la violencia, el mundo del colonizador sobre el del colonizado. Aquel momento político, el de la Conquista, respondía a un proyecto de dominación colonial que fue ejecutado por un sujeto emergente, el cual, al mismo tiempo que constituía una subjetividad entre colonizador-colonizado, constituía al *ego conquiro* en su máxima expresión.

Entonces, aquella pedagogía de la dominación, que a nivel general es desarrollada en la ética de la liberación (Dussel, 1977), en esta parte la mostramos de un modo específico como pedagogía de la enajenación. Esta, como parte de la ontología moderna, fue anulando el proyecto del Otro y pedagógicamente fue enseñando a ese Otro un proyecto distinto: el del dominador, el que debería conducirlo hacia la dominación.

El *ego magistral* constitutivo dominador, cuya primera tarea comenzaron a cumplir los conquistadores de América desde 1492, después de haberle fracasado en las “cruzadas” el intento de tener “discípulos” en el Medio Oriente, debe primeramente quitar su dignidad cultural a los oprimidos. Así Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) nos dice: “questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca é compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales”. (Dussel, 1980, p. 37)

Quitar su dignidad significaba también vaciarlos, enajenarlos de todas aquellas representaciones con las que se podían sentir sujetos dignos. Paralelamente la consolidación del *ego conquiro* significaba, al mismo tiempo, el triunfo de aquel *ego magistral* que sirvió para constituir la subjetividad colonial. Luego del encuentro de Cajamarca, donde se dio la primera lección de quién era el conquistador/dominador y quién el conquistado/dominado, ya no había duda sobre quiénes eran los que tenían que enseñar y quiénes los que debían aprender. Aquel discípulo negado por la violencia en las cruzadas

posteriormente surgió derrotado luego del triunfo del *ego conquiro* y fue sometido por la violencia colonial para la instauración de la pedagogía del encubrimiento, como pedagogía de la enajenación. Esta pedagogía se irá apropiando de los tres momentos de la vida de las naciones que habían sido parte del Tawantinsuyu: el momento político, el momento erótico y el momento pedagógico. Si bien se habían buscado los canales legales para generar aquella enajenación con la política de Extirpación de idolatrías, como explicaremos más adelante, las prácticas en lo cotidiano llegaron a rebasar aquella política.

Luego del Encuentro de Cajamarca se había instalado una primera diferencia entre colonizadores y colonizados que trascendería a todos los momentos y campos de la vida. En el campo de guerra y en el momento del enfrentamiento bélico, se había establecido la superioridad de Francisco Pizarro y de los españoles y la inferioridad de Atawallpa y los incas y, junto con estos, de los aymaras, quechuas, guaraníes, mochicas, muiscas, arawacos, entre muchos otros pueblos que habitaban estos territorios. Esto porque el gran señor del Tawantinsuyu, junto con sus generales, habían sido derrotados. Pero, además, aquella derrota para la mentalidad de la población local significaba también la derrota de sus dioses. No solo porque en ambos bandos habían recurrido a rezos oraciones y rituales específicos para lograr la victoria en la batalla y, al finalizar la misma, el ejército victorioso quedaba con dioses victoriosos y el ejército derrotado tenía a sus dioses también derrotados, sino porque el Inka, que era considerado como el propio hijo del Sol con atributos de divinidad, fue preso y condenado a muerte. Entonces, aquel proceso situaba el universo religioso de los incas y de los indígenas del continente en situación de inferioridad, con ciertos poderes que fueron insuficientes para vencer a los dioses que llegaron de ultra mar.

En el campo de guerra, que implicaba el despliegue de la fuerza bélica, y en el campo religioso, que constituía a las ideologías gobernantes, se habían establecido claramente los desequilibrios entre superioridad española e inferioridad de los pueblos del Tawantinsuyu. Pero esta debería establecerse también en otros momentos de la vida. En esta lógica, el momento erótico de los pueblos locales fue invadido por acciones violentas. Relaciones sexuales forzadas se habían establecido desde los primeros momentos cuando los españoles transitaban por el continente y encontraban mujeres. Existen varias referencias que muestran que dichas acciones fueron parte del proceso colonial desde el inicio. Se estaba imponiendo un nuevo modo de vida y, como parte de este, se establecía lo nuevo como dominación masculina en el momento erótico, desde la violencia y la fuerza ejercida por el macho dominador sobre la mujer, a la que sometía desde su naturaleza viril por sobre su naturaleza fecunda. Al respecto Cieza de León menciona que los españoles

transitaban “tomando sus mujeres para tenellas por mançevas y a sus hijos por cativos” (1987, p. 117).

Esta no es la única referencia que el cronista hace, en varias partes de su crónica se menciona aquel proceso de desestructuración del momento erótico local por otro, violentador y dominador. Se dice, por ejemplo, que los indios se preguntaban “por qué causa robaban el oro que hallaban y les cautivaban a sus mujeres” (Cieza de León, 1987, p. 33). En aquel relato se cuenta cuando Candia retornaba de una misión exploratoria encomendada por Pizarro y expresaba que “vio cántaros de plata y estar labrando a muchos plateros; y que por algunas paredes del templo había planchas de oro y plata; y que las mujeres que llamaban ‘del Sol’, que eran muy hermosas. Locos estaban de placer los españoles en oír tantas cosas; esperaban en Dios de gozar de su parte de ello” (p. 42).

Como se ve, el oro y las mujeres provocaban casi los mismos impulsos en el deseo de posesión de los españoles. En otra parte el cronista menciona que, a decir de los indios, los cristianos “fueron viciosos en mujeres”. Todas estas características, descritas por el cronista y expresadas por los indios, correspondían a las gentes extrañas que aparecieron como dioses y fueron tratados como tales, aunque, luego de algunos años, aquellos tratos ya no eran posibles. Pasaron casi diez años y en este tiempo los españoles fueron sembrando hijos bastardos. Incluso en los momentos previos al encuentro de Cajamarca, Atawallpa mostraba indignación ante aquel despliegue de violencia y la contradictoria solicitud de paz: “Atabalipa dijo a sus gentes, según nos cuentan ahora, por los provocar a ira, que los cristianos en menosprecio suyo, habiendo forzado tantas mujeres y muerto tantos hombres, y robado lo que habían podido sin vergüenza ni temor, pedían paz con pretensión de quedar superiores; que ellos dieran gran grita sonando sus instrumentos” (p. 76)

La derrota de los incas en Cajamarca consolidó el ejercicio de violencia colonial y, al mismo tiempo, legitimó la violencia sexual hacia las mujeres indígenas, aquella que fue constituida inicialmente con el encuentro entre Cortez y la Malinche. Dussel (1977) hace un extenso relato de la consecuencia de aquel momento en su *Erótica*. Cita a Carlos Fuentes (1970, p. 115) para explicar la realidad a la que deben enfrentarse los hijos nacidos de aquellas relaciones forzadas y violentas. Aquellos hijos mestizos del español conquistador y de la “india” violada; esos mestizos que somos nosotros mismos y hoy nos seguimos debatiendo entre dominación y liberación, en muchos casos, sin todavía curarnos de la herida colonial por la que seguimos negando a nuestra madre, nuestra tierra e idolatrando a nuestro padre, a su tierra, a su forma de vida y su seducción por el oro a cualquier costa. Por eso es importante recordar algunas circunstancias constitutivas de lo que somos ahora. “El poeta

nos anuncia que ‘contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre. Tu padre nunca te reconocerá, hijito prieto –clama la Malinche a su hijo mestizo–; nunca verá en ti [Europa] a su hijo, sino a su esclavo; tú tendrás que hacerte reconocer en la *orfandad*’ (Dussel, 1977, p. 72). Pero Malinche solo fue la primera. Luego de ella, aquella realidad fue reproducida en todo el continente:

Las mamaconas sagradas servían a los tres cristianos con mucha reverencia y acatamiento, ellos mirándolo mal, es público que teniéndose por seguros, con la prisión de Atabalipa, escogiendo de aquellas mujeres del templo las más hermosas, usaban con ellas como si fueran mancebas; teniendo en poco lo que ellos tuvieron en mucho, las corrompieron sin ninguna vergüenza ni temor de Dios. (Cieza de León, 1987, 83)

Aquel acontecimiento global, a partir del cual se transformaba un horizonte de realidad en el mundo, en el que los procesos políticos trascendieron de varios proyectos regionales hacia otro globalizado que empezaba a imponerse como dominante y hacía dependientes a los no europeos, también había revelado la crueldad de sus precursores y había establecido una nueva erótica: la erótica de la dominación colonial, con la orfandad como patrón para el surgimiento de las nuevas generaciones de habitantes del continente. Y, aunque aquella realidad había sido develada por algunos de los principales amautas de aquella época, ellos no podían más que expresar su impotencia:

Los indios orejones, como son tan entendidos, conocieron luego cómo los cristianos no eran santos ni hijos de Dios, como ellos los intitulaban, sino peores que diablos; aborrecieron luego su lujuria y codicia; lloraban que tal gente hubiese señoreado su tierra; creían que habían de venir muchos más en los navíos, que habían de tomarles sus mujeres e hijas, pues osaron los tres ya dichos, estando solos, desenfrenarse a lo que hacían. (Cieza de León, 1987, p. 83)

Aquella realidad instaurada por el nuevo sujeto moderno, el *ego conquiro*, fue desplegando prácticas que daban sentido a las nociones que pronto serían vitales en las relaciones de las personas, la riqueza como poder y el poder como dominación y, desde este, un modo de objetualización de la realidad que a partir del siglo XVII empezará a diferenciar entre el *ser* que piensa y el *no ser* que es pensado. Desde esta lógica establecieron relaciones de uso con el mundo, con la naturaleza y con las personas, y las mujeres no fueron ajenas a este trato.

Pues como entre tan pocos hubiese tantos dineros, andaban grandes juegos: vendíanse las cosas a precios muy excesivos; estando muchos bien proveídos de las señoras principales y hermosas, para tenerlas por mancebas: pecado grande, y que los que mandaban lo habían de evitar, porque la principal causa porque de los indios fueron aborrecidos fue por ver cuán en poco los tenían y cómo usaban con sus mujeres e hijas sin ninguna vergüenza. (Cieza de León, 1987, p. 89)

“Cuán en poco los tenían” significaba cuán inferiores los veían. En esta lógica estaba sustentado el trato que los indios recibían y así se estableció un nuevo patrón de relaciones desde una superioridad construida e instituida, inicialmente por la fuerza, en la que la violación a las mujeres, consideradas también inferiores, era parte constitutiva de aquella estructura relacional. Entonces, la erótica de la violación tendrá como resultado huérfanos que se reconocen en un padre que los niega y que no se reconocen en su madre violada, aquella que les dio la vida, a la que niegan. Esta orfandad facilitará el despliegue de una pedagogía de la dominación que será constituida a partir de la negación de la historia, la espiritualidad, el modo establecido de relaciones y las prácticas y todo lo que hace al mundo de la vida de los colonizados. Así, se instalará el nuevo modo de vida de los dominadores, en el que estos son lo superior y aquellos lo inferior. De ese modo, se despliega la pedagogía del encubrimiento.

La circunstancia del momento pedagógico, como disciplinamiento, presenta a las mujeres indias como madres violadas y a los hijos en el abandono. Si estos son indios, están abandonados por orfandad, y si son mestizos, por ser bastardos. En el primer caso, los padres han sido asesinados por el ser conquistador; en el segundo, los padres violadores han abandonado a los hijos. Se trata de una circunstancia que es asumida por la pedagogía como parte del proceso de disciplinamiento en la que el padre violador se convierte en maestro opresor. Aquella pedagogía tenía como objetivo convertir en buenos cristianas, obedientes y sumisos, a las nuevas generaciones del continente. El buen cristiano debería ser desbarbarizado. Esto quiere decir que debería vaciar de su mente, de sus representaciones todo aquello que según el proyecto colonial contenía el mínimo indicio de barbarie. Se trataba de un proceso de vaciamiento y reemplazo, vaciamiento de las representaciones locales y reemplazo de estas por nuevas, las que servían como referentes del buen cristiano.

Fue un proceso de adoctrinamiento forzado. Aquella orfandad se refugiaba en un nuevo universo contenido en el sistema de representaciones del conquistador, que se alimentaba con nuevos contenidos históricos, éticos y

políticos. Aquello era posible porque sus dioses habían sido derrotados, sus espacios habían sido expropiados, sus familias habían sido desestructuradas y su sistema de representaciones estaba siendo reemplazado por otro. Entonces, la pedagogía consistía en la implantación de un proceso de dominación ideológica. Este mecanismo, como pedagogía para el disciplinamiento, debería producir sujetos sumisos y dominados. El impacto del momento político en el que se impuso la violencia y la humillación serían el antecedente del momento pedagógico. La oposición al disciplinamiento significaba su tortura y muerte, como la del Inka a manos de Pizarro y su ejército. La circunstancia del rechazo a su madre por haber sido violada y del abandono y rechazo por su padre, por no reconocerlo, como representación de lo europeo, situaban y todavía sitúan al mestizo y al indio en la incertidumbre, la misma que será aprovechada por el proyecto colonial.

La Cristiandad de las Indias, con sus catecismos, escuelas y universidades -desde el colegio mayor en Santo Domingo en 1538, hasta las universidades de Lima y México en 1553-, crea una cultura mestiza con la triple contradicción interna: presencia de la cultura imperial europea o del “centro”, de la cultura ilustrada de la oligarquía encomendera, de la cultura popular de los mestizos, negros, indios, zambos, etc. (Dussel, 1980, p. 20)

Así, se despliega un panorama complejo, difícil de abordar y de comprender, en aquellos siglos y también en el presente. Lo mestizo, como cultura, no solo fue inabordable en aquella época, actualmente dispara balas perdidas cuando se quiere comprender el *ser* boliviano. La hipótesis de la identidad mestiza en Bolivia no ha sido sostenida de forma seria. Incluso el mismo Dussel, en el siglo XX, tenía sus reflexiones entrampadas en ciertas categorías que le impedían trascender el hecho colonial. Años más tarde dará cuenta de su maduración con relación a la cultura y a su manera de abordarla¹⁷. Pero todo esto que es consecuencia de la pedagogía de la enajenación será abordado más adelante. Este proceso de reflexión es fundamental para comprender el contenido profundo de las manifestaciones festivas en Bolivia, porque trascienden la idea de cultura popular y cierta focalización en lo mestizo como depositario del *ethos* liberador de Latinoamérica. En estos casos, había que comprender la cultura en relación con otras culturas. El problema ya no era

¹⁷ Luego de varios pasajes, Dussel menciona que “se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto ‘substancialista’ de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no solo como ‘diálogo’ o ‘choque’ intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa ‘culturalista’ había concluido” (2006, p. 17). Posteriormente, el autor problematizará todo a la luz de la interculturalidad y ya no de la cultura mestiza o la cultura popular.

la cultura. Ahora se hacía evidente el conflicto entre culturas, como interculturalidad en movimiento, como proceso político.

A esas culturas que no son ni “metropolitanas” ni “primitivas”, se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etcétera), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. (Dussel, 2006, p. 43)

Vemos cómo el sentido de la pedagogía de y para la enajenación, que utiliza como dispositivo de encubrimiento la idea de cultura mestiza, tuvo y tiene el éxito esperado por el proceso colonial. Pero también vemos que la comprensión de la interculturalidad desde la exterioridad podía hacer evidente aquella enajenación. Por eso ahora, desde la exterioridad producida por la dominación colonial como Modernidad, reflexionaremos sobre las características específicas del proceso de demonización para la enajenación.

DEMONIZACIÓN PARA LA ENAJENACIÓN: EL DISPOSITIVO

La idea de Demonio fue producida y utilizada en Europa en el tiempo de la Inquisición y luego viajó por el Atlántico para llegar a nuestro continente. Fue en aquel momento en que llegó Abya-Yala/América que se convirtió en extirpación. Se trataba de la identificación de un mundo diabólico, traído por los sacerdotes cristianos, con las prácticas y procesos rituales de los Andes. Aquel demonio que los misioneros imaginaron estaba en los Andes, era el mismo que llegaba junto con sus otras representaciones. Los españoles llegaron con sus demonios en sus propios barcos y en sus propias conciencias. Esto quiere decir que la encarnación del mal, de lo malo y de la maldad, representados como demonio construido en Europa, no podía estar presente en los Andes sin la presencia de sus propios constructores.

Y fue así como la Inquisición y la Extirpación utilizaron la idea de demonio o de anticristo, cuyos despliegues en ambos casos tenían como su contraparte la imposición del cristianismo. Tanto en Europa como en los Andes, se trataba de un ejercicio político de dominación relacionado con la hegemonía del poder colonial y la lucha por su continuidad. Todo aquello que pudiera amenazar aquella hegemonía cristiana y su poder inmediatamente recibía la denominación de anticristo o demonio. Así se dio lugar a la demonización de lo ritual:

Si en el siglo VIII el Beato de Liebana afirmaba que el rey vándalo Genséric, azote de la cristiandad, era el Anticristo, más tarde en el siglo XV (1496) los judíos y sus errores fueron estigmatizados en el libro de Martines Dampiés titulado *El libro del Anticristo con la Epístola de Rabbi Samuelis contra Juaeorum errores*. A lo largo de la cruenta lucha entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII, el Anticristo permitió a los unos representarse por Luther y a los otros por el Papa. (Caro Baroja, citado en Bouysse-Cassagne, 2004, p. 54)

Aquel proceso fue alimentado con diferentes lenguajes, algunos más accesibles en los Andes que el alfabético. La pintura de lienzos, sobre todo, sirvió para la reproducción de imágenes y escenas que servirían para reemplazar algunas de las representaciones locales. En Bolivia todavía existen algunas pinturas en paredes de templos y lienzos que sirvieron para reforzar la pastoral del miedo. *La Gloria y El Infierno*, por ejemplo, son dos grandes lienzos con imágenes que recrean lo bueno y lo malo de la vida en el sentido católico. El demonio, como lo malo, está representado en el Infierno, que muestra con exhaustivo detalle cada una de las acciones de pecadores que se convierten en demonios y los castigos que esperan luego. Todo el trabajo realizado para instalar la idea de pecado, desde el texto escrito, fue iconizado a través del color y la forma. Con esto se logró graficar los símbolos que representaban el proceso de demonización en las mentes.

Por ejemplo, se evidencia que cuando un indio fue acusado de extirpador “respondía espontáneamente que el Guari, gigante barbudo, dios creador y héroe cultural fundador del ayllu, que vivía bajo tierra, era en realidad el Anticristo” (Duviols, 1973, citado en Bouysse-Cassagne, 2004). Poco a poco aquellas imágenes aclaraban o cambiaban las representaciones de algunos símbolos y las modificaciones también llegaban a los sentidos que encarnaban aquellos seres sobrenaturales hasta ser transformados en demonios.

Tales procesos fueron consolidando ciertas prácticas que dejaron rastros de la demonización en todo el territorio colonizado por los españoles. En México hay varias versiones de diablos; Panamá tiene al diablo con espejo; están también los diablos danzantes de Yare en Venezuela; en Colombia es famoso el diablo de Riosucio; Ecuador cuenta, entre otros, con el diablo Huma; los *Saxras* salen para el *Inti Raymi* en Cuzco, Perú, y también es famosa la danza de la diablada en Oruro, Bolivia. Todas estas representaciones del demonio, vigentes actualmente, son la huella del proceso *demonizador* introducido por la Extirpación de idolatrías que recreaba el juicio final del evangelio cristiano en relatos escritos, pinturas y esculturas. Así como se relaciona al Guari (*Wari*) con el gigante barbudo y se lo nombra como anticristo en aquel testimonio del siglo XVI, en los procesos y las representaciones rituales en que interve-

nían seres sobrenaturales, a muchos de estos se los empezó a nombrar con el denominativo de diablo o demonio, pero, además, al mismo tiempo se los fue transformando morfológicamente con los elementos que traía el sistema de representaciones de los conquistadores.

Aquellos personajes y sus respectivos procesos festivos atravesaron varios siglos de colonialidad y, aunque cargan estas huellas, también llevan vestigios que remiten a representaciones no occidentales. En la mayoría de los casos los ciclos agrarios y sus momentos importantes sirven para orientar lo festivo. Siembra y cosecha marcan hitos en el ciclo productivo, como parte del ciclo de la vida en las comunidades; por ello Anata o Pujllay en Bolivia e Inti Raymi en el Perú y el Ecuador son épocas importantes.

Sin embargo, en ambos casos el encubrimiento está presente: en el primero como “carnaval” y en el segundo como San Juan y, en ambos casos la demonización también se ha hecho presente. Así, el sentido colonial marcaba presencia y, a pesar de ciertos componentes locales, los referentes dominantes en los sistemas de representación se apropiaban de la subjetividad de la población. De este modo el conflicto en los sistemas de representación se hizo presente y está vigente hasta nuestros días, y se incluyeron símbolos ajenos, otros se asociaron a lugares o símbolos locales importantes. En otros casos se modificaron los contenidos, pero también produjeron ideas de complementariedad entre deidades locales y europeas; por ejemplo la idea de Virgen como *Pachamama* se complementa con la de cerro como *Pachatata*.

Pero, mientras todo este proceso se iba desarrollando, el poder colonial consolidaba su hegemonía y las estructuras mentales locales no podían reproducirse como prácticas en las ciudades, en lugares públicos y así, poco a poco se fueron refugiando en lugares alejados de los centros urbanos. La demonización tenía mucho que ver con esto, por ello, en algunos casos, a pesar de esta, algunas prácticas se fueron camuflando en ceremonias impuestas por el poder colonial. Las fiestas patronales por ejemplo.

TERCER APRENDIZAJE. COLONIALIDAD Y EXISTENCIA: LA SUBJETIVIDAD

COMO SE MOSTRÓ EN EL ANTERIOR SUBTÍTULO, LA CONQUISTA GENERÓ UN proceso perverso de apropiación a lo largo y ancho de los territorios por los cuales transitaban los conquistadores. Mecanismo y dispositivos fueron adaptándose a los requerimientos del proyecto colonial, que tenía como una de sus actividades centrales la apropiación de bienes materiales. Esta apropiación comprendía desde inmensas extensiones de tierra, junto a los productos que podía generar a partir de prácticas agrícolas y pecuarias, hasta los yacimien-

tos minerales, sobre todo de oro, que los obsesionaban. Sin embargo, entre las apropiaciones más devastadoras del proceso colonial que han generado mayor daño y destrucción está la que ha incidido en los sistemas de representación de aquellos pueblos. La existencia del ser colonial, del *ego conquiro*, reproduce al mismo tiempo una estructura de dominación que instala un sistema de relaciones entre un sujeto dominador y un sujeto enajenado que se convertirá en sujeto dominado. Con este proceso se consolida la relación sujeto-proyecto que en este caso liga un sujeto colonial y su proyecto colonizador. Todo este proceso servirá para consolidar una subjetividad colonial y un sistema de representaciones afines a esta subjetividad.

En esta parte mostramos una forma de vida, como existencia, que en su despliegue encubre otras. En este modo encubridor de despliegue se generan dos procesos: el primero, explicado en el primer subtítulo, está orientado desde el despliegue de la existencia del ser conquistador, como *ego conquiro*, y desde esta a todos sus sistemas de representación. Un movimiento que se iba extendiendo por todo el territorio de los pueblos de lo que ahora se reconoce como Abya-Yala, al mismo tiempo que se ocupaba de encubrir aquellos sistemas de representación que encontraba a su paso. Es en este momento cuando se origina la negación y la anulación de la existencia del Otro.

El segundo proceso, explicado en el segundo subtítulo, es complementario con el primero y se refiere a la imposición de una estructura y un sistema de relaciones, que se manifiestan como una subjetividad en la que se reproducen los sistemas de representaciones del *ser* colonial y el *no-ser* colonizado. Este, en su comportamiento sumiso y dominado, pasa entonces a tener un comportamiento pasivo, contenido al principio, pero que con el tiempo abandona sus propios sistemas de representación y se hace útil al proyecto colonial. La comprensión de ambos subtítulos y de los procesos desarrollados es fundamental para comprender el proceso de enajenación de contenidos en las actuales manifestaciones festivas en los Andes. La hipótesis que desarrollamos en esta parte plantea que la existencia del ser colonial produjo un *no-ser* y que, a partir de esto se logró constituir un sistema de relaciones coloniales que consolidaron la subjetividad colonial.

EXISTENCIA Y ENCUBRIMIENTO

La producción de una nueva subjetividad fue uno de los componentes fundamentales para que el proyecto colonial se consolidara y lograra sus objetivos. Como se vio al inicio, ella fue producida en la implementación de violencia como *ego conquiro* y posteriormente se consolidó como ser colonial desde la idea de *ego cogito*. Así se consolidó un modo de *ser*, una forma parti-

cular de existencia legitimadora del proyecto moderno colonial y dominante en nuestros días. Ahora explicaremos algunas de las características de este modo de existencia y la forma en la que fue construido a través de la colonialidad del saber. Esto último se refiere al modo en que la subjetividad colonial fue incorporada en los sistemas de representación de aquella época, con base en los cánones del proyecto civilizatorio moderno occidental, el mismo que posteriormente fue enfocado desde la existencia del *ser*.

Esta existencia, como *ego conquiro* inicialmente, se dio mediante la afirmación e imposición violenta de un sistema de relaciones fundado en la dominación; mediante la apropiación autoritaria de lo ajeno, con la agresión, y mediante la negación del Otro como un *no-ser*, con la manipulación, imposición y reemplazo de las representaciones. Además, esta existencia del *ser*, hegemónica, impuesta como totalidad dominadora moderna, como *ego conquiro* primero y como *ego cogito* después, fue asumida por sí misma como parte de un “mundo” humano por excelencia y desde este produjo al Otro, visto como un más allá de su mundo. “El mundo o la eticidad del filósofo –cuando es el de un sistema hegemónico (griego, bizantino, musulmán, cristiano medieval, y principalmente moderno)– pretende presentarse como ‘el mundo’ humano por excelencia; [mientras que] el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser” (Dussel, 2000, p. 64).

Así, se produjo un mundo humano y, al mismo tiempo, se produjeron otros mundos no humanos o sub-humanos, aquellos que están al margen de la Modernidad occidental y eurocéntrica. Este es el modo en el que se produce la Exterioridad a la que Dussel hace referencia a lo largo de toda su obra. Desde esta lógica, con un mundo como totalidad y la negación de otros mundos como Exterioridad, se construye la idea de existencia, relacionada con el *ser* de la Modernidad.

Aquí me parece importante aclarar que la noción de existencia, como parte del proceso de transformación del pensamiento occidental, ha sufrido transformaciones en su significado. Inicialmente hacía referencia al cosmos; luego, con el surgimiento de las religiones monoteístas y la difusión del cristianismo en Europa, el centro de referencia pasó a ser Dios. Actualmente y desde el surgimiento de la Modernidad occidental, ha tomado como referencia al ser humano, en el sentido de sujeto moderno (Guggenberger, 1979). Esto quiere decir que actualmente dicha noción se refiere a la existencia del sujeto moderno expresado en la idea del *ser*¹⁸, pero, como dijimos en líneas anteriores, el sentido de este sujeto moderno, de este *ser*, produjo la negación del

¹⁸ Esto ha sido desarrollado de modo particular por Heidegger (2003).

Otro, del que no es moderno, y así, el sujeto que no cumplía con los cánones de la Modernidad empezó a aparecer convertido en un *no-ser*.

Este último modo de existencia: el del *ser* de la Modernidad occidental, es el que problematizamos ahora, desde el mismo momento en que la Modernidad occidental instala al *ego conquiro* para consolidar el Estado misional, esto es, desde cuando se manifiesta la acción colonial para difundir y legitimar al proyecto de la Modernidad eurocéntrica. Al respecto y de manera crítica, en discusión con Heidegger, Nelson Maldonado aborda este problema: “Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. El aspecto colonial del ser, esto es, la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, alcanza un punto patológico extremo en la guerra y en su naturalización, a través de la idea de raza en la modernidad” (2007, p. 143).

Aquella patología extrema a la que se hace referencia, fundada en la guerra y su naturalización en la idea de raza, se pone en evidencia cuando revisamos algunas de las crónicas en las que se relata el proceso violento de conquista. La violencia ejercida impone una idea de verdad desde la cual se instala un sistema de relaciones, en las cuales existen los que imponen la verdad y los que se someten a ella, mientras que, al mismo tiempo que se impone la verdad del vencedor, se argumenta desde aquella naturalización de la idea de raza la razón de ser de esa verdad. La crónica de Bernabé Cobo, aunque no es la única, hace explícito el sentido colonial de la verdad de los conquistadores:

Para poder abrir camino y dar paso por tan cerrada e inculta selva, tan cubierta de maleza de ignorancia y costumbres fieras e indignas de hombres que participan de razón, como son las de estos barbaros, tratare solo en este capitulo de la extraordinaria ignorancia, rudeza y escuridad de ingenio que descubren en su manera de vivir, y en los cuatro siguientes, de la perversidad de sus costumbres, que inficionan y envilecen la ilustre facultad de la voluntad, nacida de su corta y anublada razón y connaturalizada con el uso largo de tantos annos. (1964, libro 11, cap. VII, fol. 017280)

El razonamiento colonial llevaba a los conquistadores a entender con su propia lógica y su propia racionalidad a los conquistados. La manera de vivir y las costumbres descritas en esta crónica no son las de los pueblos conquistados. Estas muestran más bien las características que fueron establecidas en la nueva estructura de relaciones impuesta por la dominación colonial. Los ignorantes, los indignos, los bárbaros, los perversos, los de corta y anublada razón, empezaron a ser los dominados, los vencidos. La guerra,

acción que produce vencedores y vencidos y la idea de raza que superioriza e inferioriza, se complementaron para imponer esta nueva verdad colonial que, así como inferiorizaba a los vencidos, hablaba de virtud, nobleza y perfección como atributos de los vencedores. Así, a partir de estas diferencias, se definieron los cánones para establecer las nuevas relaciones coloniales:

Porque, siendo así que la humana felicidad que naturalmente pueden alcanzar los hombres en esta vida, consiste, como dice Aristoteles, parte en la operacion de la voluntad nivelada con la virtud, y parte en la especulacion de la verdad, quanto mas uno se ejercitare y excediere en el uso destas nobles potencias que le dan la excelencia que por ser hombre tiene, tanto mas participara de la perfeccion accidental que su naturaleza pide y de que es capaz; y lo que deste ejercicio tuviere menos, eso quedara atras de hacer vida digna de hombre que usa como debe del libre albedrio. (Cobo, fol. 017280)

Es así que la existencia, como existencia del sujeto moderno, es decir, como existencia del *ser* de la Modernidad occidental, produjo al mismo tiempo la anulación de cualquier posibilidad de existencia de un sujeto que no fuera o se considerara moderno, pero que tampoco le interesara llegar a serlo. La posibilidad de un sujeto dominado, además complementario al ser de la Modernidad, era aquel ser sin alma, sin inteligencia o, en su caso, con una inteligencia precaria, que no alcanzaba a tener las características del sujeto moderno, porque se le había anulado la posibilidad de tomar decisiones y realizar acciones por su propia voluntad. Esta anulación de un modo de ser, en este caso, de un modo de ser no-moderno, produjo un *no-ser* y así, junto con el proyecto colonial, se consolidó lo que se ha venido a denominar colonialidad del ser. Esta consolidó un sistema de relaciones que diferenciaba a unos de otros con base en una regla, aquella que está expuesta en la anterior cita, que es la misma que utilizaban los conquistadores para medir y establecer las diferencias. Así nos recuerda el cronista:

Por esta regla, pues, habemos de medir a los indios, para conocer lo que participan y alcanzan desta perfeccion propia del hombre; y comenzando por la joya mas rica que poseemos, que es la excelente facultad del entendimiento, no hay a quien no cause admiracion y espanto el ver cuan boto y escurecido le tiene esta gente, no tanto porque sea de tan corta y limitada razon como han querido algunos tacharla, quanto por el poco ejercicio y uso que de la virtud del alma tienen, lo uno, a causa de faltarles las letras, ciencias y buenas artes que la suelen cultivar, perficionar y hacer mas prompta y despierta en sus operaciones y discursos-porque no tenian generalmente ciencia alguna de las naturales ni obraban con arte las cosas que habian menester para el uso de la vida, excepto cual

o cual nacion de las mas entendidas y llegadas a razon, que en algunas obras de oficios mecanicos mostraban artificio y primor, como adelante veremos-; y lo otro, por haberse casi convertido en naturaleza su envejecida costumbre en las ruindades y vicios bestiales a que comunmente son dados, con que se les vino a embotar el ingenio y eclisar la luz de la razón. (Cobo, fol. 017280)

Entonces la existencia del sujeto moderno europeo –que en ese existir consolidó, al mismo tiempo, la colonialidad del ser: en este caso, del ser no-moderno dominado– produjo y produce todavía experiencias, resultado de una estructura de relaciones que marcan la vida de los sujetos colonizados según la existencia del ser occidental moderno y europeo. Esta estructura colonial de relaciones de dominación logra su consolidación en aquella formulación del *ego cogito* realizada por Descartes, que Maldonado analiza:

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”. (2007 p. 144)

De este modo, la colonialidad del ser se manifiesta y se manifestó en directa relación con la colonialidad del saber desde la que se emiten juicios definitivos con relación al conocimiento del Otro. Juicios con base en los cuales los conquistadores dedujeron la carencia de alma de los conquistados, que daba a entender la característica sub-humana con la que aquellos fueron tratados durante varios siglos. Sin embargo, es importante aclarar que aquel trato no ha sido superado hasta nuestros días, como veremos más adelante. En esta parte me parece importante remarcar los criterios emitidos por Bernabé Cobo en aquel tiempo, cuando se refería a los conquistados: “A los cuales, faltandoles la luz de la verdad y conocimiento de su Hacedor, les falta con ella el estudio y ejercicio de la virtud, el amor de la honestidad, el aprecio y estima de la justicia, de la clemencia, de la piedad, continencia y de los demas atavios y ornamentos del alma” (1964, libro 11, cap. VII, fol. 021970)

Aquellas carencias a las que el cronista alude se convirtieron en requisitos para el “blanqueamiento” de indígenas y mestizos, algunos de los cuales, además, fueron transformados, al mismo tiempo, en dispositivos para consolidar la *colonialidad del saber* y empezaron a institucionalizarse. Me refiero a las

escuelas coloniales, parte de la política de Extirpación de Idolatrías. Duviols muestra que:

En 1610, la coexistencia en Lima de un virrey y de un arzobispo muy adictos a la Compañía permitió concebir y realizar con la Extirpación lo que no había sido posible en tiempos de Toledo y Felipe II, es decir, una empresa de cristianización que pretendiese a la vez resultados excelentes, masivos y rápidos, al mismo tiempo que conformes con ciertos criterios indigenistas y colectivistas. El sistema de la Compañía consistía en “alcanzar las masas a través de la elite” [...]. De allí la creación de colegios para hijos de curacas (por ejemplo, el Colegio del Príncipe, en Lima) y su reverso, la de la cárcel de “hechiceros” para suprimir a la elite de los sacerdotes de la religión indígena (por ejemplo la Casa de Santa Cruz en Lima). (2003, pp. 41-42)

Los hechiceros mencionados no eran otros que los sabios, los amautas poseedores y productores del conocimiento local, de quienes aprendían las nuevas generaciones. Pero el proyecto colonial no dejaba escapar nada. Así como planificó la difusión del nuevo conocimiento colonial hacia las nuevas generaciones de población local en las nuevas escuelas, también produjo espacios para cortar no solo la producción del conocimiento de los amautas, sino también su difusión. En aquel tiempo solo la élite indígena podía ser parte de aquellos espacios, el resto de la población infantil se quedó fuera de estos centros de acceso al conocimiento. Las nuevas escuelas no habían sido diseñadas para ellos, pero tampoco contaban con los abuelos, los sabios, los amautas. Estos ya no estaban más con ellos.

Ahora recién se hacía realidad aquello que mencionaba Bernabé Cobo en la cita y el mecanismo colonial empezaba a generar consecuencias. Fue recién a partir de la aplicación de la política colonial como aquellas generaciones quedaron sin acceso a la verdad, al conocimiento, porque habían perdido la posibilidad de estudiar con sus propios sabios y no podían hacerlo en los nuevos espacios coloniales. De este modo, gran parte del conocimiento local ancestral se fue perdiendo y aquel conocimiento, tildado como ignorancia por Arriaga, poco a poco fue desapareciendo. Para los primeros años, el cronista mencionaba: “No ay muchacho por pequeño que sea, que no sepa el nombre de la Huaca de su Ayllo, y aunque por solo hazer esta experiencia, lo e preguntado a muchos, no me acuerdo, que ninguno por muchacho que fuese me aya dexado de dezir su Huaca, y son bien pocos los que preguntados quién es Dios, y quién Jesu Christo, lo sepan” (Arriaga, 2002, p. 69). Este conocimiento, que reflejaba un flujo de información y una estructura de relaciones, al mismo tiempo que se tildaba de ignorancia, fue cortado de raíz.

Años más tarde, con esta misma lógica colonial se crearon las universidades, las mismas que con el tiempo se convirtieron en universidades públicas. Sin embargo, a estas no podían ingresar personas que tenían apellidos indígenas. En Bolivia, en la segunda mitad del siglo XX, aunque no existía ninguna ley específica, solamente con base en el prejuicio se impedía el ingreso de personas con apellidos indígenas a las universidades. Esto hacía parte de la aplicación de otros dispositivos coloniales, los cuales provocaron que aquellas personas de origen y apellido indígenas tuvieran que ocultar sus orígenes y cambiarse el apellido. De este modo, poco a poco, la población con piel oscura que negaba sus raíces fue poblando sutilmente estos espacios. Pero la lógica y la racionalidad se habían impuesto. La racialización continuaba, como Fanon (2009) menciona para el caso de los pobladores de orígenes africanos, pues la gente vivía dentro de su piel negra, de la cual renegaban, al tiempo que inventaban máscaras “blancas” con las que se sentían más cercanos y del mismo lado del dominador.

Por todo esto, decimos que la existencia del *ser* es encubridora, por eso es colonialidad del ser, porque sirve para negar, para inferiorizar, y por eso nos tocó vivir múltiples escenas en las que ciertos privilegios estaban negados a personas que no eran consideradas como tales. Menciono dos escenas que el autor de estas líneas vivió en diferentes momentos. La primera, cuando desalojaron a toda una familia en una función de cine de domingo, porque la mamá llevaba ropa de chola¹⁹ y la segunda, en la Universidad, empezando la década de los ochenta, cuando uno de los profesores –con rasgos físicos y color de piel similares– increpó a los de uno de los compañeros: “¡Cuándo se ha visto un arquitecto Condori! Ustedes, jóvenes, deben pensar muy bien lo que tienen que estudiar”.

Tal vez se podría decir que aquello pasó en el siglo pasado. Sin embargo, las jerarquías raciales siguen vigentes en el siglo XXI, aunque se las niegue y no se hable de ellas. En los últimos años, Bolivia ha sido testigo del arraigo profundo de la colonialidad del ser y del racismo vivo. En el año 2007, por ejemplo, se prohibía el ingreso de collas²⁰ a la plaza 14 de Septiembre de Santa Cruz, como antes de 1952 en las otras capitales. En Cochabamba la población urbana que se pensaba blanca, como si esta fuera expresión de jerarquía, salió a golpear una marcha de indígenas, y en el 2008, en Sucre, la misma pobla-

¹⁹ Se trata de la vestimenta de las mujeres inmigrantes, del campo a la ciudad, que dejan sus prendas indígenas y transitan a la ropa de los mestizos urbanos. En tiempos de la colonia asimilaron la vestimenta de las mujeres españolas en el tiempo de la colonial, pero durante el tiempo de la República, sobre todo los siglos XIX y XX fue signo de inferioridad en relación a los mestizos de las élites urbanas. Recién hace diez años se ha dado un proceso de dignificación de estas prendas

²⁰ Denominación que en momentos de conflicto usa de modo discriminatorio la población del oriente boliviano hacia los inmigrantes del occidente.

ción de capitalinos blanqueados hacía hincar y pedir perdón a los indígenas en la plaza por haber apoyado a un líder político de origen aymara. Mientras tanto, del otro lado, los agredidos decían: “aquellos que nos decían llamas, ellos mismos nos escupían” –como llamas, habría que agregar.

Es decir, la existencia del *ser* que siempre mantuvo encubierto su *ser* colonial no acepta que lo negado deje de serlo, que lo invisibilizado se muestre visible, y desborda en ira cuando aquel *no-ser* quiere *ser*. Por todo esto, pensamos que la existencia, en este caso, como existencia del *ser* moderno occidental, fue produciendo una especie de no-existencia, al encubrir, invisibilizar, negar y anular las posibilidades de reproducción de la vida del Otro. Y fue en esta dinámica de afirmación de los vencedores de la conquista y de negación de los vencidos en la conquista como se fue produciendo primero y constituyendo después una subjetividad que logró consolidar la estructura de relaciones coloniales vigente hasta nuestros días.

SUBJETIVIDAD COLONIAL Y REPRESENTACIONES

Como se mencionó en el anterior subtítulo, la existencia del modo de *ser* del conquistador, al mismo tiempo que consolidaba la dominación colonial, negaba la existencia de los otros modos de *ser*. La *pedagogía de la enajenación*, como mecanismo del proyecto colonial, estaba funcionando y desde este se fueron instalando una serie de dispositivos que sirvieron para activar un conjunto de percepciones, imágenes, significados, comportamientos, aspiraciones e incluso sentimientos, que orientaron y orientan un modo de *ser*.

Este modo de *ser* había producido una nueva disposición en el entramado de relaciones y en las posibilidades de mediación en aquel espacio-tiempo. Junto con esto, se había instalado una nueva estructura social, económica, política y cultural, marcada por un nuevo sistema de relaciones que utilizaba la violencia física y psicológica para su consolidación. Aquel mecanismo y aquellos dispositivos, junto al entramado de relaciones, muy poco se habían modificado para el siglo XX. Es por ello que la comprensión de estos procesos y de su dinámica es fundamental, por ejemplo, para entender los itinerarios y el surgimiento de las diabladas en Oruro, Bolivia²¹.

Este sistema de relaciones estaba constituido por los conquistadores, como dominadores, y por los habitantes de los diferentes pueblos originarios del continente, como dominados; es decir, las poblaciones colonizadas no-modernas, además de haber sido derrotadas bélicamente, se constituyeron en poblaciones sometidas al poder colonial. Así se inició un proceso

²¹ Este es un tema que estamos trabajando actualmente.

complejo que estuvo marcado por diversas tensiones, las cuales produjeron movimientos en diferentes sentidos. Sin embargo, dentro de aquel proceso complejo, como toda realidad, con movimientos y sentidos múltiples, el acontecimiento colonial produjo un movimiento dominante que marcó el predominio del sentido colonial, el mismo que transformó la realidad global en el siglo XVI. Aquí no haremos referencia a aquella transformación global. Lo que nos interesa en este trabajo es puntualizar algunas de las consecuencias producidas, primero por la tensión y luego por la victoria de un específico mundo de la vida, con un *ethos* orientado y constituido por y para la dominación colonial, sobre otro, el de los vencidos que, a pesar de su reacción bélica contra los conquistadores, no pudieron hacer frente a diez años de planificación y despliegue estratégico por parte de Pizarro y sus hombres, quienes primero estudiaron el terreno, luego hicieron pactos y acuerdos, para luego derrotar al Inka y al Tawantinsuyu.

Así, como una primera consecuencia, se logró la instalación de nuevas dinámicas de relacionamiento en las comunidades de los Andes entre españoles e indios y, a partir de estas, como segunda consecuencia, se dio la constitución de una nueva subjetividad dominante instalada a partir de aquellas relaciones, la misma que se consolidó con base en aquellas relaciones impuestas entre la existencia del ser colonial y la anulación del *ser*, como existencia distinta, de los originarios. De esta forma, aquel modo de existencia que no era moderno y no cumplía aquellos cánones, fue apareciendo como una especie de *no-ser*, como un comportamiento sumiso y dominado.

Esto –como parte de un contexto complejo en el que se estaban produciendo nuevas subjetividades que marcaban sentidos y orientaciones también distintas– requiere de una aproximación cuidadosa para producir una comprensión lo más cercana posible a aquellos hechos. Por esta razón, junto con Zemelman, nos inclinamos por “un concepto de subjetividad constituyente que no sea operativo por reducciones al plano de las variables psicológicas, como tampoco [que] se resuelva como simple expresión de procesos macrohistóricos” (2010, p. 358). Además de lo anterior, es importante tomar en cuenta que

... el problema de los sujetos sociales no puede desvincularse de las cuestiones básicas del conocimiento social. Por una parte, por las circunstancias de que ninguna realidad social concreta puede entenderse sin la presencia de algún tipo de sujeto; y de otra, que, a pesar de la importancia de éstos, enfrentamos graves dificultades para comprenderlos en toda su complejidad. (p. 356)

¿Qué significa esto para el caso del proceso colonial? Primero, como la referencia a una noción de sujeto trasciende la idea de individuo, se trata de un sentido colectivo que proyecta determinado movimiento en la realidad. Esto significa que la empresa colonial de la Corona española, a partir del siglo XVI, había proyectado una idea de sujeto social con relación a la idea de él o lo español, más allá de sus probables y posibles diferencias internas, y que haber logrado ser vencedores servía también para reproducir un sentido compartido que alimentaba aquella subjetividad. Para el caso de los habitantes del Tawantinsuyu, no existía una sola idea de sujeto social. Esta se articulaba con base en las diferencias, por lo menos entre los seguidores de Huáscar y aquellos que respaldaban a Atawallpa, mientras que dentro, seguramente, las variaciones eran mayores. Segundo, es importante aclarar que dichos acontecimientos, al ser parte de las consecuencias reales de determinadas acciones en aquel presente, se transformaban en acontecimientos que al mismo tiempo eran insumos del conocimiento social de aquella época y era este nuevo conocimiento el que alimentaba también la reproducción renovada de los sujetos sociales y sus nuevas jerarquías.

Por esta razón, aquella realidad concreta de la exploración y planeación de la conquista, que duró cerca de diez años y concluyó con la derrota de Atawallpa, no puede comprenderse en su real magnitud si no entendemos la presencia y las características de los sujetos que intervinieron y cómo estos fueron modificando sus roles, su movimiento y su sentido durante aquel proceso. Y aunque estamos conscientes de la importancia de la comprensión de aquellos acontecimientos, al mismo tiempo sabemos la necesidad de conocer sus dificultades, por la complejidad que poseían. En este proceso de comprensión es importante hacer algunas puntualizaciones. La primera: el sujeto de la conquista no era un sujeto racional. Como ya lo dijimos, no fue el *ego cogito* cartesiano. Este fue antecedido por el *ego conquiro*, que se aproxima más a un tipo de sujeto constituido por la carencia de estabilidad emocional y material. Se trata de un sujeto que, como Pizarro, niega su historia de carencias afectivas y materiales y se anega en la búsqueda de riqueza y poder, reproduciendo prácticas de destrucción y saqueo. Por estas características, la imposición de la violencia hacia el Otro es el único modo a partir del cual se puede legitimar como conquistador.

Una segunda puntualización nos lleva a reconocer que no sabemos qué tipo de sujeto o sujetos formaban parte de las poblaciones locales en el momento de la conquista. Sin embargo, un intento de reconstrucción hipotética de los sujetos locales en el momento posterior a ella puede proporcionarnos algunas pistas para comprender mejor los rasgos de base del proceso de cons-

titución y continuidad de la subjetividad colonial. Entonces, veamos cómo se configura el escenario en el que se van aplicando las estrategias de la dominación colonial, que los conquistadores despliegan de manera diferenciada, en función del tipo de población.

Para el caso de las personas que eran parte de la familia del Inka o que guardaban un linaje relacionado con las aristocracias locales, como primera estrategia, establecieron un trato especial. Siempre partiendo del hecho fundador del momento colonial: que los españoles y sus dioses fueron los vencedores y los habitantes del Tawantinsuyu y sus dioses fueron los vencidos. Aquel trato incluía la exoneración de impuestos y el reconocimiento del Inka como soberano de aquellas tierras, mientras no contradijera lo dispuesto por la Corona en España. Sin embargo, es importante aclarar que este proceso fue bastante tortuoso para los conquistados, porque durante varios años, en algunas regiones, aquella idea de sentirse derrotados todavía no se había consolidado, y por ello se dieron una serie de guerras locales contra los españoles. Una segunda estrategia fue aplicada en aquella población que manejaba los saberes locales, los *amautas* y los sabios de los diferentes pueblos que componían el Tawantinsuyu, aquellos a los que los españoles denominaron hechiceros y brujos. En este caso se les obligó a convertirse al cristianismo. Esto significaba dejar de realizar aquellas prácticas nombradas desde el sujeto colonial con el nombre de idolatrías, someterse al bautizo e iniciar un proceso de práctica de los rituales católicos. En caso de no cumplir estas instrucciones, se los castigaba en público y en algunos casos existió la pena de cárcel. La tercera estrategia fue utilizada con las nuevas generaciones. Aquellos niños y adolescentes hijos de los nobles y de los *amautas* eran recogidos y llevados a escuelas e internados, donde eran instruidos en el conocimiento religioso de los conquistadores. Así, las bases ideológicas de las formas de vida local fueron desarraigadas o, como rezaba la política de aquella época, las idolatrías fueron extirpadas.

Finalmente, contra la población que no gozaba de los privilegios mencionados anteriormente, como cuarta estrategia, se usó la violencia directa, el trato esclavizador, y aunque ya eran conscientes de sus roles y de su estatus, en este nuevo régimen la incertidumbre de su existencia como sujetos sin alma consolidó el sentido de la subjetividad colonial. Esta será constituida a partir de relaciones de dominación entre las que se establecerán dos tipos de sujetos complementarios. Un sujeto dominador, el *ego conquiro*, y un sujeto dominado y sumiso, adiestrado para acatar órdenes, que se moverá en el sentido del poder establecido.

Estas cuatro estrategias diferenciadas tenían un mismo hilo conductor en la reproducción de las relaciones y a partir de él se estableció la referencia

de superioridad e inferioridad. Para esto, el punto de partida fue la relación entre victoria y derrota. Los dioses de los conquistadores habían sido establecidos como los superiores luego de haber derrotado a los locales y, con la misma lógica, el ejército y los señores de la conquista fueron también considerados superiores con relación al Inka, su séquito y su ejército. Poco a poco esta estructura lineal y ascendente reproducida en las relaciones cotidianas se irá imponiendo sobre las anteriores, del mismo modo como la visión del tiempo lineal se irá imponiendo sobre un modo cíclico de concepción del tiempo. Como resultado de dicha lógica lineal, plebeyos españoles buscarán ascenso esposando a mujeres de nobleza indígena, lo mismo que segmentos de la población indígena buscarán su blanqueamiento al consolidar uniones con población española. Esto complejizará más la estructura de relaciones, porque las diferenciaciones, que en un inicio comprendían a indios y españoles, posteriormente tomaron en cuenta a mestizos y criollos. Sin embargo, esto no alteró la estructura lineal impuesta y asimilada en las representaciones sociales de la población, hasta nuestros días.

Se fue consolidando una subjetividad colonial dominante que tenía al *ego conquiro* como el *ser* dominador y a los indígenas sometidos como *no-ser* dominado. Así se fue estableciendo el nuevo modo de *ser*, el del dominado, en un sujeto utilizado en las labores más duras, pero al mismo tiempo negado e invisibilizado y vaciado de los contenidos que lo constituían como sujeto en aquel tiempo. Aquella infravaloración también contribuyó a generar una gran incertidumbre en relación con sus creencias, sus valores y sus referentes de poder y su jerarquía, y nuevos parámetros de referencia para las representaciones empezarán a cobrar importancia. Uno de ellos es la raza y el otro la noción de riqueza, referida inicialmente a la posesión de metales preciosos. Todo esto contribuyó a que se constituyera un modo de existencia enajenado, sumiso, dominado, como base de la explotación y el saqueo impuesto por las relaciones de dominación.

Claramente, el proceso colonial desplegó posibilidades distintas de existencia para conquistadores y conquistados, y también fueron diferentes los espacios de desarrollo de aquellas posibilidades. En función de las posibilidades de existencia, cada uno de los sujetos desplegó sus capacidades de construcción de sentido. En este proceso complejo, la mayor parte de la población indígena tenía bastantes limitaciones de despliegue. Sin embargo, dentro de aquella complejidad podemos delinear algunas posibilidades de sentido entre aquellas mencionadas también en las distintas crónicas.

La población que hacía parte de la nobleza inka, con algunas excepciones, fue fácilmente cooptada por la Corona española y su proyecto. La posibilidad de gozar de ciertos privilegios al mismo tiempo otorgaba ciertas

comodidades que muchos aceptaron, a pesar de ser asimilados por la forma de vida y los referentes de verdad de los conquistadores. En cuanto a la capacidad de construcción de sentido, este segmento de la población, aunque tenía ciertas libertades, quedaba dependiente de las representaciones de los españoles. Este mismo itinerario, con ciertas diferencias, sería el de las nuevas generaciones reclutadas en internados y escuelas en Lima y otras ciudades.

La situación fue distinta para la población de menor estatus, aquella que no gozaba de privilegios. En este caso, no existían espacios que hicieran posible la existencia y las opciones de despliegue de sus capacidades de construcción de sentido para sus vidas eran casi nulas, porque en frente tenían un sistema de control colonial basado en la violencia que les impedía cualquier asomo de existencia empoderada. Además, los sistemas de control colonial habían penetrado las jerarquías en las que esta población desfavorecida tenía mayor confianza: sus propios caciques y apoderados.

Pero, ¿qué estaba pasando con aquellas excepciones mencionadas en líneas anteriores? No todos los descendientes de Huayna Capac bajaron los brazos en el proceso posterior a la derrota de Atawallpa. Al contrario, algunos iniciaron una serie de sublevaciones que duraron varios años. Si bien estos procesos de insurgencia consistieron en acciones guerreras, también se desarrollaron otros movimientos de insurgencia que tendrían la dimensión de las creencias como su campo de acción.

La crisis material y espiritual en que las poblaciones conquistadas se habían visto sumergidas, a consecuencia del proceso colonial, tuvo como uno de los mayores efectos la muerte de miles de personas, en algunos casos, por la agresión violenta de la guerra y, en otros, por las diferentes epidemias llegadas de ultramar, para las cuales la población local no tenía los anticuerpos necesarios con que resistirlas. En algunas ocasiones lo que ahora se considera un simple resfrío se volvía mortal, de hecho, enfermedades como la viruela acabaron con la población en diferentes lugares. Incluso se cree que Wayna Capac, el padre de Huascar y Atawallpa, murió por causa de dicha enfermedad.

Tales circunstancias e incertidumbre habían generado el despliegue de prácticas rituales que, poco a poco, se iban transformando. Se trataba de ceremonias que respondían a un momento crítico en el que ni siquiera los espacios ceremoniales eran lo que habían sido, porque las antiguas *waq'as* ya no estaban en los espacios en los que permanecían antes de la llegada de los conquistadores, que las habían saqueado. Por esta razón, las prácticas que invocaban a los dioses locales servían para que sus protagonistas fueran poseídos por aquella deidad y así, a través de la mediación de algunas personas, aquella podía curar las enfermedades. Se tiene noticia de algunas ceremonias de curación que se habían convertido en prácticas rituales insurgentes y en

las que los dioses andinos eran los principales protagonistas: “En 1565, cuando se descubrió el movimiento, la expectativa mesiánica había rebasado los límites del ritual de curación. Los predicadores y conversos habían elaborado un cuidadoso discurso que explicaba la relación de Cristo y España contra la que se alzaban victoriosos los Dioses Andinos y los *Taqui Ongos*, como los llaman las crónicas y otros documentos” (Millones, 2007, p. 18).

Por la complejidad de este proceso y su sentido insurgente, dejamos para más adelante su desarrollo, remarcando que hasta aquí hemos visto cómo se ha instalado una estructura de relaciones y, a partir de esta, un sentido colonial en la reproducción de la misma. Con esto también se había producido una nueva subjetividad, resultado de las relaciones complementarias entre un sujeto dominador y otro sujeto que, al convertirse en dominado, iba perdiendo sus propias posibilidades de ser sujeto, todo lo cual hemos diferenciado como un ser colonial, *ego conquiro* y un *no-ser* colonizado. Sin embargo, en este entramado complejo no solo estaban presentes dichos sentidos, como se mencionó en líneas anteriores. Cada una de las posibilidades de existencia compartidas podía consolidarse como opción de sentido; y, entre ellas, la reinención de un modo alternativo de existencia no solo era necesaria, sino que, luego de la instalación de la dominación colonial, se convertía en realidad y experiencia histórica.

Si bien la subjetividad colonial había desplegado una serie de circunstancias favorables para que la existencia del ser colonial se fuera reproduciendo y reinventando y, al mismo tiempo, aquellas circunstancias y espacios servían para enajenar y limitar a las otras posibilidades de existencia, otras circunstancias produjeron efectos que provocaron la insurgencia inesperada. Desde la transgresión y el anonimato, ciertas prácticas se fueron manifestando como posibilidades de sentido distintas y, desde estas, se empezó a reinventar un modo alternativo de existencia, para articular la posibilidad de un nuevo proyecto como posibilidad de futuro. Es este modo alternativo de existencia, que surgió de la dinámica compleja producida en los años posteriores a la conquista, el que en adelante denominaremos *re-existencia*.

CUARTO APRENDIZAJE. INSURGENCIA FESTIVA: LA RE-EXISTENCIA

Iniciamos esta parte preguntándonos si es posible y en qué condiciones uno o varios rituales pudieron convertirse también en procesos de insurgencia y cuáles tendrían que haber sido las circunstancias para que esto fuera posible. Pensamos que el *Taky Onqoy* nos da la posibilidad de contestar estas preguntas y también nos permite ilustrar con mayor detalle el camino de

re-existencia surgido en los Andes en el siglo XVI. La hipótesis que sostenemos en esta parte es que en el siglo XVI un nuevo sujeto insurgente intentó desestabilizar las relaciones impuestas por la subjetividad colonial y sus formas de dominación. De este modo, se articuló un nuevo proyecto, expresado en la necesidad de re-existencia para la producción y reproducción de la vida desde las propias referencias políticas, históricas y culturales del sujeto insurgente.

Sin embargo, como veremos más adelante, este proceso no alcanzó a instalar una pedagogía que podría denominarse de la re-existencia, como sí lo hizo el proyecto colonial con su pedagogía de la enajenación. Pero quedaron algunas representaciones y prácticas rituales que transitaron en el tiempo y que volvieron a aparecer como prácticas festivas descolonizadoras a principios del siglo XX. Aquella coyuntura histórico-política en la que uno o varios rituales se transformaban en procesos de insurgencia es la única que conocemos con aquellas características. Para que ello hubiera sucedido fue necesario que un determinado presente político, en ciertas circunstancias, activara sus contradicciones al grado de producir una crisis, lo cual casi siempre se da cuando lo nuevo resulta tan impactante que pone en crisis lo antiguo, lo clásico, lo establecido como orden dominante. Algo de esto, con un alto grado de complejidad, sucedió en los procesos que se dieron a partir de 1492 a nivel global y desde 1532 de manera específica en los Andes.

Sin embargo, una vez establecido el proyecto colonial, se fue articulando un proceso insurgente con un sentido de des-enajenación directamente ligado a su propio proceso de re-existencia, es decir, que se había manifestado la necesidad de recuperación de las posibilidades de reproducción de su vida. Este proceso, que también era nuevo y novedoso en el contexto colonial, se constituyó fundamentalmente en la recuperación de su horizonte mítico, a partir del cual recién se podía enfrentar a su contraparte europea. Por esto, para nosotros la noción de re-existencia trasciende el horizonte moderno.

Aquel sentido de des-enajenación tenía conexión con un potencial dado, contenido en los procesos rituales desde el siglo XVI, que nunca se detuvo y siempre tuvo su propia movilidad. Nuestra intención en la recuperación de estos procesos es trascender la noción de resistencia y enunciar la idea de re-existencia como un proceso constante en el *estar dándose* de la realidad. Dicho proceso, al mismo tiempo que trata de abordar la realidad de un modo distinto y hacer visible una porción de esta, también ayuda a comprender la capacidad de construcción de los sujetos, en este caso, de los sujetos de la re-existencia. Además, como plantea Zemelman, se propone “comprender el significado social de lo que representa lo construido” (2010, p. 356). Es decir que enunciar la re-existencia no es solamente un ejercicio académico, es

sobre todo una práctica política que potencia el sentido liberador de ciertas prácticas a través de la capacidad de construcción y del sentido social y comunitario de aquella construcción.

Estas ideas las desarrollamos en dos subtítulos; en el primero, se postula al *Taky Onqoy* como el acontecimiento fundador del sentido descolonizador desde la insurgencia ritual. Se trata de entender de otro modo un proceso que hasta ahora ha sido visibilizado, nombrado y comprendido desde la perspectiva colonial, aunque con diferentes matices; por ello, nuestra comprensión intenta trascender aquella interpretación colonial encubridora de lo que sucedió durante el siglo XVI con los procesos insurgentes en los Andes centrales. También se quiere hacer visible y comprensible la posibilidad insurgente de un modo de existencia negado, marginado e invisibilizado del sujeto que se orienta por la des-enajenación y se desprende de todo intento constitutivo dominador desplegado por la subjetividad colonial.

Es sabido que una insurgencia es en alto grado un movimiento que se opone a determinada estructura de poder impuesta y tiene la potencia de transformarla. No obstante, para que esto sea posible, es necesaria la existencia de un sujeto y de un proyecto. Como veremos en el segundo subtítulo, un nuevo sujeto, todavía no visibilizado por las investigaciones, fue producido en el mismo proceso en el que se erguía el *ego conquiro*: aquel que por sus características antagónicas con el régimen colonial era el sujeto insurgente. Este sujeto que produce acciones insurgentes se manifiesta en toda su magnitud en lo que se llamó *Taky Onqoy* y, con el despliegue de aquel acontecimiento, genera la posibilidad de re-existencia. Lo vamos a denominar sujeto des-centrado.

Por otra parte, es importante aclarar que la comprensión de los procesos de re-existencia, junto con la necesidad de condensarlos en una categoría, busca primero de des-encubrirlos y luego hacerlos inteligibles, hasta incorporarlos en la memoria y en nuestras representaciones actuales con un sentido descolonizador. Así mismo, se intenta superar la idea de resistencia, utilizada durante varias décadas en el siglo XX, anclada y cosificada en una idea de lo *dado* de la realidad.

EL *Taky Onqoy* COMO INSURGENCIA RITUAL

El proyecto civilizatorio y su proyección colonial llegaba a un espacio: Abya-Yala/América, junto con una idea de verdad y un modo de relacionarse con la realidad, mientras que en el Tawantinsuyu, con sus propias contradicciones, se había construido una forma de vida que respondía a otra idea de verdad distinta a la de los españoles. Ambos proyectos entraron en contradic-

ción. El conflicto inicial²² por el control y ejercicio del poder fue resuelto con la violencia y la guerra de conquista. Se trataba de una crisis radical que se manifestaba en la imposición de un modo de vida desconocido que desplega representaciones y prácticas culturales ignoradas y, en algunos casos, sin sentido para los habitantes locales. Esta coyuntura, que provocó una crisis política, fue acompañada de un conjunto de crisis que vinculaban los distintos campos de la realidad, como el de la salud, que tiene directa relación con el tema que exponemos.

Junto con los españoles llegaron también sus enfermedades, producto de su proceso civilizatorio. Para varias de ellas, como la influenza o resfrío, los organismos de los conquistadores habían producido sus propios sistemas de defensa. Sin embargo, los organismos de los habitantes locales no tenían su sistema inmune a estas enfermedades y por tal razón se afectó gravemente la salud de los habitantes del Tawantinsuyu, hasta que, uno a uno, fueron muriendo, por la carencia de anticuerpos. También llegaron otras enfermedades, como la viruela, que los cuerpos de los europeos todavía no habían encontrado modo de contrarrestar, y ello provocó miles de muertes y lo que se denominó *Taky Onqoy* (“enfermedad de la danza o el canto”). De esta manera, fue posible que los procesos rituales se convirtieran en procesos de insurgencia.

Veamos con detalle qué fue exactamente lo que sucedió. Todo el caos que significó el proceso colonial para los habitantes de las comunidades andinas en el alto Perú se expresó de manera dolorosa en la muerte de miles y miles de habitantes. Al mismo tiempo, aquel caos había puesto en crisis la relación con su sistema religioso, y no solamente por una duda racional resultado de la coyuntura o por una crisis de su conciencia con relación a sus dioses, que estaban obnubilados por la presencia de los dioses que llegaron, sino, sobre todo, por el ejercicio de la violencia como mecanismo de coerción.

Sin embargo, poco a poco se fueron retomando de modo cauteloso y estratégico anteriores prácticas rituales, y ya no se invocaba a los dioses mayores, sino, más bien, a los dioses menores, y a partir de estos se intentaba re-establecer los equilibrios por los cuales, según se creía, se podría contrarrestar las enfermedades. El hecho de recurrir a sus dioses ya era un primer paso para el re-establecimiento del equilibrio, porque por varias décadas las relaciones fueron interrumpidas violentamente, con el saqueo de sus lugares rituales por parte de los españoles. Estos, al encontrar lugares sagrados, los que eran y todavía son conocidos como *waq'as*, recogían las ofrendas y se llevaban la pie-

²² Este no fue el único conflicto. El proceso colonial produjo varios, en diferentes dimensiones. Sin embargo, el conflicto mayor fue aquel que se dio en la subjetividad de los habitantes a partir de la instalación de determinadas representaciones en sus mentes. Este es el que sigue latente hasta nuestros días, cuya superación ha motivado nuestro trabajo desde hace ya una década.

dra principal que contenía también minerales preciosos con los que se había tallado, adornado o fundido la representación de sus símbolos rituales.

Poco a poco, algunas prácticas intentaban ser recuperadas. En este proceso, fueron las prácticas rituales las que inicialmente se desplegaron para curar algunas enfermedades específicas, pero posteriormente se orientaron también a recuperar a los dioses locales, y con la idea de recuperar la completitud de la vida, se empezó a orientar, según su propia lógica, un proceso de insurgencia que estamos denominando insurgencia ritual. Así fue como un proceso ritual terminó convertido en insurgencia revirtiendo la demonización de lo ritualizado en ritualización de lo demonizado.

Para hablar de las características de aquella coyuntura es importante entender la relación de la idea de enfermedad con el *Taky Onqoy*. En este contexto, la viruela había recibido la denominación de *murú onqoy*. Se trataba de una de las plagas más feroces que había azotado a los habitantes de los Andes. Al constatar que ni sus sacerdotes, considerados representantes del Dios de los conquistadores, ni su Dios tenían la capacidad de curar aquella enfermedad que aquejaba también a españoles, poco a poco, fueron retomando sus propias prácticas rituales para revertir aquel proceso que los estaba vaciando biológica, económica y espiritualmente.

Inicialmente, se estaba intentando re-componer aquellos procesos des-compuestos por la conquista. Se trataba de restaurar un orden en el que la vida no girara en torno a la omnipotencia, pues súbitamente un Dios omnipotente había ocupado el lugar más importante en un sistema de divinidades que funcionaba con relaciones de equilibrio y reciprocidad. Pensamos que esto pudo haber producido conflictos en el sistema de representaciones construido para un sistema de relaciones con lo divino, concebido a partir de dinámicas de reciprocidad. Este sistema, si bien tenía sus propias jerarquías, concebía la vida como totalidad, en la que se transitaba entre naturaleza, como componente productor de la vida; *runakuna* (quechua) o *jaqinaka* (aymara) –las personas–, como componente de la vida producto de la naturaleza; y deidades, como componente sobrenatural de aquella totalidad, en la que cada uno aportaba con su esfuerzo para que los otros dos componentes pudieran reproducirse en su vida particular²³. Todo esto había entrado en crisis

²³ Actualmente la estructura profunda de reciprocidad y algunos de sus patrones todavía tienen presencia en algunas comunidades del altiplano boliviano. Por ejemplo, con la palabra parientes se refieren a algunas entidades que no componen el universo de los humanos: el viento, la lluvia, el granizo son parte de la familia con la que se construye la vida, y así como muchos humanos trabajan para la producción y reproducción de la vida, también sus parientes las *wak'as* –otro tipo de parientes, pero sobrenaturales– se ocupan de reproducir la vida. Ninguno es omnipotente o todopoderoso, son falibles e incompletos y se completan siempre en el ciclo recíproco de reproducción de la vida.

y había sufrido un proceso de desestructuración que, a partir de los rituales de curación, empezaba a ser re-compuesto.

Sin embargo, aquella estructura, que integraba la totalidad de vida, compuesta por naturaleza, humanidad y deidades, era activada por otro tipo de realidades, también afectadas por el proyecto colonial. La posibilidad de creer, de tener fe, de compartir la vida con parientes del mundo sobrenatural era una de ellas y había sido interrumpida, ya que la política colonial había impedido todo tipo de prácticas, lo cual había afectado también las representaciones, no permitidas porque, desde la racionalidad colonial, se las empezó a considerar como idolatrías. Por ello, se habían abandonado las propias prácticas religiosas, mientras que las nuevas que estaban adquiriendo no servían para solucionar todas las tragedias a las que se estaban enfrentando.

Este fue el contexto en el que surgió el *Taky Onqoy*. Duviols sugiere 1564 como el año probable de inicio del “movimiento andino de rebelión y reconquista, a la vez religioso y político, conocido bajo el nombre de *Taki Oncoy*, dirigido desde Vilcabamba, o Vitcos, por el Inca Titu Cusi” (2003, p. 23). Se trataba de procesos rituales para curar enfermedades que habían rebasado sus propios límites, pues, como ya fue mencionado:

La idea de enfermedad había sido utilizada para todo lo que había llegado. Y la enfermedad, entendida desde sus representaciones, había penetrado a las entrañas de la tierra y había “podrido” todo, desde la naturaleza misma de la tierra, pasando por la vitalidad del mundo sobrenatural y contaminando los cuerpos y las mentes de la comunidad humana en su totalidad. Pero el sentido de daño de la enfermedad puede también ser entendida como vaciamiento. Esta idea de vaciamiento, de saqueo, se aproxima con bastante claridad a la característica fundamental del estado colonial. (Romero, 2015, p. 134)

Así fue surgiendo un proceso de insurgencia en torno al cual se articularía un proyecto regional para enfrentar el *ego conquiro*. Este proyecto, articulado por la idea cohesionadora de re-existencia, a la que nos referiremos en el siguiente subtítulo, recuperó, por una parte, las relaciones que existían entre pueblos con diferencias culturales locales, que construyeron un modo de co-existencia muy cercano a lo que actualmente se denomina interculturalidad. Por otra, pudo re-articular los asentamientos discontinuos²⁴,

²⁴ Este tema puede ser ampliado en Condarco y Murra (1987); Condarco (1970) y Murra (1975). Condarco y Murra de manera paralela, pero cada uno por su cuenta, establecieron el manejo vertical de los diferentes pisos ecológicos en los Andes. El primero como “ecosistema andino”, el segundo como “control vertical”. Esta idea de tránsito entre los diferentes pisos ecológicos, práctica que lograría el abastecimiento necesario para el despliegue de los procesos de producción y reproducción de la vida, se complementa con la idea de archipiélago, propuesta por Murra, que servía para la alternancia de lugares y era un modo de concebir el espacio discontinuo.

los denominados archipiélagos (Murra, 1975), que ocupaban diferentes pisos ecológicos y entraron en crisis con la conquista. Además, se habían producido algunas prácticas que intentaban recomponer los referentes simbólicos dominantes, presentes durante el proceso colonial. Como ya se dijo, en su lucha los dioses regionales menores habían reemplazado al Dios católico y al Sol. Con ello se estaba recuperando un modo novedoso, un entramado simbólico a partir del cual se pudo proyectar la idea de liberación, en este caso, como descolonización. Este primer proceso había servido para consolidar el proyecto y respondía a la racionalidad de la época, mientras que los objetivos se iban aclarando a partir de las propias acciones transformadoras de su presente. La enfermedad traída por el conquistador era una enfermedad de la vida, entendida como totalidad. Ella había sido afectada por la anulación, saqueo y abandono de sus dioses, así que en el momento de re-articular y re-componer las relaciones con las divinidades locales se habían apropiado de la idea de liberación, pero como re-existencia que se iniciaba con la posibilidad de derrotar a los dioses de los conquistadores: “Entre las divinidades andinas que iniciaban el combate no se encontraba ninguna de origen cuzqueño o adoptada como culto estatal por el Tahuantinsuyu. Casi todas eran huacas locales [...]. De las sesenta mencionadas en las informaciones, tan solo dos –las que ejercían la función directora del movimiento–: Titicaca y Pachacámac, tenían un carácter panandino” (De la Torre, 2004, p. 88).

Por otra parte, eran varios los pueblos que estaban produciendo procesos antagónicos a la estructura colonial, si bien la región de Huamanga era uno de los centros, las características de territorialidad discontinua, como se dijo, fueron produciendo su propio efecto. En aquella región se menciona la participación de soras, lucanas, andamarcas, entre otros grupos²⁵, y entre todos ellos se estaba construyendo aquella re-existencia como práctica intercultural que partía del despojo de sus *wak'as* y se orientaba hacia su recuperación.

Sin embargo, el saqueo de los lugares sagrados y la posterior construcción de templos católicos en aquellos lugares contribuyeron a cambiar las prácticas rituales. Así, los cuerpos de los indios se fueron convirtiendo en el único lugar que podía facilitar la presencia de las deidades locales. Se dice que “no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban en los indios, y los hacían ya hablar; y que tuvieran sus casas barridas y aderezadas, para que si alguna de las huacas quisiese posar en ella” (Molina, 1943, p. 80; citado en Millones, 2007, p. 23).

²⁵ Como se sabe, los sora tenían su territorio en las cercanías de la Serranía Sagrada de los Urus.

La creencia en seres sobrenaturales siempre estuvo presente en los Andes, pero la inclusión de nuevos seres sobrenaturales –incluso con características nuevas respecto de las de los incas, primero, y de los cultos cristianos, después, en un horizonte religioso producido por la cosmovisión de los pueblos de los Andes– no se podría calificar como una nueva religión. Millones hace referencia a cierta percepción del cristianismo en la población andina y por esto plantea el surgimiento de una nueva religión. “En todo caso, el movimiento dejó secuelas que prueban la percepción del cristianismo en la población aborígen. La nueva religión se integra en la medida que constituye un factor que [les] permite mirarse a sí mismos como etnias con identidades diferentes a la que les había provisto el Tahuantinsuyu” (2007, p. 35).

En relación con los procesos religiosos, pensamos que lo que produjo el *Taky Onqoy* fue una movilidad simbólica con nuevos elementos: en un caso, cristianos, y en otro, andinos. Por ello, se fueron dando alianzas entre dioses menores locales y así fueron apareciendo prácticas rituales que tenían un modo particular de expresar la presencia de las divinidades. Se trataba del uso de los cuerpos de los líderes espirituales por aquellos seres sobrenaturales. Este componente marcaba, en gran parte, las diferencias. Pero, además de la posesión de algún amauta o sabio como mediador, la danza desenfrenada, en algunos casos hasta la muerte o hasta el desgaste extremo, se fue difundiendo de comunidad en comunidad. Aquí no hay que olvidar que ninguna danza es ejecutada sin sonidos, los cuales, armonizados con los movimientos de la danza, conforman la música. Entonces, danza, música y ritual producían éxtasis festivo desenfrenado que desembocaba en la llegada de una deidad que utilizaba como medio a una persona, y así, a partir de estos procesos, se fue urdiendo el horizonte de liberación al que terminó convocando el *Taky Onqoy*.

Pero todo aquello no solo pasó en Huamanga, actual territorio del Perú. Aquellas prácticas se manifestaron también en territorio boliviano. Un documento titulado “De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II” (1588), publicado en el año 1998 por María del Carmen Martín Rubio, Juan Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz, recupera un manuscrito que Bartolomé Álvarez, como doctrinero de Aullagas en el obispado de Charcas, redactó entre 1587 y 1588. Aquel documento da nuevos datos para entender la real magnitud del *Taky Onqoy*:

... podemos considerar que el Talausú y el Taqui Oncoy son dos versiones, la una altoperuana (boliviana según la geopolítica actual) y la otra peruana, de un solo movimiento. Sin duda, debieron existir algunas variaciones menores entre las dos tradiciones. Cristóbal de Molina, por ejemplo, afirmaba que “ubo diversas maneras de apostasias en

diversas provincias” [...]. Es más, la documentación peruana evocaba ramificaciones directas con la actual Bolivia. El mismo Cristóbal de Molina indicaba que “las ciudades de Chuquisaca [actual Sucre], La Paz, Cuzco, Huamanga y aun Lima y Arequipa” [...] estaban afectadas por la apostasía del Taqui Oncoy. Sin embargo, nunca se había tomado en serio esta información, porque ningún documento permitía ratificarla. Las indicaciones que acabamos de citar demuestran la afinidad del Talausú con el Taqui Oncoy y confirman la versión de Molina, a la vez que afianzan la credibilidad de Álvarez. Sin embargo, otras observaciones son necesarias. (Roy, 2010, p. 21)

Entonces, tomando en cuenta lo anterior, es difícil aceptar algunas críticas a propósito de las características regionales del movimiento insurgente²⁶. El descubrimiento del manuscrito citado muestra que el proceso insurgente estuvo también en poblaciones aymaras, las cuales realizaban el *Talausú*, lo que muestra la equivalencia entre este y el *Taky Onqoy*. Además se mencionan lugares ubicados actualmente en los departamentos de Potosí, Sucre y Oruro. Se habla de *lupacas* antes de 1581; de la región de Sabaya de septiembre de 1581 a septiembre de 1582 y de Aullagas de 1586 a 1592. Se deduce, al mismo tiempo, que Álvarez manejaba la información del *Taky Onqoy* extraída de las confesiones de los indios de aquellas poblaciones (Roy, 2010).

... llaman a este ejercicio en lengua aimará talausú y en lengua del Cuzco taquiongo, que quiere decir “canto enfermo”. Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios, [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos, el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [en público, ostensiblemente] porque

²⁶ El *Taky Onqoy* ha sido resultado de una serie de investigaciones que no coinciden, necesariamente, entre ellas y por ello el debate académico continúa con posiciones enfrentadas. “Por tratarse de una de las primeras manifestaciones de oposición indígena al poder colonial, el Taqui Oncoy, en la actualidad, conlleva una importante carga ideológica. Su interpretación constituyó una etapa importante en la oposición de dos corrientes historiográficas que discrepan sobre la manera de pensar la reacción indígena frente a la conquista: por un lado, aquella que concibe al Taqui Oncoy como prueba contundente de la resistencia indígena y, por el otro, aquella otra que lo considera como un conflicto local sin mayor trascendencia. Este esquema binario, además de hacer del Taqui Oncoy un clásico de la historiografía colonial, dificultó su comprensión, impidiendo que se diera cuenta de su complejidad. De hecho, el Taqui Oncoy plantea serios problemas de interpretación. Resolverlos supondrá romper con los esquemas” (Roy, 2010, p. 10). Roy también señala que en las décadas del sesenta y setenta hubo una serie de publicaciones en las que, a partir de la puesta a luz de tal acontecimiento por Luis Millones (1964, 1965) primero y posteriormente por Pierre Duviols (1971) y Nathan Wachtel (1976), entre otros, se dotó a aquel acontecimiento de la característica de movimiento regional conectado con las sublevaciones inkas de *Vilcabamba*. Sin embargo, no todo había quedado claro. En los años noventa surgieron enfoques críticos de los anteriores. Así, Ramos (1992), Urbano (2010), Varón Gabai (1990) y Estenssoro Fuchs (1992) no aceptaron la dimensión de aquel acontecimiento y afirmaron que el mismo era una construcción intelectual y más bien se trataba de sucesos históricos insignificantes o, en su caso, inexistentes. Sin embargo, en los últimos años han aparecido elementos que demuestran lo contrario (Roy, 2010).

en lo secreto se hace, como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado. (Álvarez [1998, p. 126]; citado en Roy, 2010, p. 20)

Álvarez desarrolla una detallada descripción de aquella ceremonia, en la que se realizaba la evocación de un canto y un baile. Estos eran ejecutados durante varios días, incluyendo las noches, sin descansar en ningún momento. En todo este proceso se realizaba el uso ritual de coca y alcohol. Otro dato mencionado es que la permanencia en la danza por mayor cantidad de tiempo influía en el prestigio del danzante y, a veces, la danza era hasta la muerte (Roy, 2010). Por lo visto hasta aquí, la idea de enfermedad, referida al *Taky Onqoy*, tenía significados distintos. En la lógica del colonizador-colonizado, su connotación estaba relacionada con la idea de prácticas idolátricas, la misma que afectaba el proceso de cristianización que se quería imponer; mientras que la enfermedad, entendida como vaciamiento, fue la interpretación de aquellos que postulaban a la re-existencia como proyecto posible. En el primer caso, el referido al uso de la idea de prácticas idolátricas, se trataba de una estrategia política utilizada por los españoles mucho antes de su llegada a Abya-Yala/América en los procesos de cristianización de prácticas religiosas de otros pueblos, recuperados del dominio de los árabes. El significado de fondo en esta práctica era la demonización, que fue una estrategia utilizada por mucho tiempo, hasta internalizar la idea de diablos y demonios como componentes fijos en los sistemas de representación de los habitantes de los Andes.

Para comprender cómo los curas de indios lograron introducir las imágenes del infierno cristiano en las conciencias, es necesario tener en cuenta no solamente la complejidad de su procedimiento, sino también los diversos contextos en los cuales se desplegaban las artes de la memoria de las dos partes presentes, de su capacidad de adaptación y de encuentro, de su facultad para generar imágenes nuevas y considerar que ahí existe una serie de procesos creativos y evolutivos de una complejidad infinita. (Bouysse-Cassagne, 2004, p. 53)

Como se dice en la cita, la demonización fue un proceso de alta complejidad que dialogaba entre sistemas de representación, lo que no se dice es que aquellos sistemas fueron sometidos al sistema de jerarquías vigente desde la hegemonía del patrón de poder dominante, en este caso, el colonial, y así la representación de lo demonizado fue teniendo cada vez mayor vigencia. De este modo, el ejercicio político de dominación colonial instrumentalizó la idea de demonio o anticristo mucho antes de 1492 en Europa y, como todavía sucede, actualmente el diablo, satanás o el anticristo son utilizados políticamente para anular al oponente (por ejemplo, actualmente entre líderes políticos antagonicos se nombran como demonios para descalificarlos).

Si en el siglo VIII el Beato de Liebana afirmaba que el rey vándalo Genséric, azote de la cristiandad, era el Anticristo, más tarde en el siglo XV (1496) los judíos y sus errores fueron estigmatizados en el libro de Martines Dampiés titulado *El libro del Anticristo con la Epístola de Rabbi Samuelis contra Juaeorum errores*. A lo largo de la cruenta lucha entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII, el Anticristo permitió a los unos representarse por Luther y a los otros por el Papa. (Caro Baroja, 1995, p. 345; citado en Bouysse-Cassagne, 2004, p. 54)

Sin embargo, así como la demonización fue una estrategia de dominación colonial, los procesos de insurgencia instrumentalizaron aquellos seres sobrenaturales para resignificar los propios. El proceso paralelo generado desde el nuevo sujeto insurgente consistió en recomponer la imagen de las deidades del subsuelo de acuerdo con la representación exterior de los demonios europeos. Por ejemplo, el *Supay* –todavía mencionado y representado en las danzas de la dinámica festiva de Oruro– pasó de ser concebido originalmente como el espíritu del muerto (Taylor, 1980) a representar una versión andina del demonio. Esto nos da una pista para pensar que los muertos y algunos seres sobrenaturales que habitan el mundo de abajo, el *manqha pacha* de la cosmovisión aymara, pueden tener roles parecidos en el proceso de producción y reproducción de la totalidad de la vida en los Andes.

Como vemos, dicha estrategia política desplegó una serie de modificaciones en las representaciones, las mismas que actualmente son interpretadas sin tomar en cuenta los procesos mencionados. En aquellos años, ni siquiera los españoles pensaban, creían o sentían que su Dios todopoderoso permanecía triunfante luego de la conquista. Cristóbal de Molina expresa que “las guacas avían hecho de los indios y a esta tierra a los mantenimientos que de antes tenían los indios, y así quitaban a Nuestro Señor su omnipotencia” (1989; citado en De la Torre, 2004, p. 87). Se nota la incertidumbre en ambos frentes y también se hace evidente la lucha por la hegemonía de alguno de los proyectos en disputa.

Por su parte, Albornoz expresa que “porque las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos [...] e que si querían los indios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda la salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni vistiesen cosas de Castilla” (1577, f. 5r; citado en De la Torre, 2004, p. 87). En este caso se está haciendo alusión al momento en el que la re-existencia se está manifestando con sus propias estrategias locales.

La potencia de aquel proceso y su poder de convencimiento no solo llegaba a los indígenas, pues algunos cronistas muestran también su asombro al respecto. Polo de Ondegardo afirmaba: “y si no adoraban las dichas guacas

y hacían las dichas ceremonias y sacrificios que les predicaban se morirían, ya andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba, y otros tomarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y se despeñarían desatinados” (1917 [1570], f. 43v; citado en De la Torre, 2004, pp. 87-88).

Si los españoles eran susceptibles a este proceso, los protagonistas de aquella insurgencia sentían cada vez más mayor seguridad de lograr la consolidación de su proyecto, y así el *Taky Onqoy*, poco a poco, era menos un ritual de cura y más un proceso de insurgencia ritual. En este sentido, había rebasado por completo los límites de un simple ritual de curación:

Lo importante es que en 1565, cuando se descubrió el movimiento, la expectativa mesiánica había rebasado los límites del ritual de curación. Los predicadores y conversos habían elaborado un cuidadoso discurso que explicaba la relación de Cristo y España contra la que se alzaban victoriosos los Dioses Andinos y los Taqui Ongos, como los llaman las crónicas y otros documentos. (Millones, 2007, p. 18)

De este modo, aquella insurgencia –que tenía como centro generador y cohesionador determinadas prácticas rituales, porque desde estas se habían producido aquel proyecto, primero, y sus acciones, luego– había servido para producir, al mismo tiempo, una nueva idea de existencia liberadora y transformadora que se consolidaba en un proyecto político y afirmaba las acciones de un nuevo sujeto insurgente. La evidencia de esta afirmación es recogida por De la Torre, quien cita a Albornóz respecto de un evento de 1565, en el Corregimiento de Parinacocha, en que se hicieron presentes unos nativos y expresaron un mensaje, que asombró a los que lo escucharon:

Todas las huacas (divinidades), que los españoles destruyeron durante la Conquista. “avían resucitado” [...] y, agrupadas en torno a dos huacas principales –la de Pachacamac y la de Títicaca–, se aprestaban a “dar batalla a Dios nuestro señor al que trayan ya de vencida” [...]. El combate supondría la desaparición de los españoles y de los nativos que hubiesen abandonado la antigua religión, que morían por enfermedades provocadas por las huacas. La batalla próxima era presentada como un revancha definitiva: “quel Marqués Piçarro quando dentro en Caxamalca e venció a los indios sujetó este reyno avía sido porque Dios entonces avía vencido a las guacas e pero que agora todas avían resucitado para dalle batalla y vencelle”. (De la Torre, 2005, p. 85)

El mensaje de este nuevo sujeto productor de la insurgencia ritual estaba siendo expresado y el contenido de aquel mensaje había sido comprendido por los españoles. Se trataba de un rechazo radical a la religión impuesta por los conquistadores, con el que también se manifestaba su rechazo a la polí-

tica colonial. Con todo esto, sujeto, proyecto y horizonte de sentido habían logrado articular un movimiento orientado por un horizonte de liberación descolonizador. Y, como vimos, esto no solo estaba sucediendo en Huamanga, actual territorio peruano; también se estaba dando en el altiplano boliviano, entre La Paz, Potosí y Oruro.

El proyecto y el horizonte de sentido permitían perturbar un proceso, pero, sobre todo, posibilitaban una nueva dirección, un nuevo sentido. El sentido colonial empezaba a desviarse y se orientaba a uno nuevo: el de la descolonización. Toda la estrategia colonial de negación de las representaciones locales y de los modos de existencia andinos había sido detenida, cuestionada y reorientada mediante la negación de la negación. Esta era la principal estrategia de la insurgencia ritual y este fue el primer momento de manifestación de la exterioridad, porque desde el interior no se puede negar la totalidad misma. La totalidad, en su comportamiento excluyente, se había cerrado sobre sí misma, negando al Otro, y este, por aquella negación, había quedado marginado en la exterioridad; entonces, desde esta exterioridad negada sí se podía desarrollar la negación de la negación, y esto, exactamente, fue aquel proyecto articulado por el *Taky Onqoy* como insurgencia ritual. Enrique Dussel en su *Pedagógica* menciona que la liberación cultural, como acción de enorme riqueza innovadora, como construcción de lo nuevo y al mismo tiempo como destrucción de lo impuesto, “debe negar la negación que se había producido por la pedagogía de la dominación en el niño, joven, pueblo” (1974, p. 101).

Como ya dijimos, la negación de la negación se instala en el siglo XVI con el *Taki Onqoy*, que es violentamente reprimido por el *ego conquiro* y su proyecto dominador, hasta que poco a poco se va refugiando en los recónditos espacios de las comunidades más alejadas de los centros urbanos, en su latencia cíclica, en los márgenes, donde es casi inexistente para las élites y las poblaciones urbanas. Así, aguardará por próximas coyunturas para ser des-encubierto y desplegar su insurgencia. Sin embargo, el proceso de des-encubrimiento, para hacerse factible, debía estar situado políticamente en la exterioridad. Esto significaba conocer y ser parte del proceso de encubrimiento y conocer y hacerse parte de la necesidad de des-encubrimiento; es así como se puede dar cuenta de las limitaciones de la ontología moderna occidental, para comprender otros horizontes de sentido, y de la necesidad de tránsito hacia otras posibilidades de pensar el presente. Para ello es fundamental la producción de itinerarios trans-ontológicos, como posibilidad de pensamiento crítico descolonizador.

Esto significa que hacerse parte de la exterioridad implica ubicarse en un lugar del pensamiento crítico que permita estar atento a lo nuevo y que trascienda el pensamiento tradicional. Bautista (2013) se refiere a esto como

crítica trans-ontológica²⁷, lugar crítico desde el cual pudimos desarrollar una comprensión distinta de lo que fue el *Taky Onqoy* y de sus consecuencias, como posibilidad insurgente.

Para terminar esta parte nos parece importante enunciar las consecuencias referidas a la forma en la que se estableció un modo colonial de relación con los procesos festivos rituales, de los que el más representativo en los Andes, por su importancia política, fue el *Taky Onqoy*. Además de enunciar estas consecuencias, nos parece también fundamental relacionarlas con el momento histórico-político que se fue imponiendo a partir del patrón global de poder colonial dominante. Como se ha dado a entender a lo largo, la insurgencia ritual surge como práctica de liberación en una coyuntura de conflicto entre dos proyectos políticos orientados por distintos horizontes civilizatorios.

Fue esta circunstancia la que generó una primera consecuencia, ya que estaba acorde al modo en el que los operadores del proyecto colonial se relacionaban con esta coyuntura política. Como se explicó en líneas anteriores, la negación, ya sea como invisibilización o como enajenación, fue la parte visible de aquella consecuencia, mientras que la parte trascendental y poco visible fue la demonización. Este proceso, desplegado durante casi tres siglos, logró la transformación del sistema de representaciones y prácticas en las comunidades y centros urbanos de los Andes en general y de Bolivia en particular.

Además, el proceso de Extirpación de Idolatrías, como mecanismo, instaló una serie de dispositivos de los que, por su importancia, resaltamos en líneas anteriores la demonización, ya que gracias a esta se instalaron también una serie de prácticas que continuaron en los siguientes siglos y no desaparecieron por completo, hasta que, con los procesos políticos futuros y la llegada de la República, como veremos más adelante, la demonización entra en un proceso de reciclaje, para convertirse en *folklorización*.

SUJETO DES-CENTRADO Y POSIBILIDAD INSURGENTE

La imposición colonial, como ya se dijo, logró instalar una subjetividad que produjo relaciones complementarias entre un sujeto dominador y otro que se convirtió en dominado. Sin embargo, como vimos, existían otras posibilidades de sujeto presentes en aquel tiempo y las crónicas ponen en evidencia a uno en particular. Se trata de aquel sujeto que se resistió al proceso

²⁷ Juan José Bautista aclara que “esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, crítica, o sea, pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero, desde más allá de ella. Esta posición ya no toma a la modernidad como su fundamento, por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad” (2013, p. 89).

colonial durante los primeros años de conquista, que nombramos como sujeto des-centrado, que fue el que posibilitó la insurgencia durante las primeras décadas de la conquista. Aquí me parece importante precisar a qué nos estamos refiriendo cuando nombramos a un sujeto des-centrado, en este caso, con un sentido insurgente. Para esto, inicialmente, aclaramos nuestra concepción de sujeto y luego explicamos qué estamos entendiendo por des-centrado o descentramiento.

La idea de sujeto tiene que ver con una determinada voluntad colectiva, cohesionada, que además tiene la potencialidad de producir movimiento en la realidad, con un sentido particular y en una dirección específica, aquella que hace a un proyecto específico de futuro. Como hemos mostrado, el sujeto colonial, el *ego conquiro*, fue el que produjo el movimiento en el sentido del proyecto colonial. Esto último, la importancia de un proyecto, es algo central en la constitución de un determinado sujeto, porque:

Es gracias a los proyectos que el sujeto establece una relación con la realidad, que se apoya en su capacidad de transformar esa realidad en contenido de una voluntad social, la cual, a su vez, podrá determinar la dirección de los procesos sociales. Así, hechos potenciales podrán ser predeterminados gracias a la acción de una voluntad social particular. En este contexto, la apropiación del presente deviene un modo de construir el futuro y, a la inversa, un proyecto de futuro, protagonizado por un sujeto, se transforma en un modo de apropiación del presente. En realidad, el sujeto será realmente activo sólo si es capaz de distinguir lo viable de lo puramente deseable, es decir, si su acción se inscribe en una concepción del futuro como horizonte de acciones posibles. (Zemelman, 2011, p. 38)

En líneas anteriores dimos cuenta del modo como los hechos de la conquista, como hechos potenciales, fueron determinados por la acción y por la voluntad de un sujeto particular, el *ego conquiro*, y al mismo tiempo fueron determinantes para su constitución. Este fue quien se apropió de aquel presente que ahora se nos aparece como pasado, como hechos sucedidos en el siglo XVI todavía no revelados en su real magnitud, en una apropiación que dio la posibilidad de construir aquel futuro que se nos aparece actualmente como nuestro presente, en el que la mentalidad colonial es la que predomina.

Aquel sujeto cambió la dirección, cambió el sentido de las relaciones con la realidad y así, se transformó la política y con esta las relaciones de poder y el modo de administrarlas. Sin embargo, como toda transformación, generó resistencias, que fueron variadas y localizadas en distintas regiones. Una de ellas fue la insurgencia del *Taky Onqoy*. Por ello desarrollamos este proceso en el anterior subtítulo.

Por la especificidad de esta investigación, nos ocupamos de relacionar aquel proceso de resistencia, probablemente uno de los más importantes de aquella época, localizados en el alto Perú. Este, así como el proceso colonial, fue el resultado de un proyecto articulado como consecuencia de la conquista y tuvo la posibilidad de producir un sujeto distinto al *ego conquiro*, aquel que desde ahora estamos denominando sujeto descentrado, por su intento de reproducir acciones, prácticas y representaciones que fueron parte de un proyecto también distinto al proyecto colonial.

Ahora hay que hacer un ejercicio hipotético que nos permita pensar y al mismo tiempo deducir algunos elementos de la constitución de un sujeto que se des-centró del poder colonial y produjo un movimiento distinto al que estaba instalando la subjetividad colonial, a partir de la relación recíproca entre el dominador colonial y el dominado colonizado. Esto implica recoger algunas interpretaciones sobre el momento posterior a la derrota de Atawallpa y los sentidos predominantes en aquellos hechos.

Se sabe que las interpretaciones de la posconquista estuvieron influenciadas por una visión maniquea de la historia “que ha marcado nuestra manera de juzgar a los actores, particularmente de la élite inca [...]. La mayoría de ellos clasifican a los indios según su actuación como ‘colaboracionistas’ o ‘rebeldes’” (Medinaceli, 2006, p. 242). Interpretaciones que han encubierto dicha posibilidad e impiden abrirse a otros sentidos posibles y a otros movimientos de la realidad, los cuales escapan al sentido colonial de dominadores y dominados y producen movimientos alternativos y novedosos. Mientras que algunas interpretaciones sobre el proceso de conquista –como la que plantea que se desplegó la posibilidad de una diarquía alternada y estratégicamente manejada hacia su adversario encubridor, cínico y violento, el *ego conquiro*– facilitan la comprensión de un sujeto que intenta descentrarse del poder colonial y producir su propio movimiento. Se trata de una interpretación a partir de una historia particular entre los hermanos Paullu Tupa Inca y Manco Inca, hijos de Huayna Capac.

Medinaceli (2006) plantea la posibilidad de una diarquía de ambos personajes, que se habrían complementado de modo que uno asumió el rol de insurrecto, rebelde y el otro el de negociador. Se trataba de una estrategia política existente antes de la conquista, seguramente relacionada con ciertas estructuras profundas arraigadas en las cosmovisiones de los pueblos andinos, en la que uno de los incas es *auca* y el otro es *yachaj*. Wayna Capac era recordado como un inca negociador, un *yachaj*, mientras que Tupa Yupanqui era quien usaba la fuerza y la coerción, un *auca* (Medinaceli, 2006). Pero, en este caso, para quechuas y aymaras se trataba de un tiempo ajeno, extraño, que invadía, junto a prácticas políticas también extrañas, ajenas y, sobre todo, dis-

tintas, que se estaban apoderando del espacio del Tawantinsuyu y del Qollasuyu. Entonces, es probable que las estrategias para recuperar el tiempo y el espacio perdido hayan tomado en cuenta prácticas y razonamientos locales. Estas dudas y esta búsqueda, orientadas por otros objetivos y con diferentes finalidades, no son solo nuestras. Desde el siglo anterior están rondando estas ideas en los trabajos de varios investigadores:

Nos preguntamos si es posible que en verdad estuvieran actuando dos Incas de manera simultánea en tiempos de conquista. Son conocidas las propuestas de Zuidema en varios trabajos de distintos años y Duviols (1979) sobre la diarquía incaica y la de Pärssinen sobre Incas de los suyus (2003), pero no se planteó la posibilidad de que estuviera en vigencia en pleno periodo colonial, aunque fuera un hecho a todas luces visible pues se pensó que el Tawantinsuyu ya no funcionaba. Paullu en el Cusco y Manco en Vilcabamba conformarían, por tanto, una diarquía inca en tiempos coloniales. (Medinaceli, 2006, p. 246)

Esta posibilidad evidencia algunas estrategias para contrarrestar el poder colonial, recurriendo al modo de *ser* que se había sido constituido en los Andes, en el Qollasuyu y, con mayor complejidad, en el Tawantinsuyu. El modo de *ser*, esto quiere decir, la existencia, en este caso, del sujeto descentrado, se estaba poniendo en movimiento. Se trataba de un proceso de re-composición de algo des-compuesto por el *ego conquiro* y su proyecto, re-composición que, en términos de existencia, nombramos acá como re-existencia, referida a un proceso complejo en el que un determinado sujeto se apropia de un proyecto alternativo al dominante, en su propio presente:

... la apropiación del presente deviene un modo de construir el futuro y, a la inversa, un proyecto de futuro, protagonizado por un sujeto, se transforma en un modo de apropiación del presente. En realidad, el sujeto será realmente activo sólo si es capaz de distinguir lo viable de lo puramente deseable, es decir, si su acción se inscribe en una concepción del futuro como horizonte de acciones posibles. (Zemelman, 2011, p. 38)

En este caso la diarquía, junto a otro tipo de prácticas locales, ya no era un proyecto del pasado, se había convertido más bien en un proyecto de futuro que con sus propias particularidades intentaría horadar al poder colonial. Entonces, al ser un proyecto de futuro se había convertido en algo nuevo, porque el contexto de reproducción de esta estrategia también era nuevo. Por eso no se trataba de la misma existencia, sino de la producción de una nueva existencia que recurría a prácticas y tácticas asimiladas por ellos históricamente, que producía al sujeto descentrado, al tiempo que este producía un

nuevo horizonte posible, que en aquel tiempo ya se presentaba como descolonizador. Se trataba de la producción de una re-existencia.

Esta noción, pensada para un contexto diferente al nuestro, fue planteada en años anteriores por Albán (2007), en alusión a ciertas formas de re-elaborar la vida y a la necesidad de cambiar de perspectiva o de asumir un lugar de enunciación distinto –en este caso, “otra óptica”, para comprender los “procesos de emancipación”, y en relación con los pueblos afro:

La re-existencia la concibo como las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento. Con esta categoría igualmente me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro. (2007, p. 23)

Nuestro intento de comprensión de aquellos procesos de re-existencia en los Andes, que se conectan con otros actuales, nos lleva a remarcar la idea de re-elaboración de la vida y del auto-reconocimiento, contrario a la enajenación producida por el *ego conquiro*, planteadas por Albán. El otro componente de la propuesta –la necesidad de “otra óptica”, que parece referirse al posicionamiento crítico a partir del propio lugar de enunciación– también es fundamental para pensar una posibilidad de re-existencia.

Sin embargo, no encontramos coincidencia en los procesos que son de nuestro interés y en los que Albán plantea como necesidad de su análisis. El autor centra su atención en lo que llama “procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro”, mientras que desde nuestra perspectiva la re-existencia está relacionada más bien con la liberación y no con la emancipación. Pensamos que el sujeto descentrado (que puede ser afro, indígena o perteneciente a otro tipo de comunidades que se hacen parte del proyecto de descentramiento de lo colonial) y su posibilidad insurgente no son compatibles con los procesos de emancipación de nuestro continente.

Esta posibilidad, más bien, es la que proyecta la liberación. Además, ambos procesos tienen la misma distinción en lo que hace, por una parte, a la exterioridad –aquella que además asienta nuestro lugar de enunciación y proyecta la posibilidad de liberación– y, por otra, a la totalidad –aquella que produjo la dominación y luego la emancipación como un *continuum* colonial–. Por la importancia de esta tensión, aclaramos la distinción entre emancipación y liberación, ya desarrollada por Dussel en varios de sus trabajos para

explicar lo que se entiende por emancipación en referencia a los procesos que se dieron en el tiempo de crisis de las colonias y los posteriores.

Quando Napoleón invade Portugal y pasa por España, acontece un proceso de acefalia de las colonias hispano-lusitanas. En ambos casos, la fracción de clase dirigente criolla (los “blancos” nacidos en América de padres europeos) hegemonizó el proceso de la emancipación contra los peninsulares, europeos, fracción de clase dominante en un régimen colonial. San Martín en el Río de la Plata, O’Higgins en Chile, Bolívar y Santander en la Gran Colombia, Hidalgo y Allende en Nueva España, los que apoyaron a Pedro en Petrópolis y tantos otros, eran “criollos”. Ellos fueron la fracción dirigente del proceso emancipatorio que se articuló con los mestizos, los esclavos, los indígenas, etc., que tuvieron una función de aliados subalternos bajo la clase dirigente criolla, dominantes de lo que quedó del sistema colonial ibérico. (2009, pp. 158-160)

Como se ve, aquel no fue un proyecto de esclavos negros e indígenas, si bien estos últimos fueron produciendo movimientos en diferentes lugares como parte de procesos de re-existencia dispersos y descentrados. El proyecto criollo-mestizo, con énfasis en la toma del poder, pero no en la modificación del proyecto de las naciones ni del *continuum* colonial, fue el que se consolidó y terminó subsumiendo a los subalternos y anulando los proyectos de estos. De este modo:

El “sector liberal dependiente del europeo librecambista” entraba en competencia con los “sectores conservadores de mercado interno” y el “sector liberal criollo proteccionista”; pero en la coyuntura del “enemigo común” (la “burocracia borbónica colonial”, presencia en la colonia del poder ibérico en Europa), unió sus fuerzas y se transformó en las clases hegemónicas del proceso emancipador. La “pequeña burguesía liberal”, graduados de universidades en la colonia o en la Península ibérica, se transformó, junto a muchos otros dirigentes, en los “intelectuales orgánicos” de la emancipación. (p. 160)

Como vemos, el proceso de emancipación no intenta ni se propone trascender el proyecto moderno colonial, más bien lo que hace es continuarlo, al tiempo que anula otros o los subsume a su lógica y a su racionalidad. En la propuesta de Albán esta distinción no tiene claridad, puesto que, si bien se argumenta la emancipación, que como vimos sirve para desbaratar los distintos proyectos indígenas y de negritudes, también se menciona que: “Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones” (2007, p. 23). Estos son precisamente los

procesos que, al hacer evidente la re-existencia, producen sentidos liberadores que trascienden el horizonte liberal y moderno de la emancipación. Por otra parte, Albán, en otro documento, abre la reflexión hacia otros componentes que aluden a la re-existencia y vale la pena mencionar:

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas –en este caso indígenas y afrodescendientes– las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el Municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo? (2013, p. 455)

Para seguir afinando nuestra comprensión de la re-existencia y aproximarnos cada vez más a una idea, lo más cercana posible, a los procesos de liberación, actuales y anteriores, problematizaremos un elemento y destacaremos algunos otros de los ya mencionados. La propuesta de Albán plantea a la re-existencia como “dispositivos para inventarse la vida” y también como “formas de re-elaborar la vida”. En ambos casos, se está planteando que estos dispositivos o estas “formas” son resultado del desarrollo y la creación de determinadas comunidades inferiorizadas por el proyecto colonial.

No hay duda de que las comunidades inferiorizadas por aquel proyecto han ido produciendo una serie de dispositivos y “formas” que han activado reacciones en contra de la dominación colonial. Sin embargo, aquí es importante hacer una aclaración de fondo. Como menciona Albán, la re-existencia implica inventarse la vida, pero no con cualquier sentido de invención, se trata, como intuye el autor de la cita, de un sentido de re-elaboración de la vida. Pero este sentido no aparece de la nada. Como mencionamos en líneas anteriores, las acciones de un determinado sujeto están directamente relacionadas con un proyecto, en términos políticos, y si bien existen distintas acciones, circunstancias y procesos que se activan a partir de determinados dispositivos, cada dispositivo diferente puede activar una acción particular o una circunstancia o proceso distinto, y así muchos dispositivos pueden servir para que la realidad se mueva con un determinado sentido y una determinada dirección.

Justamente por esto la re-existencia no puede ser reducida a uno o a varios dispositivos, los cuales deberán estar sometidos a otro tipo de instancias. Pensamos que la instancia que active los dispositivos deber ser la re-existencia. Entonces, en nuestra comprensión del proceso generado por el sujeto descentrado en el siglo XVI, la re-existencia es el proyecto político con el que el mencionado sujeto produce un sentido de descentramiento primero y de descolonización después. Con estos ajustes, la re-existencia no debe ser comprendida como un dispositivo, sino, más bien, como ya dijimos, como el proyecto que se asume como posibilidad de futuro, desde aquella insurgencia ritual de los Andes en el siglo XVI. Así podemos recuperar nuestras afinidades con Albán, reordenando desde el sentido de la re-existencia, como proyecto, los otros elementos formulados. Uno de los elementos planteados es la invención. Se trata de recuperar la vida con creatividad y, al mismo tiempo, confrontar el proyecto colonial al re-inventar la vida. En el mismo momento en que el orden colonial se convierte en el centro rector de la vida en los Andes, las diferentes acciones y procesos activados por diferentes dispositivos que obedecen al proyecto de re-existencia, no solo se ocupan de confrontarlo, pues también producen su descentramiento. La racionalidad y la lógica colonial resultan descentradas por las acciones cotidianas, pero también por las ceremoniales y las guerreras.

De este modo, la producción y reproducción de la vida en los Andes fueron recuperando creativamente divinidades, lógicas y prácticas que empezaban a quedar en el abandono, y con estas fue produciendo un nuevo modo de existir, en un nuevo contexto globalizado. Nuevo para todos, porque el sujeto descentrado del siglo XVI estaba consciente de que el mundo no era el mismo desde la llegada de los conquistadores. Derrotar a los dioses de los españoles implicaba la derrota de otros mundos. Se trataba de un nuevo proyecto de época, global, que no pudo desplegarse por mucho tiempo y que fue encubierto como idolatría. De este modo, el *Taky Onqoy*, como insurgencia ritual, fue el mecanismo principal utilizado por el proyecto de re-existencia, al tiempo que desplegaba una serie de dispositivos que, al activarse, produjeron, aunque por corto tiempo, posibilidades creativas de subvertir el orden colonial. De este modo, así como en el inicio se vio la Extirpación de Idolatrías como pedagogía para la enajenación, en esta parte nuestro argumento plantea la insurgencia ritual como mecanismo de re-existencia.

Segunda parte. Posibilidades de apertura

APERTURAS DESDE LO FESTIVO

EN LA PRIMERA PARTE HEMOS DESARROLLADO ALGUNOS APRENDIZAJES, DESDE la perspectiva de la descolonización, sobre la colonialidad del poder instalada en 1492 en el continente y en 1532 en los Andes, la cual fue iniciada con la *demonización* de lo festivo y transformada en el siglo XIX, como explicaremos más adelante, en *folklorización* de lo festivo. Esto se complementa en el siglo XX con el surgimiento de la *mercantilización* y *patrimonialización* de lo festivo. Todos estos son dispositivos específicos que sirven para vaciar de contenidos epistémicos los distintos campos de la realidad y consolidar el modo colonial de reproducción de las prácticas culturales. Menciono lo anterior porque pienso que no se puede entender el despliegue intenso de folklorización, mercantilización y patrimonialización que vive Bolivia y otros países sin comprender las secuelas que dejó la herida colonial y la instalación del proceso de vaciamiento epistémico durante cinco siglos, a lo largo y ancho de nuestro continente.

Por esta razón, pensamos que no solo es importante identificar los diferentes dispositivos instalados en los sistemas de representación, con los cuales se establecen los sistemas de relaciones intersubjetivas en Bolivia, sino que también es fundamental caracterizarlos. Es indispensable, además, detectar cómo determinados dispositivos responden e intervienen guiados por aquellos intereses políticos que el patrón global de poder colonial reprodujo desde el siglo XVI y reproduce hasta nuestros días, en complicidad con las diferentes estructuras estatales del continente y del mundo. Estas son algunas de las tareas pendientes que estamos intentando desarrollar para el caso de lo festivo.

Sin embargo, tanto la complejidad de estos procesos como su desplazamiento al ámbito de la diversión y el ocio han impedido su comprensión y han desestimado su importancia para la producción y reproducción de la

vida como acto político. Tal vez estas han sido las principales causas para el surgimiento de la idea de folklore y el abandono o trivialización de estos temas, a los cuales se ha hecho referencia con una serie de palabras medio-cientemente argumentadas y que nunca han llegado al nivel de conceptos o categorías analíticas. Folklore, cultura popular, sincretismo, cultura mestiza, son algunas de ellas.

En una práctica festiva, como en cualquier otra práctica cultural, intervienen una complejidad de componentes: lo económico, lo político, lo social, lo religioso, incluso lo familiar hacen parte de esta dinámica y participan en ella, la afectan, pero también son afectados por esta. Por ejemplo, lo que ahora se conoce con el nombre de Carnaval de Oruro, a principios del siglo XX era nombrado como una “fiesta de unos cuantos indios” que celebraban a la Virgen de la Candelaria. En aquellos años, por ordenanza del municipio, se prohibió su ingreso a la plaza principal porque “afeaban la entrada de carrozas y señoritas de la sociedad”, como cuenta Jorge Fajardo en su “Oruro del 900” (1989).

En ese entonces, aquel proceso festivo era un dispositivo de *re-existencia* de las prácticas locales ancestrales que habían podido, a pesar de la dinámica de dominación colonial, mantener sus lazos con el horizonte prehispánico del que se alimentaban para ritualizar a la *Pachamama* en tiempos de *Anata*, fiesta de la primera cosecha en el altiplano boliviano. En este caso, lo político, lo cultural y lo religioso afectaban aquellas prácticas en un sentido específico, antagónico al orden establecido por el Estado neocolonial. Actualmente, dicho proceso festivo tiene un efecto multiplicador que dinamiza ciertas dimensiones de la economía nacional e internacional. Por ejemplo, algunos vuelos internacionales, para la época del Carnaval, son copados por contingentes de participantes que llegan a bailar a Oruro. Virginia y Miami (Estados Unidos), Madrid (España), Buenos Aires (Argentina), son algunas de estas rutas. En el ámbito de las representaciones, a diferencia de principios de siglo, las imágenes de este proceso festivo son utilizadas por instituciones nacionales y extranjeras para identificar la región. Fiestas patronales del sur del Perú y del norte de Chile utilizan imágenes de algunas danzas ejecutadas en Oruro desde fines del siglo XIX.

Por otra parte, las poblaciones locales, a lo largo de la historia colonial, al asumir ciertas denominaciones y algún tipo de prácticas específicas de modo estratégico político, también resignificaban o transformaban otras, para dar continuidad a su propia lógica y a su propia racionalidad. Esta modificaba los contenidos de la nomenclatura colonial. El ejemplo paradigmático fue expresado en la década de los setenta en Bolivia, en el campo político, en

una frase que decía: “Como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar”, se trataba de un giro descolonizador de la idea de indio.

Así, la politización de la música, de la danza o de las fiestas patronales también servía para descolonizarlas, porque, al mismo tiempo que danza, música, poesía, ritual, circulación de bebida y comida, etc., se desplegaban de un modo integral, se estaba utilizando aquellos espacios y aquellas prácticas para establecer presencias, aparentemente silenciosas, pero tozudamente intransigentes. Sin embargo, los procesos posteriores han transformado por completo aquellas dinámicas y, así como los sujetos, actores de su propio tiempo, han intentado transformar la realidad, revertirla, para producir mayor y mejor justicia, la dominación también se ha replanteado, ha modificado sus estrategias y se ha reacomodado haciendo uso de los recursos y privilegios que ostenta desde el poder del capital y la hegemonía de la Modernidad eurocéntrica, para sostener la dominación. En esta lógica y transitando las primeras décadas del siglo XXI en Bolivia, el actual estado de realidad nos está mostrando el éxito del patrón global de poder colonial dominante, con la imposición de la folklorización, la mercantilización y la patrimonialización como dispositivos de dominación de la estructura de relaciones en la que estamos inmersos bolivianos y bolivianas, y con la colonialidad festiva orientada por la geopolítica de la cultura y los medios (Martel, 2011) para su comercialización en el mercado mundial.

El panorama descrito hasta aquí ha sido el que ha motivado la necesidad de pensar detenidamente lo festivo y su importancia política potencial, para trazar un itinerario que permita en un futuro transitar hacia posibilidades trans-ontológicas. Se trata de comprender desde otro lugar y de otro modo la realidad local en los Andes bolivianos. Aquella realidad, demonizada primero, folklorizada luego, mercantilizada después y, en los últimos años, patrimonializada, como parte del proceso de colonialidad festiva.

En esta tarea de comprender lo festivo, formulamos seis ideas iniciales que han orientado nuestras reflexiones en los últimos años y en esta oportunidad desarrollamos de un modo preliminar. Es importante aclarar que las mismas han sido el resultado de un giro epistémico que ha permitido definir claramente un lugar de enunciación, desde el cual se han desarrollado nuestras reflexiones.

DEL CONTEXTO PROBLEMÁTICO: ORURO Y SU ESPACIO FESTIVO

El espacio festivo de Oruro, como se muestra más adelante, es resultado de distintos procesos convergentes en las faldas de la Serranía Sagrada de los Urus, lo que actualmente se conoce como la ciudad de Oruro. Estos

procesos han sido manipulados a lo largo de varios siglos y actualmente se los presenta en un discurso, el Carnaval, que relaciona una serie de representaciones, prácticas y procesos rituales, ordenados según la lógica dominante de la Modernidad eurocéntrica. Aquí intentaremos introducir algunas dudas con relación a ciertas certezas con las que crecimos mientras jugábamos a ser diablos, con algún repasador amarrado al cuello, a manera de pañuelo¹ o capa, junto a los vecinos y amiguitos del barrio. Estas dudas son el resultado de un intento de comprensión distinto de nuestro lugar y su dinámica, y desde este intento nos hacemos varias preguntas que intentaremos responder en este y otros trabajos posteriores.

Durante mucho tiempo hemos sido motivados a reflexionar sobre algunos problemas de la realidad, percibiéndolos inscritos en una especie de todo cerrado sobre sí mismo. Muchos temas y problemas los hemos abordado, como en otros tiempos se pensaba de la Tierra, creyéndonos el centro del Universo. Eso era para nosotros el Carnaval de Oruro, ese era nuestro mundo.

Fue después de muchos años cuando recién pudimos trascender y darnos cuenta de que, al igual que la Tierra, el Carnaval de Oruro no es el centro del Universo, sino, más bien, una respuesta o consecuencia de procesos y dinámicas externas que estaban más allá de Oruro, de Bolivia, de los Andes y de lo que se conoce como Sudamérica. En otras palabras, nos dimos cuenta de que se trataba de un mundo im-puesto desde y por la dominación colonial. Sin embargo, lo que vemos actualmente es que algunos gestores culturales, a nivel departamental y nacional, siguen asumiendo las prácticas culturales locales con la idea del centro del mundo.

En nuestro caso, cuando nos dimos cuenta de que aquel acontecimiento no era un todo mediante el cual pudiéramos explicar el mundo, logramos comprender la importancia de buscar inicialmente algunas preguntas. Por ejemplo, nunca nos habíamos preguntado qué es el Carnaval de Oruro. Sin embargo, este proceso fue largo, y mientras encontrábamos algunas pistas fueron surgiendo algunas hipótesis y algunas posibilidades de respuesta preliminares en forma de ensayos.

Inicialmente, antes de que pudiéramos desplegar algunas hipótesis relevantes, fueron las intuiciones las que orientaron nuestro trabajo. Esta etapa, que arrancó en 1994 y se desplegó hasta el año 2005², fue el inicio de un trabajo en el que nuestras reflexiones estaban soportadas en una base ontológica moderna. Intentábamos, sobre una base antropológica poco ortodoxa, com-

¹ Se denomina pañuelo a las telas segmentadas en forma cuadrangular, bordadas con motivos relacionados con la mitología de Oruro, que se utilizan en un número de tres, armadas de forma simétrica en la espalda del danzante de diablo.

² Varias de estas reflexiones han sido publicadas en Romero (2013).

prender lo festivo en Oruro. A partir del año 2006, el encuentro con la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel –y su pensamiento geopolíticamente localizado y su cercanía con los problemas socio-históricos de Bolivia en los trabajos de Juan José Bautista–, junto con la epistemología crítica de Hugo Zemelman y la propuesta analítica del Giro Decolonial transformó aquellas intuiciones en campos problemáticos y estos indicaban ciertas tareas para desarrollar una comprensión distinta de los procesos festivos.

Una de las primeras tareas fue la comprensión de la diferencia entre lo *dado* y lo que está *dándose*³ en el proceso de aproximación a la realidad. Desde allí pudimos reformular de modo crítico nuestra formación clásica en ciencias sociales y comprender la necesidad de trascenderla. Consistió en un tránsito desde un modo estático, objetualizado, de comprensión de la realidad, hacia otro en movimiento, entendido como proceso. Nuestra formación nos había llevado a objetualizar la realidad y a comprenderla como objeto, como algo acabado, como algo *dado*. Repetíamos, sin ningún sentido crítico, que la cultura y la realidad eran dinámicas, y luego las abordábamos con el rigor del conocimiento científico, es decir, como objetos, desde un distanciamiento, al mejor estilo del *ego cogito* cartesiano.

Por otra parte, aquella tarea de superar nuestra comprensión de la realidad como algo *dado*, se fue conectando con otras ideas que servirían para eclipsar el paradigma de la conciencia. Este había constituido, dentro del conocimiento científico moderno, un modo de relacionamiento con la realidad en términos de sujeto-objeto. Este paradigma se había establecido como uno de los estándares centrales para darle rango de ciencia a la investigación y había inducido a la objetualización de la realidad como posibilidad objetiva de conocimiento científico.

Nuestra formación universitaria nos había educado, por una parte, para relacionarnos con la realidad como algo *dado*, algo que estaba constituido, acabado, y, por otra, para racionalizarla como un objeto, como algo que no cambia y que existe fuera y más allá de nuestro ser. Eso era el Carnaval de Oruro cuando pensábamos que era el centro del universo. No solo era algo que no podía cambiar, era algo que no debía cambiar. Por eso, todos los años repetíamos la leyenda del *Chiru-chiru* y el mito en el que la *Ñusta* y *Wari* se enfrentaban para favorecer a los *Urus*. Salíamos a ver a diablos y morenos junto a otros conjuntos del Carnaval y vivíamos la repetición del ciclo ritual presente, en un eterno retorno inmodificable, a pesar de todos los cambios y transformaciones que se iban realizando frente a nuestras narices.

³ Hugo Zemelman es quien ha desarrollado estas categorías. Las utiliza para diferenciar una forma objetualizada de comprensión de la realidad, de otra que produce movimiento, aquella que posibilita sentidos, orientaciones, direcciones (1992).

Cuando queríamos conocer algo del origen de esta fiesta, la referencia de los entendidos mencionaba las Saturnales y las Bacanales romanas y griegas. Así se explicaba el origen de una fiesta en la que, todavía hoy, personas vestidas de diablos bailan para una virgen, según ellos, con mucha fe y devoción. Cuando se preguntaba por el origen de aquellos diablos, personificados de año en año por personas con características específicas, la referencia se orientaba en una dirección completamente distinta. Se decía, y todavía se dice, que *Supay*, deidad andina de los Urus, dio lugar al Tío de la mina, y que es la fe de los mineros en aquel Tío la que ocasiona que todos los años se disfracen de diablos para celebrarlo.

En síntesis, existía una explicación del Carnaval de Oruro que recurría a ciertos símbolos andinos y europeos y, por eso, se aclaraba, era una fiesta sincrética, pagano-religiosa, en la que se realizaban música y danzas folklóricas. Básicamente era un hecho folklórico y debía ser comprendido como tal: tradicional, anónimo y popular. Estos estándares son los que hasta el día de hoy utiliza el Comité de Etnografía y Folklore, la Oficialía Mayor de Cultura del Gobierno Municipal de Oruro y el Ministerio de Culturas de Bolivia, para hacer gestión y regular ciertos procesos internos en los conjuntos del Carnaval de Oruro.

Este espectro de comprensión del Carnaval de Oruro sirve para objetualizarlo, detenerlo e interpretarlo como algo *dado*. Se trata de un acontecimiento festivo que durante el siglo XX se terminó de objetualizar con la idea de Patrimonio, consecuencia de su nominación por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura) como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Con todo esto, y a pesar de todas las transformaciones evidentes, no era fácil trascender esta lógica, esta racionalidad y esta ontología. Las posibilidades categoriales construidas a lo largo de su historia solo naturalizaban el fenómeno y no servían para generar una comprensión de aquellas prácticas como proceso dinámico en el que se producen diferentes movimientos, los mismos que estaban generando distintos sentidos.

Fue en ese momento de incertidumbre cuando, como se mencionó en líneas anteriores, se dio la posibilidad de acceso al pensamiento de Hugo Zermelman y de transitar de una comprensión de lo *dado*, detenido, hacia un *dado potencial* de la realidad que pueda producir sentido y movimiento. Para que esto fuera posible era necesaria otra tarea: aquello que había sido naturalizado había que historizarlo. Aquel proceso debía ser comprendido como parte de conflictos e intereses políticos para que pudiera entenderse toda su complejidad. Sin embargo, mientras se desplegaba nuestra búsqueda, los acontecimientos se iban sucediendo y fuimos testigos de dos conflictos importantes en la misma época en la que otro problema mayor haría presencia en las subjeti-

vidades de los bolivianos. El primero, dentro del Carnaval, en la Morenada de los Cocanis, y el segundo, entre la dimensión del Carnaval y la *Anata*, situación todavía borrosa para mi comprensión, puesto que inicialmente parecían ser parte del mismo proceso. Ambos conflictos eran parte de otro mayor, a escala global, que conectaba 1492 con el momento político de 1992.

El primer conflicto mencionado, el de la Morenada, mostraba la diferencia aparente de intereses por el manejo administrativo de este conjunto. Sin embargo, no tardaron en hacerse evidentes ciertas conexiones con el conflicto colonial de 1492. Inferiorización, discriminación racial y desprecio pusieron en evidencia la conexión directa entre un momento político en 1992 y otro en 1492⁴. El sentido colonial de aquel enfrentamiento empezaba a clarificarse en frente de nosotros. El segundo conflicto, aquel entre *Anata* y el Carnaval⁵, también conectaba con el momento colonial, pero de una manera directa y mucho más clara. Se trataba de una irrupción inesperada en el centro de la ciudad y en la Plaza de Armas de Oruro, en un día laboral previo al Sábado de Carnaval. Varias comunidades indígenas de las provincias del departamento, haciendo uso de danza y música, interpelaban los 500 años de régimen colonial sufrido por ellas. Esta demanda situaba al régimen colonial y al republicano en el lado de la dominación colonial, aquel que había que interpelar y enfrentar y del que había que liberarse.

Pero existía un tercer conflicto, que había creado el clima para que los otros dos se produjeran, aunque para muchos aquello no era evidente, expresado como un asunto lingüístico en disputa, entre un enunciado cargado con un claro sentido de dominación colonial (500 años del descubrimiento de América) y otras denominaciones que intentaban producir un sentido contrario al primero⁶. Muchas organizaciones indígenas del continente optaron por nombrar aquel momento como “Quinientos años de resistencia a la dominación colonial”. Justo en aquel año de 1992, la Filosofía de la Liberación publicó un libro fundamental para entender aquel proceso: “1492. El encubrimiento del otro” (Dussel, 1992).

Esta reflexión y aquellos tres conflictos abrieron un horizonte de sentido distinto. Fueron diferentes pistas que, junto con la posibilidad de comprensión de la realidad desde el *dándose*, nos ayudarían a trazar ciertos itinerarios. En aquel momento supimos que estábamos en condiciones de encontrar algunas respuestas a la pregunta ¿Qué es el Carnaval de Oruro? Con ese giro crítico estábamos dando paso a nuevas cuestiones: ¿Cuál era la relación entre

⁴ Este conflicto ha sido desarrollado en Romero (2013).

⁵ Este conflicto ha sido desarrollado en Romero (2009).

⁶ La relación entre este conflicto y los dos anteriores implicaba una investigación de mayor complejidad que fue desarrollada entre los años 2009-2014 en un contexto institucional específico y pronto será publicada.

la fiesta patronal en homenaje a la Virgen de la Candelaria y el Carnaval?, ¿cuál era la relación entre el *Wari-Supay*-Tío-Diablo con la Virgen del Socavón?, ¿cuál era la relación entre los diablos y la *Anata*?, ¿cuál era la relación entre las saturnales romanas y la diablada? Estas y muchas otras preguntas empezaron a surgir, y desde aquellos años, poco a poco, estamos intentando responderlas.

Nuestra intención era trascender aquella idea cerrada sobre sí misma que, apoyada en ciertos relatos políticamente interesados, concebía el Carnaval de Oruro como un todo que se reproducía todos los años para expresar la fe hacia la Virgencita del Socavón y se constituía en el paradigma del folklore boliviano. Este había sido el motivo por el cual aquella ciudad había sido decretada Capital del Folklore de Bolivia y había producido un gran sentimiento de orgullo para todos los orureños y las orureñas.

A partir de aquel ejercicio intelectual, desarrollado desde la formulación de preguntas, estábamos en condiciones de enunciar algunas respuestas que producirían un nuevo modo de comprender el Carnaval de Oruro. Una de las primeras respuestas, casi de sentido común, consistía en el reconocimiento de este acontecimiento comprendido no como algo *dado*, cerrado o acabado, como un objeto, sino como algo que más bien estaba *dándose* en la realidad, un proceso que, en función de ese estar *dándose*, se transformaba de la misma manera en la que se iba *dando*. Esto significaba que aquellas transformaciones eran resultado de uno o varios movimientos, los mismos que producían sentidos en distintas direcciones. Entonces, cada transformación debería ser el resultado de una intensidad predominante que producía un determinado movimiento y así se producían las transformaciones de sentido en aquel acontecer que, a partir de esta reflexión, empezamos a denominar proceso festivo.

Era un proceso complejo en cuyo interior existía una disputa y al mismo tiempo un conflicto entre tres modos festivos completamente distintos: una fiesta patronal *sui generis*, el Carnaval y la *Anata*. Hasta aquí teníamos una respuesta preliminar. El denominado Carnaval de Oruro era la convergencia de tres modos festivos y, al mismo tiempo, un espacio de conflicto entre ellos. Así surgió una nueva pregunta: ¿qué tenían en común y qué de diferente estos tres modos festivos? Esta pregunta nos lanzaba a nuevos retos, los cuales fuimos y estamos asumiendo poco a poco. Lo desarrollado hasta ahora nos lleva a realizar las siguientes puntualizaciones. Primero, estos tres modos festivos son prácticas relacionadas con procesos rituales que convocan a la totalidad de la población, que cree en esos procesos y en sus sistemas de representación. Segundo, ninguno de estos modos festivos es considerado

parte del proyecto de la Modernidad y, aunque actualmente se los mercantiliza de manera encubierta, lo cierto es que están al margen de ella y, por esta razón, han sido denominados parte de la tradición anterior al surgimiento de aquella. Por este hecho, y en tercer lugar, otras nociones se han ocupado de nombrar estos tres modos festivos: folklore, sincretismo, cultura popular y fiestas populares, entre las más utilizadas.

No obstante, el abordaje de las diferencias y su argumentación es algo más complejo, justamente porque es una dimensión para la cual no encontramos fácilmente el modo de expresarlas, puesto que las categorías pertinentes no han sido producidas, ya que la ciencia moderna eurocéntrica y dominadora no se ha interesado en producirlas y las ha manejado con comprensiones vagas como folklore o sincretismo. Clarificada esta limitación, en lo que sigue intentaremos expresar la posibilidad de una primera apertura para la reflexión sobre lo festivo.

SOBRE EL CONCEPTO ORDENADOR: DE LA CULTURA A LA INTERCULTURALIDAD

LA TAREA DE TRASCENDER DEL CARNAVAL DE ORURO, ENTENDIDO COMO fiesta folklórica, hacia otro escenario en el que tres modos festivos distintos aparentemente forman parte de un solo proceso que se reproduce sin modificaciones, cambios y/o conflictos, tenía un límite dado por el arsenal categorial construido para comprender este tipo de procesos. La noción con la que se había nombrado a estas prácticas era folklore, aunque en las últimas décadas había sido reemplazada por cultura popular. En ambos casos, se producía una diferencia que entraba en tensión con la idea de cultura ilustrada o alta cultura. El carnaval y la fiesta patronal corresponden a un horizonte histórico producido en Europa, ambos son parte de procesos de cristianización impuestos a las poblaciones de Europa y el norte de África y ambos fueron calificados como folklore. Mientras que el *Anata* era y es parte de un horizonte histórico que se construyó junto con un proyecto civilizatorio que tiene como su expresión política más importante al Tawantinsuyu.

Por otra parte, el sentido político de estos procesos festivos estaba marcado por profundas diferencias y, a pesar de ellas, con la nomenclatura existente, esto es, con las nociones producidas por la colonialidad del saber, no teníamos la posibilidad de distinguirlos. Por ejemplo: el carnaval, como fiesta de la carne desarrollada en Europa, aunque como nomenclatura fue ideada por la Iglesia para un mejor proceso de cristianización, hacía referencia a una

serie de prácticas rituales contestatarias que cuestionaban el intento de dominación de las monarquías en Europa, las mismas que habían hecho alianza con la institución católica y con esta impusieron una serie de prohibiciones contra aquellas prácticas. Entonces, el sentido político de estas fiestas era cuestionar la nueva estructura de poder emergente en la época en que surgieron. Por su parte, la fiesta patronal fue producida como una estrategia política que debía servir para introducir la imagen de un santo patrono y reemplazar alguno de los antiguos dioses, considerados paganos desde que el cristianismo se propagó por la antigua Europa. El extremo radical de esta política es la Inquisición. Esta estrategia política de instalación de un sistema de representaciones ajeno al del lugar a conquistar y dominar fue trasladada a los Andes y con esta también vino la Inquisición, con el nombre de Extirpación de Idolatrías. Resultado de este proceso, de instalación de nuevos sistemas de representación, es la celebración de la Virgen del Socavón en Oruro.

En cambio, la insurgencia del *Anata*, presente el jueves previo al Sábado de Carnaval desde el año 1992 y en las prácticas de los conjuntos folklóricos desde muchos antes, instaló una demanda que conectaba aquel año con 1492, exigiendo la liberación de los pueblos indígenas del proceso colonial. Con eso, se estaba instalando un horizonte político distinto a los dos anteriores. Un carnaval aparentemente mestizo y boliviano estaba siendo interpelado por el horizonte histórico de los pueblos milenarios de los Andes e inscrito en el sentido de la reproducción de la vida, como fiesta ritual de la primera cosecha.

Otro antecedente que se desliga de las nociones de folklore y cultura popular, pero no de la colonialidad del saber es aquel que, en algunos casos, reivindica aquellas prácticas festivas como cultura, en el sentido antropológico. Con esto se intentaba, aunque sin éxito, situarlas en el mismo nivel jerárquico de las europeas, sin tomar en cuenta las distinciones en lo histórico, en lo político ni, mucho menos, en lo ontológico. Así, se continuaba reproduciendo la idea de cultura universal, en un nivel de análisis bastante general, lo que impedía aclarar ciertas especificidades que, más que diferencias de forma, eran parte de distinciones políticas, las cuales producían tensiones entre dominación y liberación, en el sentido impuesto por la colonialidad del saber. Sin embargo, la distinción en el horizonte histórico se hacía cada vez más evidente y fue desde allí desde donde pudimos quebrar aquella idea de lo universal impuesta por el proyecto colonial, para trascender hacia otra, lo pluriversal, que contenía varios y distintos proyectos civilizatorios.

Sin embargo, la comprensión de este tránsito hace necesario un recuento que se remonta a la raíz griega de cultura, que significa cultivar, en un sentido amplio. Esta raíz dio lugar al verbo latino *colere*, del cual se derivan *colonia*, *colono*, *colonizar*, *colonialismo*, y en su forma nominal *cultum* se deriva

de cultivar. La dinámica de la lengua transformó *colere*, que tenía una gama extensa de significados –habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración– en *cultūra* (latín), entendida en ese tiempo como cultivo o pedazo de tierra cultivada, aunque también acoge su significado primario de labranza. Hasta ahí algunas referencias previas. Sin embargo, en Europa la Ilustración marcará una diferencia de sentido, cuyas consecuencias las seguimos viviendo actualmente. Se trata de un uso del término cultura como acceso y despliegue dentro de un mundo de conocimiento, entendido para cultivarse o ser cultivado. Estamos prácticamente ante un tránsito en la manera de pensar la cultura como acción de cultivar la tierra hacia un sentido de cultivar el conocimiento o el espíritu. Este tránsito se estaba desarrollando sobre todo en Francia e Inglaterra y la idea de cultura tenía sentido a partir del uso de un complemento, por ejemplo: cultura de las artes, cultura de las letras, etc. Este tipo de uso de la categoría disminuirá en el tránsito del siglo XIX al XX y la idea de cultura, sin su complemento, servirá para delimitar en general el campo de actividades relacionado con las letras, las artes, la urbanística y el resto de prácticas desarrolladas en Europa como formación y/o educación.

Todo este proceso, referido a la educación como cultivo, se empezó a relacionar con una noción de sujeto producida por la Modernidad. El sujeto racional aparece en el discurso de la Modernidad eurocéntrica como el único capaz de lograr conciencia y autoconciencia. Este, se afirma, es el único que tiene la aptitud para la reflexión racional y está localizado en Europa. Así, un doble discurso se empieza a imponer. La idea de cultura como progreso será asociada a la razón moderna europea occidental y al sujeto racional europeo. Entonces, se consolida un esquema lineal y ascendente que evoluciona del salvajismo a la barbarie, para posteriormente lograr la civilización y desde allí sustentar las ideas de desarrollo, progreso y crecimiento. Así se fue imponiendo, a nivel global, el supuesto de que a través de la razón la especie humana debería superar su estado natural de salvajismo.

Esta premisa, como modelo de vida, que luego se consolidó como representación en todo el planeta, encubre otro proceso en el cual se sustenta la mentalidad colonial. Se trata de la idea, instalada como representación, de que la posibilidad de dejar de ser salvaje para llegar a ser civilizado coincide con la idea de dejar de ser no-europeo para llegar a ser europeo. La negación de lo propio, por inferiorizado, complementada por la ansiedad de lo europeo, por superiorizado, se constituye en una de las representaciones fundamentales de la subjetividad colonial.

La idea de progreso introducida en el siglo de las luces logra que la idea de cultura sea asociada con civilización, hasta el grado de ser utilizadas como sinónimos. Se trataba de lograr el cultivo y la educación, para progresar y

llegar a ser civilizados. Pero los contenidos de referencia para ese cultivo, esa educación y esa civilización fueron las representaciones de la forma de vida de la Europa dominante de la época. Ser civilizado era ser culto y ser culto era ser civilizado. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la forma de vida de las élites europeas era la referencia para una forma de vida culta.

Además, el tránsito de la palabra cultura entre las lenguas europeas, del francés al inglés y del francés al alemán, también había contribuido a variaciones en el significado de la misma, a diferencia de Francia, donde cultura y civilización tenían significados similares, aunque civilización tenía una connotación de Modernidad. En Alemania estas dos palabras mostraban la división entre clases sociales⁷. Para el caso del castellano, se continuó, hasta inicios del siglo XX, con el uso de la expresión cultivar y cultivarse, pero acompañada de otra actividad específica, por ejemplo, en el sentido de cultivarse en las letras.

Por su parte, los procesos vividos por las poblaciones indígenas en Bolivia y en nuestro continente han conducido a un modo de reproducción de la vida distinto que, en parte, nos ha constituido como sujetos y como pueblos, a partir del cual se han desplegado formas de relacionamiento, de convivencia⁸ y de vida que no han producido ninguna escisión entre mente y cuerpo o alguna equivalente a naturaleza y cultura, fundada en la lógica cartesiana. Por esta razón, dichas formas de vida han entrado en contradicción con la dominación colonial, a partir de la cual se ha constituido la subjetividad colonial que actualmente se reproduce en nuestros países en las relaciones establecidas entre dominadores y dominados.

En esta estructura de relaciones que evidencia la presencia de culturas, en plural, se han producido unas minorías criollas mestizas como dominadores y unas mayorías –los pueblos indígenas– como dominados. Dentro de cada uno de estos grandes grupos, en los múltiples espacios y microespacios existentes, esta lógica y estas relaciones siguen reproduciendo aquella subjetividad entre dominación y liberación en todo el espectro de la vida.

Esta contradicción encubre un conflicto que se despliega en nuestras propias subjetividades como una forma de ser-dominador o de no ser-dominado, conflicto que en los Andes fundó el encuentro de Cajamarca en 1532 y que se ha reproducido de manera sostenida hasta hoy, ajustándose a los distintos momentos y fases de la Modernidad eurocéntrica. En esta lógica, el despliegue de la categoría cultura, además de encubrir la realidad existencial

⁷ En este caso, la palabra cultura servía para diferenciar a la población culta, pero plebeya, de la inculta, pero civilizada. En el primer caso se trataba de la burguesía y en el segundo de la nobleza.

⁸ En realidad el proceso colonial instaurado nunca produjo una forma de convivencia, porque se trató de un régimen de dominación y explotación.

y desarrollar y reproducir los marcos de referencia, intelectuales y/o ideológicos producidos por la colonialidad del saber en los Andes y en el resto del mundo, ha encubierto las relaciones interculturales en conflicto⁹ desarrolladas a lo largo del proceso de dominación colonial. Este proceso, que ha estado invisibilizado, actualmente es clave para entender de otra manera la realidad que nos toca y nos ha tocado vivir en los Andes bolivianos. Esto, porque ha sido un proceso constituido también por un movimiento en una dirección distinta a la del proceso colonial, el cual exige la necesidad de descolonización de los pueblos afectados.

Desde esta perspectiva, la Filosofía de la Liberación en los años ochenta ya estaba planteando superar el concepto substancialista de cultura y, al iniciar el presente siglo, reafirmó que la reflexión, como etapa culturalista, ha llegado a su fin. “Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual que permitía escindir el concepto substancialista de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como ‘diálogo’ o ‘choque’ intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras)” (Dussel, 2006, p. 29).

El modo singularizado de comprensión de la cultura estaba trascendiendo hacia otro que tomaba en cuenta la diferencia entre dominación y liberación, fuera de esta entre culturas o en el interior de una sola, por eso, se hace referencia a diálogo o choque intercultural. Actualmente sabemos que el despliegue de prácticas y procesos, producidos acorde con distintos sistemas de representación (culturas), se mueven, se reproducen, se articulan y se enfrentan en el presente político y dan lugar a relaciones de interculturalidad.

Es evidente que gran parte de los conflictos, que hacen a este presente, son el resultado de la instalación de una serie de dispositivos. Estos, en gran parte, han sido generados partiendo del patrón global de poder colonial dominante y han servido para reproducir una estructura de relaciones en el campo político que profundiza la dominación colonial en sus propios sistemas de representación (una cultura) y se impone sobre otros sistemas de representación (otras culturas).

Esta compleja estructura de relaciones en conflicto está articulada, entre dominación y liberación, como interculturalidad, y es en su interior donde

⁹ Es importante aclarar aquí que nuestra comprensión de interculturalidad como siempre existente se diferencia radicalmente con aquella otra interculturalidad idílica, también planteada como existente desde siempre en la calle, en las fiestas y en las ferias, mencionada por intelectuales y analistas sociales, políticos y culturales de la televisión, en Bolivia. Estos se refieren a la interculturalidad como relaciones horizontales, cordiales y muy condescendientes entre habitantes de las ciudades de las élites y vendedores indígenas, urbanos y /o rurales. En nuestro caso se trata de una interculturalidad que muestra el conflicto y la diferencia, para el caso de los Andes se trata de la diferencia-colonial, que produce movimientos en diferentes sentidos.

están instalados una serie de conflictos producidos por el sentido dominante del patrón global de poder colonial dominante. Este patrón, manifiesto en los Andes como dominación colonial, además de producir sentidos en lo que hace a la colonialidad, ha producido interpelaciones y reacciones surgidas en otro horizonte de sentido que demandan la liberación como descolonización. Colonialidad y descolonización, entonces, articulan diversos conflictos que se hacen evidentes como dinámica festiva y se manifiestan en espacios en los que música, danza y ceremonias rituales son reproducidas.

En esta lógica, la categoría cultura, articulada a dinámicas políticas del presente de la vida, no puede ser utilizada en singular, debido a que en el campo político los sentidos responden a determinados intereses de poder, que siempre entran en tensión y en contradicción, y estos sentidos enfrentados son producidos siempre por grupos humanos diferenciados que luchan por lograr sus propios proyectos. Es el caso de los procesos de dominación y de liberación. Por esto, aquel proceso de conflictos y tensiones entre culturas es lo que se ha denominado interculturalidad, y desde ahí es posible comprender de mejor manera la dinámica generada entre culturas.

DE LA PERSPECTIVA: MÁS ALLÁ DE LA CULTURA COMO FICTICIO CAMPO DE BATALLA IDEOLÓGICO

EL PASAJE DESCRITO EN EL ANTERIOR SUBTÍTULO Y DESARROLLADO POR LA Filosofía de la Liberación define una diferencia de sentidos que podrá desplegarse en el campo político. Sin embargo, como en la dinámica festiva lo político se articula con lo cultural, entonces, este otro campo también tomará una configuración que pueda contener aquellas contradicciones y aquellas tensiones. Este proceso es el que argumentamos en el siguiente apartado.

Cuando hemos sido constituidos para ser dominados y obedientes, difícilmente podemos cuestionar las ideas de verdad que nos han impuesto. En este proceso, la idea de ciencia universal ha jugado un papel muy importante. La consecuencia de ello es que hemos dejado que el pensamiento teórico¹⁰ rija y ordene nuestras vidas, por encima de cualquier interpelación de los procesos que se dan en nuestras propias realidades. Así hemos anulado la posibilidad de un pensamiento epistémico que motive cuestionar, interpelar y transformar nuestras acciones.

¹⁰ Hugo Zemelman (2005) reflexiona con profundidad sobre la diferencia entre pensamiento teórico y pensamiento epistémico.

Este también es el caso del concepto cultura, que, más allá de delimitar y hacer inteligible un segmento de la realidad, produce cierta ambigüedad y confusión con su uso. Wallerstein, quien aclara aquella confusión, pone en evidencia dos tipos de uso: por una parte, el uso I, referido a “la serie de características que distinguen a un grupo de otro” (1999, 165), y por otra, el uso II, que da cuenta de la “serie de fenómenos que son diferentes de otra serie de fenómenos [más refinados que estos] dentro del mismo grupo” (p. 165). Además, afirma, como hipótesis que aquellas confusiones intelectuales son antiguas y también deliberadas.

Para argumentar esta hipótesis, esboza de manera breve la forma como se fue produciendo un sistema histórico que, al mismo tiempo, fue adquiriendo conciencia de sí mismo. En este proceso, aclara, se fueron desarrollando marcos de referencia intelectuales, y/o ideológicos, que sirvieron y todavía sirven para justificar este sistema. En este contexto de reflexión el autor explica seis realidades contradictorias. La primera es aquella en la que se reproduce un sistema interestatal producto del desarrollo del sistema mundo. En este contexto, dentro de estos Estados se fueron dando dos situaciones diferentes: mientras las presiones económicas se daban a nivel internacional, los procesos políticos se presentaban a nivel nacional. La segunda contradicción surge de la necesidad de expansión de la producción capitalista, que provoca la incorporación de otros pueblos al mercado. Así se produce la necesidad de generar cambios culturales en dirección a la occidentalización y la modernización, confundiendo ambas. La tercera realidad impone la acumulación interminable del capital, lo cual implica más trabajo y menos paga para el trabajador. En la cuarta, el capitalismo, como sistema, debe transformarse, por lo menos formalmente, para mostrarse novedoso y evidenciar esta novedad como una virtud. Pero la novedad y su implementación socavan la legitimidad de la autoridad del Estado. Sin embargo, por ser el capitalismo un sistema polarizador, ha producido progreso y deterioro, riqueza visible y empobrecimiento real. Esta es la quinta realidad. Por último, la sexta contradicción hace referencia a la economía-mundo capitalista como sistema histórico del que se prevé que sus propias contradicciones producirán su final. Sin embargo, existe incertidumbre al pensar la transición de este sistema: se niega la posibilidad de su muerte y se afirma un nuevo nacimiento sistémico.

A partir de estas realidades, todas ellas contradictorias, se muestra la poca neutralidad que, en general, tienen las construcciones del concepto cultura. De manera crítica, se aclara que el sistema mundo moderno capitalista ha requerido de determinados marcos de referencia intelectuales y/o ideológicos para reproducir aquellas realidades, a pesar de sus contradicciones. Esta afirmación es importante tomarla en cuenta, porque lo que Wallerstein

está diciendo es que el sistema mundo moderno capitalista, que para nosotros es la Modernidad occidental colonial eurocéntrica, produjo su propio marco categorial para hacer posible la reproducción de aquellas seis necesidades, a pesar de sus contradicciones. Por ello, plantea que este marco categorial ha sido producido para que sirva como la ideología del universalismo y el racismo-sexismo, que son un par simbiótico y de manera complementaria sirven para encubrir y/o justificar aquellas contradicciones en favor de la pre-producción del sistema mundo moderno.

En su argumento, en primer lugar, plantea que la ideología del universalismo, aplicada en el sistema interestatal, impone una serie de instituciones, teorías, convenciones, valores y medidas universales (Derechos Humanos, por ejemplo) que deben aplicarse a más de 150 unidades estatales que además son el resultado de un número mayor de unidades anteriores. La ideología del racismo-sexismo se despliega en Estados soberanos con una única división del trabajo, que legitima desigualdades y jerarquías (colonización, esclavitud, por ejemplo) o sea, racismo. Al mismo tiempo, la terminología racista está revestida de lenguaje sexista: raza superior masculina, raza inferior femenina. En segundo lugar, a partir de asumir una noción universal para la cultura occidental, se difunde una idea de ser moderno que va a significar ser occidental, a través de la religión, las lenguas o los principios universales de ciencia, que fueron los que difundieron una idea de tecnología occidental basada en supuestos principios universales de ciencia. Se ilustra también cómo un modo aparentemente universal de multiculturalidad, diversidad, etc., ha justificado la diversificación de la educación en distintas culturas, pero para prepararlos en diferentes tareas dentro de una única economía.

Luego, postula que las ideologías de universalismo, racismo-sexismo contribuyen a imponer la tercera contradicción. Esta se manifiesta en la exigencia de mayor tiempo laboral a los trabajadores, cada vez con menor remuneración. Asociado a lo anterior, la ética universal del trabajo justifica todas las inequidades existentes, puesto que es un universalismo que ha impuesto la naturalización de una idea en la que los ingresos desiguales se han convertido en una especie de norma universal, la cual sirve para compensar la eficiencia. Así, se plantea que el racismo-sexismo crea “una profunda correlación entre los grupos de estatus bajo y los bajos ingresos” (Wallerstein, 1999, p. 179). Aquí, “la cultura (uso II) se convierte en la explicación de la causa” (p. 179), hasta naturalizar la idea producida por la ideología del racismo-sexismo; es decir, se argumenta la no eficiencia desde la diferencia cultural o sexual.

En cuarto lugar, pone en evidencia la contradicción ubicada entre la novedad, el cambio, el progreso y la estabilidad que busca el Estado. Esta última se refiere a la legitimidad basada en la idea de una colectividad ficcionada. En

este caso, se trata de la hipotética idea de una Nación cohesionada a partir del patriotismo argumentada en la cultura (uso I) que recurre a otras ideas complementarias, como folklore, por ejemplo, que son vitales para producir aquella aparente estabilidad. Por ello, los particularismos no sirven, sobre todo en el caso de los derrotados, y la legitimidad puede verse en los principios universales del cambio político y social, que sería el caso de la cultura (uso II).

En quinto lugar, se muestra una justificación ideológica del universalismo y el racismo-sexismo que sirve para consolidar este patrón de poder. Se dice que el desarrollo es derecho de todos los Estados, queriendo significar que es universal (uso I). Sin embargo, cuando se sienten las diferencias en el desarrollo de los Estados, entre Estados ricos y Estados pobres, se relaciona con la cultura y las capacidades racionales de sus portadores (uso II). Es decir, el desarrollo está en la racionalidad dominante y es difícil de lograr por las otras culturas que tienen otras racionalidades no-modernas.

En sexto lugar, la incertidumbre para pensar la muerte del sistema mundo moderno y la decadencia de los Estados poderosos ha hecho que se planteen dos formas que sirven para enfrentar esto. Por una parte, se niega que aquello está sucediendo o que sucederá y, por otro, es fundamental acoger el cambio. En el primer caso, se niega que eso esté pasando, dada la fortaleza y superioridad de la cultura dominante (uso II), y estos problemas son atribuidos a ilusiones pasajeras, causadas por liderazgos débiles. En este caso, la salida para acoger el cambio implicará un racismo-sexismo extremo.

Este argumento, que devela el intento de encubrir las contradicciones producidas por la Modernidad eurocéntrica, afirma también que la categoría cultura, en su sentido universal, sirve para instrumentalizar el universalismo y el racismo-sexismo, pareja de ideologías utilizadas como medios poderosos para contener tensiones contradictorias del sistema mundo moderno. Dichas ideologías sirven para producir el cambio y la transformación, que se expresan de manera diferente en sus teorías del progreso y la concientización de grupos oprimidos. También se argumenta que esto ha llevado a usos extraordinariamente ambivalentes entre ideologías que, aunque el autor no lo expresa, deja entender que son lo que en nuestro medio se conoce como derecha e izquierda. Este conflicto lo denomina campo de batalla ideológico, que, en última instancia, es ficticio, porque afirma que los movimientos antisistémicos (en este caso, los de izquierda) han servido para llevar a cabo el sueño liberal, mientras dicen ser sus críticos acérrimos.

Este es otro punto fundamental para nuestro análisis, porque en aquel campo de batalla, ficticio para Wallerstein, se ubican en el mismo lado los procesos de izquierda y derecha; como expresa también, pero desde otro horizonte político Evo Morales en varios de sus discursos fuera de Bolivia, cuando

dice: “Uds. han separado el mundo entre capitalismo (derecha) y socialismo (izquierda). Mientras que para nosotros el mundo se diferencia entre ‘vivir bien’ y ‘vivir mejor’”. Esta última expresión, que no es exclusiva de Evo Morales, es el modo como se enuncia un posicionamiento político surgido en un horizonte de sentido distinto, del que Morales es uno de sus representantes, y delimita un campo de batalla que no es ficticio. Este, a diferencia del que plantea Wallerstein, contiene una dinámica en la que se están moviendo actualmente los procesos políticos en Bolivia y en algunos otros países.

Con Wallerstein, pero más allá de él, como crítica al pensamiento de la Modernidad eurocéntrica, esta reflexión la formulamos como una crítica trans-ontológica¹¹, que presenta la cultura como algo más que un ficticio campo de batalla ideológico que contiene un conflicto entre sistemas de representación distintos: por una parte, el que hace a la Modernidad eurocéntrica y colonial, y por otra, el de los pueblos andinos que tuvieron su referencia histórica más importante en el Tawantinsuyu, referente inscrito en la historia de larga duración para los pueblos originarios, en el caso específico de los Andes bolivianos.

Actualmente estos dos sistemas de representaciones han sido iconizados en un par antagónico contradictorio. El primero, que contiene la idea de vivir mejor, lleva la contradicción expresada por Wallerstein entre derecha e izquierda, asumidas ambas como saqueadoras de la naturaleza, ya que su modo de producción dominante reproduce la idea de crecimiento al infinito. El segundo, entendido como vivir bien y caracterizado más allá de las relaciones de mercado capitalista, se articula con el equilibrio y la redistribución sin acumulación ni crecimiento infinito.

DEL SENTIDO: LA COLONIALIDAD FESTIVA

LA IDENTIFICACIÓN DE LA COLONIALIDAD FESTIVA PASA NECESARIAMENTE por una comprensión distinta de lo festivo que trasciende su sentido colonial como fiesta y se abre a la dinámica festiva, como proceso complejo. En este, diversos conflictos¹² sirven para hacer evidente la disputa intercultural entre dominación y liberación, como colonialidad y descolonización. Pero este pa-

¹¹ Juan José Bautista aclara: “esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, critica o sea pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero, desde más allá de ella. Esta posición ya no toma a la modernidad como su fundamento, por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad” (2013, p. 89).

¹² Por ejemplo, en este volumen, en la primera parte, se desarrollan algunos tipos de conflicto.

saje de la fiesta a la dinámica festiva, así como se mostró en el tránsito de la cultura a la interculturalidad, fue resultado de algunas décadas de reflexión en las que la necesidad de comprender nuestra realidad fue enriquecida por el trabajo de pensadores que intentaban desprenderse de la colonialidad del saber y producir un pensamiento localizado más allá de la Modernidad eurocéntrica.

En este sentido, no es posible la comprensión distinta de lo festivo, de modo que permita trascender el sentido colonial de la fiesta y develar en detalle el proceso de colonialidad festiva, si no se cuenta con las categorías que orienten el giro de nuestro pensar en dirección de un horizonte de sentido distinto al de la Modernidad eurocéntrica. Por esta razón, este es un intento preliminar de problematización, porque, si bien contamos con algunas categorías generales que permiten desarrollar este proceso, no son suficientes. Queda, entonces, pendiente el proceso de construcción categorial, al que dedicaremos un trabajo posterior.

Por ello, inicialmente, desarrollamos una especie de mapa que nos puede ayudar a comprender los sentidos en este campo de batalla, a partir del cual se pueda iniciar un proceso de comprensión de la complejidad que envuelve a la colonialidad festiva. Para comprender este proceso es importante aproximarse a lo festivo tomando en cuenta lo que mencionamos en líneas anteriores con relación a la diferencia entre lo *dado* y lo *dándose*. La realidad festiva, vista como proceso, esto es, dotada de movimiento y con posibilidades de direcciones diversas, se orienta hacia horizontes que pueden ser dominadores o, en su caso, liberadores. Así, la colonialidad festiva se refiere a un proceso que implica movimientos que están orientados hacia un horizonte dominador.

Este proceso, entonces, va a ser un modo, entre muchos, de legitimar y consolidar el proyecto de dominación colonial de la Modernidad eurocéntrica a partir, primero, de la enajenación y, luego, del vaciamiento de contenidos de las cosmovisiones de los pueblos a los que se quiere dominar. Aquellos contenidos fueron y todavía son útiles, en algunos casos, para la construcción de un tipo de conocimiento que pueda servir para producir nuevos sentidos de reproducción de la vida a través de lo festivo.

La colonialidad festiva es aquella práctica política que ha sido encubierta durante varios siglos y se ha ocupado de transformar aquellas fiestas-rituales que en realidad eran procesos y prácticas de celebración de la vida, y la manera en la que sus propios actores pensaban acerca de estas. Dicha transformación ha modificado ciertas prácticas festivas en el sentido de su producción y reproducción. Las dimensiones rituales, productivas y sensibles que se manifestaban de manera integral como disfrute de la reproducción de la vida, desde lo

festivo, entendidas como vivir bien en comunidad, han transitado hacia otras que han sido reducidas a la idea de fiesta como ocio individual.

La identificación de la colonialidad festiva es un primer paso para desarrollar un movimiento alternativo a su concepción, porque se trata de una manera autoconsciente de nombrar aquel proceso colonial que ha sido impuesto para transformar la dimensión de lo festivo y reducirla a simple diversión individual, primero como ocio y luego como mercancía. Una reflexión preliminar sobre la diferencia entre lo festivo y la fiesta fue realizada hace algunos años (Romero, 2012a). En tal reflexión se muestra que la fiesta tiene limitaciones en tiempo y espacio y que su énfasis es el consumismo y la diversión individual, como un culto al individuo que responde a los parámetros impuestos por el patrón global de poder colonial dominante.

Lo anterior se debe a que aquellos parámetros impuestos partieron de las ideas de salvajismo y barbarie, todavía vigentes como representaciones de lo no-europeo. Aquellas ideas introducidas en el proceso colonial para nombrar a los pueblos indígenas y naciones originarias fueron utilizadas en el siglo XIX de modo opuesto al de civilización. Con esta lógica se han instalado intentos de domesticación y limpieza de ciertas prácticas festivas que han servido para uniformar los modos de vida de acuerdo con el orden colonial impuesto. Además, en el orden colonial existen una serie de jerarquías¹³ constituidas e instituidas por el proyecto dominante que han ordenado referentes determinados, influyentes en las transformaciones de los procesos festivos. El proceso de colonialidad, en su manifestación específica como colonialidad festiva, no hubiera sido posible sin el desarrollo de otros procesos orientados a la dominación, producidos desde 1492 con el descubrimiento del Atlántico. Uno de ellos es el establecimiento de un patrón global de poder colonial dominante que impuso lo que ahora se conoce como colonialidad del poder.

Para entender mejor esta idea aclaramos cada uno de sus componentes. La noción de patrón se refiere a un comportamiento compartido socialmente y aprehendido en comunidad; por ejemplo, existen patrones estéticos, patrones éticos, patrones religiosos, etc. El conjunto de estos configura lo que algunos denominan la identidad colectiva. Dichos patrones sirven para consolidar una forma compartida de reproducir las prácticas en el comportamiento de la vida cotidiana. Sin embargo, siempre se ha hecho énfasis en los patrones estéticos y/o culturales y casi nunca se ha puesto en evidencia la manera en la que se han impuesto los mismos. Estos procesos de predominancia de al-

¹³ Ramón Grosfoguel despliega una serie de jerarquías que han sido constituidas a lo largo del proceso colonial. Se trata de las jerarquías de clase, lugar, raza, etnia, género, sexo, espiritual, y epistémica y lingüística (2006).

gunos patrones y no de otros tienen directa relación con el poder y la manera en la que este se impone sobre los diferentes grupos.

En este caso, nos referimos a un patrón de poder, es decir, a la imposición de una concepción específica de comprender y desplegar el poder, compartido y aprendido por un área cultural específica: se trata de una noción de poder entendido como dominación que constituye las diferencias entre seres humanos, entre unos que dominan y otros que, necesariamente, deben ser dominados.

Este patrón de poder que impone el proceso colonial opta por un sentido negativo de la idea de poder, puesto que lo instaure como dominación. Con ello da lugar a la dominación colonial, la cual se establece en un lugar específico y concreto.

Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy. (Quijano, 2000, p. 432)

La clasificación social mencionada atraviesa todos los campos de la realidad y sirve para producir las identidades que han sido impuestas políticamente como parte de una escala de ascenso que, para el caso de Bolivia, se ha impuesto desde lo indio y transita hacia lo europeo-occidental-moderno, pasando por lo cholo, lo mestizo y lo criollo. Esta ha sido la manera en la que se ha clasificado a la población de Bolivia desde su fundación hasta la constitución del nuevo Estado Plurinacional. Es dentro de este modo de clasificación donde se ha estratificado también lo festivo. Entonces, aquellas manifestaciones de lo festivo-ritual desarrolladas en áreas rurales y urbanas fueron haciendo parte de aquella inferiorización establecida por la clasificación social impuesta. De esta manera, lo festivo-ritual quedó reducido a preterio en las ciudades, con el estigma de ser borrachera de indios. Para su limpieza se la convirtió en manifestación folklórica desarrollada por la población inculta que habita las ciudades. En este caso, la clasificación social de lo festivo se ocupa de definir determinadas prácticas que deberían ser erradica-

das, con base en los estándares establecidos por aquel patrón global de poder colonial dominante.

Así como se ha impuesto una escala de identidades que va de lo indio a lo europeo moderno y occidental, en analogía con el proceso de evolución que se desplaza de lo salvaje a lo civilizado, la colonialidad ha generado su propia manera de producir y comprender el conocimiento, hasta constituirse como el único modo de conocimiento que puede ser considerado universal. Paralelamente a este proceso se estaba desarrollando otro, a partir del cual se estaba vaciando de contenidos los conocimientos originarios.

En los pueblos indígenas y naciones originarias el momento de la fiesta-ritual es aquel en el que se hace evidente el conocimiento profundo de la espiritualidad, como prácticas de reciprocidad con lo sobrenatural. Pero también como conocimiento que ha hecho posible, a lo largo de los siglos, la reproducción de la comunidad humana, esto es, la producción, reproducción y transformación del alimento en comida y en bebida, fundamental para la reproducción de la vida como momento festivo. En este momento, se resuelven los problemas relacionados con la organización de la comunidad como el espacio fundamental para la reproducción de la vida. En el tiempo festivo se hace evidente el conocimiento de una específica organización política, jurídica y económica.

En conjunción con lo anterior, las danzas, las melodías y los instrumentos que intervienen en el momento festivo denotan el conocimiento de los ciclos del tiempo y sus particularidades con relación a los ciclos de reproducción de la vida, a las rotaciones de la tierra con relación a la siembra o a los ciclos de pesca y caza en los territorios de bosque tropical y de ribera. Con todo esto queremos decir que el momento de lo festivo es el momento de la reproducción por excelencia, de los saberes construidos milenariamente por los pueblos.

Entonces, la colonialidad del saber, en su forma de aproximación a las prácticas en general y a lo festivo en particular, se ha ocupado de vaciar aquellos contenidos profundos que eran parte del modo de ser y de vivir la vida en los Andes y la Amazonia. Es este mecanismo el que ha producido el mito del conocimiento universal, como parte de una geopolítica del conocimiento que ha servido para desplegar el encubrimiento de la vida como vivir bien.

Así, con el despliegue de una geopolítica del conocimiento impuesta desde la Modernidad eurocéntrica y desde el pensamiento colonial, se ha producido la fetichización de lo festivo, como consecuencia del proceso de encubrimiento producido por la irrupción e imposición del proyecto civilizatorio eurocéntrico, moderno y colonial, sobre otro proyecto civilizatorio que actualmente, por lo menos en Bolivia, está constituido desde la racionalidad de los pueblos indígenas y las naciones originarias.

DE LA ESTRATEGIA: FETICHIZACIÓN DE LO FESTIVO

EN ESTE CASO LA FETICHIZACIÓN SE REFIERE A LA SUPLANTACIÓN, A HACER aparecer como evidente algo que fenoménicamente no es en realidad. Se trata de una manera de encubrir lo real del fenómeno con otra cosa. Para el caso del fetichismo de la mercancía, se trata de encubrir el valor de uso de las cosas por el valor de cambio. En el momento en que se asume este último valor como el único, el objeto se vuelve un fetiche. La fetichización de lo festivo pasa primero por su objetualización, esto es, su transformación de proceso dinámico en objeto cosificado, orientado al uso político colonial, primero, como demonización, y luego como *folklorización*, en sentido peyorativo y vaciando sus contenidos históricos, culturales y políticos.

Este proceso, que también es parte de la colonialidad festiva, se ha constituido para vaciar de contenido las fiestas-rituales que son, por lo general, parte de los ciclos agrarios. El sentido de la categoría fetichización ha sido desarrollado para des-encubrir la economía moderna, porque era fundamental “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2008, p. 8). La ley económica a la que se refiere Marx ha sido producida por la economía política moderna, un marco categorial construido para nombrar y delimitar las relaciones de producción que, como lo demuestra el autor citado, ha encubierto lo real de la realidad en la producción de la mercancía¹⁴.

Para comprender mejor la idea de fetichización festiva, es importante aclarar, con respecto a la cita de Marx y el tema del fetichismo, que el filósofo no habla de las personas en sí, sino que se trata de una subjetividad constituida en los protagonistas de estos procesos en el siglo XIX.

Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas. (Marx, 2008, p. 8)

¹⁴ Este real encubierto es el trabajo vivo y se refiere a lo que renuncia el trabajador al producir una mercancía, que se encubre con la idea de valor de cambio. Por ejemplo, un trabajador renuncia a ocho horas de su vida, para trabajar en la producción de una mercancía, y el que adquiere esta mercancía debería poder pagar la misma devolviéndole ocho horas de vida al trabajador. Lo que se ha hecho es poner un precio a las horas trabajadas, introduciendo categorías que describen los componentes superficiales del proceso y con esto se ha logrado encubrir el proceso de producción y fetichizarlo, beneficiando al capitalista y destrozando la vida del obrero.

Estamos enfrente de una afirmación muy seria: las personas “son la personificación de categorías”. Esto significa que las personas actúan en su vida cotidiana desplegando sus prácticas con base en las ideas contenidas en ciertas categorías, por lo cual, la idea de lo real con la que viven las personas responde más a ciertas categorías construidas para servir a ciertos intereses y no necesariamente a la realidad. Es esto lo que Marx nos quiere decir con la idea de fetichización. De aquel tiempo en el que Marx expresaba el problema de la fetichización de la mercancía, en términos de relaciones e intereses de clase, hasta ahora, se ha fortalecido mucho más el arsenal categorial de la economía política moderna, de las ciencias sociales y las humanidades en general. De otro lado, la percepción de los problemas y la complejidad de la realidad se han ampliado. Esto significa que actualmente todos somos, en mayor o menor grado, portadores de aquellas relaciones de intereses contenidas en las categorías que han sido construidas para producir una idea de verdad.

Enrique Dussel (2009) retoma la idea de fetichización de Marx. En este caso, su interés ya no es la economía, pues su preocupación se dirige a desarrollar una crítica a la filosofía política moderna¹⁵. La idea de fetichización del poder se da cuando este se desnaturaliza, se corrompe y se instaura como despotismo y dominación. Esta corrupción, a partir de la cual se ejerce el poder como dominación, se produce por la ruptura de la relación complementaria entre la *potestas* (la apariencia fenoménica) y la *potentia* (su fundamento ontológico); es un momento en el que el sujeto o los sujetos que ejercen el poder delegado piensan que ese poder se funda en ellos y que ellos son el poder mismo.

El ejercicio del poder fetichizado se ha desarrollado al tiempo que la dominación colonial se desplegaba y ha servido para contaminar otros campos de la realidad, entre ellos, el festivo. Entonces, la fetichización de lo festivo es consecuencia del proceso de encubrimiento producido por la irrupción e imposición del proyecto civilizatorio moderno, eurocéntrico y colonial, sobre otro proyecto civilizatorio existente en aquel tiempo, con sus propias contradicciones internas, y constituido hasta cierto momento histórico como Tawantinsuyu.

¹⁵ “Así como la crítica de la economía política de Marx partía de la ‘comunidad de vivientes’ de los que trabajan, y donde cada trabajador era considerado como ‘trabajo vivo’, lo que permitía precisar la primera distinción: entre trabajo vivo y trabajo objetivado (el cual, en su desarrollo, funda la distinción entre valor de uso y valor de cambio, en cuya disyunción originaria estribaría toda posibilidad de fetichismo o explotación económica) de la misma manera la crítica de la filosofía política de la liberación parte de una categoría fundamental que organizará todo el sistema de las categorías restantes. Esta categoría es la del poder político, que se escinde por la diferencia ontológica originaria entre lo que denominaremos *potentia* (el poder político todavía en sí, en la comunidad política o en el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado)” (Dussel, 2009, p. 12).

Esta forma fetichizada de comprender lo festivo en Bolivia ha trascendido el momento colonial, el momento republicano y sigue presente en tiempos del Estado Plurinacional. La fetichización de lo festivo se ha hecho evidente desde el inicio del proceso colonial con la demonización de las prácticas y procesos rituales. Inmediatamente, luego de la derrota de Atawallpa en Cajamarca, la demonización se institucionaliza con la política de Extirpación de Idolatrías. Ya en el siglo XIX se realiza una transición de un modo enajenante a otro tolerante con el uso de la noción de folklore. Esta servirá para reemplazar la antigua noción de idolatrías y ampliar el sentido hacia lo exótico tolerable. De este modo, se instrumentalizarán ciertas imágenes iconizadas para representar a las nacientes naciones modernas y su nueva identidad.

La folklorización es también otra forma de fetichización de lo festivo. Para fines del siglo XX la estrategia colonial será reformulada a partir de una nueva noción: el patrimonio. Esta será la que remplace la noción de folklore y de cultura popular. Pero, sobre todo, servirá para relanzar al capitalismo moderno eurocéntrico hacia un campo todavía no apropiado por las grandes transnacionales. Es un tiempo en el que nuevas categorías entran en acción: industrias culturales, consumo cultural, entre otras, las cuales, si bien surgieron como crítica de los procesos de reproducción del capital, serán instrumentalizadas para este fin.

DE LA POSIBILIDAD DE SALIDA: EXTERIORIDAD Y DINÁMICA FESTIVA

LA DINÁMICA FESTIVA ESTÁ DIRECTAMENTE LIGADA A LA NOCIÓN DE EXTERIORIDAD, porque surge en el mismo momento en el que, irrespetuosamente y acorde con la ética de la vida¹⁶, la alteridad abre el mundo, que se había cerrado desde, por y para la dominación¹⁷. Así como lo distinto se revela contra la diferencia en el espacio de la totalidad y se enuncia como exterioridad, la

¹⁶ La ética de la vida es aquella que está presente en las comunidades indígenas de los Andes y la Amazonia y se reproduce de manera aislada en algunas ciudades, dominada, marginada y discriminada por la ética moderna. La posibilidad de construcción de una nueva ética útil para la producción y reproducción de la vida, que Bautista (2014) la denomina "del bien común", necesita producir otros valores que tomen en cuenta las relaciones entre humanos y de estos con la naturaleza, presentes en aquellas comunidades. Esta ética del bien común –referida al interés de todos los afectados, para no solo cuestionar los valores del mercado-mundo, sino para anunciar otro mundo donde la institución humana llamada mercado sea quien gire en torno del ser humano– necesita producir otros valores acordes con esta nueva correlación entre los sujetos humanos y de los sujetos con la naturaleza, porque el mercado moderno es quien los está destruyendo. Entonces, el problema ya no es destruir toda institución llamada mercado en general, sino transformar desde dentro el mercado moderno para producir otra concepción, otra idea de mercado que tenga como valor central el bien común de los sujetos humanos, pero que también respete la naturaleza.

¹⁷ En este caso existe una especificidad en la forma de dominación impuesta, se trata de la dominación colonial.

fiesta-ritual se revela en el mismo espacio en el que se impuso el carnaval, y lo tensiona y conflictúa para develar aquellos movimientos que producen nuevas direcciones y sirven para poner en evidencia la dinámica festiva. Por esto, es importante partir de la comprensión de la exterioridad y su relación con la totalidad.

La noción de exterioridad, pensada por la Filosofía de la Liberación, está directamente relacionada con la noción de totalidad. Por esta razón, para comprender el despliegue de la exterioridad, como una de las fuerzas que recupera su propia dirección en el campo de lo festivo, es importante aclarar que en la filosofía clásica la totalidad se refiere a la explicación racional de la realidad y de los hechos. Se la explica como un todo estructurado y dialéctico que puede ser racionalizado y comprendido a partir de un uso racional de la conciencia.

A diferencia de esta concepción, que en muchos casos se la reproduce como algo *dado*, la Filosofía de la Liberación –que ha producido su pensamiento desde un lugar socio-histórico distinto al de la filosofía clásica, y en el que se ha sufrido la imposición de una idea de verdad que no alcanza a representar ni la vida, ni los valores, ni las creencias producidas por las culturas existentes– ha ampliado la obviedad del mundo imperante y al mismo tiempo ha relativizado aquella idea de totalidad dominadora.

La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante. El pragmatismo encubre una ontología implícita que no se intentó desvelar porque la praxis sería entonces criticada. Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la diferencia (“lo otro”) interna a “lo Mismo”. Si ese “otro” irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no diferente sino distinto, “fuera” entonces de la Totalidad o como “exterioridad” (el realmente Otro), significaría un peligro para “lo Mismo” como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a “el Otro”, que defiende su “exterioridad”: esa es la causa de los “campos de concentración”, de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la “dictadura” pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el “negro en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan cuando lo reducido a ser “lo otro” defiende su dignidad de ser. (Dussel, 1973, pp. 117-118)

La totalidad, entonces, es la diferencia impuesta con, por y para la dominación. Es una diferencia creada para la dominación, que niega el pensar crítico porque podría cuestionar tal diferencia y que descalifica todo de acuerdo con la visión de la totalidad dominadora, de modo que todo aquello

que no es parte del polo dominador es adjudicado al dominado como diferente. Mientras que la exterioridad es el resultado del cierre de la totalidad sobre sí misma, es la negación de la diferencia dominada y es la interpelación de esa diferencia, como lo mismo de la totalidad, desde la distinción. Para el caso de la dinámica festiva en Oruro, entre el año 1992 y el 2002 se abrió un boquete en el cierre de aquella totalidad eurocéntrica y con el “irrespeto” se anteponía la distinción: No somos Carnaval, somos *Anata*, era el mensaje¹⁸.

El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad, desde la meta-física, desde la ética (el encuentro hombre-hombre es ética; la relación hombre-cosa es óptica u ontológica, económica, mundana) [...]. Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. (Dussel, 1973, p. 123)

Entonces, aquella distinción era sobre todo una irrupción que contenía en toda su complejidad valores, sensibilidades, creencias y formas productivas y reproductivas de la vida. En Oruro se hacían evidentes en los colores, los movimientos, las melodías, los olores, pero en especial servían para interpelar un sentido que orientaba hacia un horizonte que estaba descentrando la totalidad eurocéntrica. Se trataba de un horizonte distinto que, al mismo tiempo, orientaba hacia la insurgencia y producía un éxtasis festivo, el cual, hasta el día de hoy, es negado, racializado y rechazado por una parte de la población urbana de Oruro.

En este devenir pudimos visibilizar aquel acontecimiento festivo como exterioridad, luego de un proceso de diez años, y así se transformó nuestra propia manera de situarnos y relacionarnos con la realidad festiva de Oruro. Este proceso significó un giro que implicaba un pasaje de un sujeto objetivo situado en el paradigma de la conciencia¹⁹, entre sujeto-objeto, teoría-práctica, hacia otro sujeto festivo intersubjetivo, moviéndose desde la experiencia en el horizonte de la producción y reproducción de la vida.

¹⁸ El año 1992 es el inicio de la realización de un evento insurgente indígena denominada *Anata* Andino que cuestiona 500 años de colonialismo y exige la descolonización. Aunque en los años sucesivos este es incluido como parte del Carnaval de Oruro, en el año 2002, luego de que la UNESCO otorgara el título de “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” a este acontecimiento, que incluye a los indígenas; el *Anata* Andino aclara su lugar e insurge expresando que ellos son “Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias”. Rechazan ser patrimonio intangible y rechazan ser parte de las “Naciones Unidas”. Claramente se enuncia la exterioridad.

¹⁹ El paradigma de la conciencia es parte de un marco conceptual producido por las filosofías clásicas. Este paradigma sostiene la idea de un sujeto autárquico, autónomo, reflexivo que posee la “capacidad” de la conciencia de sí. Se trata de un pensamiento que parte de sí mismo y regula todo en el mundo y es puesto en evidencia por Karl Otto Apel. Este tema puede ser ampliado en Apel (1991) y Apel, Dussel (2005).

A partir de aquel giro pudimos comprender de otra manera lo que sucedía en el espacio festivo de Oruro, y aquella claridad tomó la forma de dinámica festiva, la misma que había estado compuesta por tres modos de reproducción de lo festivo que, desde la representación de la población de Oruro, constituían lo que se denominó y todavía se denomina, de manera genérica, Carnaval de Oruro. Por una parte, una fiesta patronal en homenaje a la Virgen de la Candelaria que no se celebraba en el día consagrado (el 2 de febrero) y que convocaba a inmigrantes rurales asentados en la ciudad; por otra parte, mascaradas y juegos callejeros que con el tiempo perdieron importancia y que reproducían la idea del carnaval europeo, en los que participaban diversos estratos sociales de la ciudad, y, finalmente, aquellas prácticas rituales desarrolladas en el contexto de la fiesta patronal que reproducían la lógica y la racionalidad de la fiesta ritual de la *Anata*, basada en la reciprocidad y la redistribución, acomodada de manera implícita en la fiesta patronal primero y luego, desde 1992, de manera explícita, en el día de la Entrada de la *Anata*²⁰.

Hoy, toda esa complejidad muestra un mayor abigarramiento, pero desde cuando se dio aquel giro y a partir de ese modo distinto de comprender aquel proceso en Oruro, se hicieron evidentes los movimientos, los sentidos, los conflictos y los horizontes que se cruzan, se tensionan, se asocian o se separan. Si bien actualmente hemos podido detectar, en un contexto de complejidad entre el jueves de *Anata* y el domingo de Corso, algunos sentidos evidentes expresados como totalidad y dominación colonial, y como exterioridad y liberación o descolonización²¹, también estamos conscientes de que la dinámica festiva contiene otras actividades relacionadas con prácticas rituales y festivas que hacen evidentes estas tensiones, que no son parte de lo que se denomina Carnaval de Oruro.

Por una parte, se da el desborde notorio de las prácticas rituales realizadas durante todos los primeros viernes de cada mes a lo largo de los años, con cada vez mayor relevancia urbana de aquellos centinelas pétreos²² que son la marca de la ritualidad ancestral en la Serranía Sagrada de los Urus; por otra, junto con el despliegue masivo de comparsas en los días de tentación, sea en la zona norte, en la zona este o en la zona sur, se reproducen procesos distintos a los mencionados entre fiesta patronal, *Anata* y Carnaval, a los que

²⁰ Lo que actualmente se conoce como Carnaval de Oruro es un proceso complejo con distintas actividades en las que la población se involucra a lo largo de todo el año. Desde el año 1992, como consecuencia de la acumulación histórica, el día jueves previó a la Entrada del sábado se realiza la Entrada de la *Anata* organizada por la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO), en la que participan comunidades indígenas de los departamentos de Oruro, La Paz, Cochabamba y Potosí.

²¹ Ver: Romero (2007; 2009; 2012a; 2012b).

²² Aquí nos referimos sobre todo al Sapo (ubicado en la zona norte de la Serranía), a la Víbora (ubicado en la zona suroeste de la Serranía) y al Cóndor (ubicado al sur de la Serranía), que ocupan espacios rituales de alta importancia para la población de Oruro.

no nos referimos en este ensayo. Además, a lo largo de todo el año la ciudad acoge una serie de entradas²³ en las que la danza, la música y los discursos de identidad abundan y son también evidencia de las tensiones ya mencionadas.

En todas estas actividades están presentes, de muchos modos, la dominación colonial y la descolonización y se manifiestan en diferentes y distintos sentidos, en los campos político, económico, religioso y también festivo, que es el que nos interesa ahora en estas reflexiones. La dinámica festiva, entonces, al mismo tiempo que produce una apertura en la totalidad para comprender el espacio festivo de Oruro desde la exterioridad, contiene distintos procesos a partir de los cuales se hacen evidentes movimientos que, por una parte, orientan hacia un horizonte de sentido moderno eurocéntrico y, por otra, insurgen a partir de la negación del primero y muestran un horizonte de sentido descolonizador.

Tomando en cuenta que la dinámica festiva se refiere a un proceso complejo en el que se manifiestan múltiples movimientos que orientan diferentes sentidos y direcciones, es importante precisar que en esta dinámica se imponen aquellos que son parte del patrón global de poder colonial dominante, el cual aparece como hegemónico. Sin embargo, las tensiones producidas por dicha imposición generan movimientos otros que, en determinado momento y por algún acontecimiento político, insurgen como anti-hegemónicos. Es esta disputa la que sugiere, por ahora, dos horizontes de sentido: uno como colonialidad y otro como descolonización. Son estos los que deberán hacerse visibles cuando se exprese la idea de dinámica festiva.

²³ En Oruro y también en varias ciudades del país se desarrollan lo que se denomina Entrada Universitaria y se desarrolla en el mes de agosto, que es una réplica cosificada de las fiestas patronales, en las que se han generalizado algunas danzas que son denominadas folklóricas. En esta misma lógica en el mes de septiembre son los colegios que realizan otra actividad del mismo tipo denominada Entrada Estudiantil.

Tercera parte. Problematización

PRIMERA PROBLEMATIZACIÓN: EL ARTE¹

ESTE BREVE INTENTO DE PROBLEMATIZACIÓN DE LA IDEA DE ARTE NO surge por un interés académico, si bien hace parte de este campo, sino que es formulado por un compromiso político que orienta un sentido y una intencionalidad descolonizadoras. Por esta razón, esta problematización quiere poner en evidencia un posible itinerario paralelo, de largo aliento, que hemos denominado des-enajenación de lo festivo-ritual.

Casi siempre el arte, en todas sus versiones: arte clásico, arte virreinal, arte moderno, arte posmoderno, arte contemporáneo, etc., es representado y abordado como algo dado, como algo ya establecido, y su existencia se impone sin ninguna discusión. Todavía son aisladas las reflexiones que ponen en duda la noción de arte o de artista en el sentido moderno colonial con que se ha difundido a lo largo del planeta. A veces se mencionan los móviles políticos o económicos que han influido en determinada obra, pero no se hace lo mismo con relación al proceso de invención del arte. De otro lado, en nuestras ciudades, aisladas de los circuitos de élite y del mercado de obras de arte, esta noción no es parte de la población mayoritaria del país y, en algunos casos, pequeños segmentos de la población se acercan al arte en función de las opiniones del crítico.

En este contexto, lo que normalmente hace el crítico de arte es asumir una representación de lo que se considera arte y a partir de ella expone determinados criterios con los que califica una buena o mala obra de arte. Las discusiones tienen lugar para establecer ajustes y aclaraciones en el rango de pertenencia a uno o a otro ámbito clasificatorio de lo que se denomina

¹ Una versión anterior de este artículo, con el título “Problematizando la idea de arte. Hacia la *des-enajenación* de lo festivo ritual”, fue presentada al II Congreso de Antropología: Desarrollo Interacción y Flujo de Antropologías en Bolivia, el año 2014.

arte; me refiero a que se puede discutir si una obra es catalogada como arte virreinal, arte moderno, arte contemporáneo o si no encaja en algunos de estos cánones.

En todo este proceso es fundamental lo estético, como construcción moderna colonial, pues moviliza posiciones que generan tensiones. Así se producen posibilidades de politización guiadas por lo estético. Sin embargo, estas contradicciones, que se mueven en un universo de representaciones de arte y estética y responden a un patrón colonial de poder, a pesar de su politización, no cuestionan ni interpelan los cánones construidos y tampoco lo hacen con la noción de arte.

Así, aquello que aparentemente tiene un sentido crítico² fortalece el patrón colonial de poder dominante y se subsume a la dominación del capital. No obstante, su pretensión universal no sobrevive cuando se rebasan los límites de la totalidad eurocéntrica y son desmontadas, desde la exterioridad, aquellas representaciones de arte y estética que, en el caso de las poblaciones andinas en Bolivia y de Oruro en particular, aparecen como coloniales. En este que es nuestro contexto de referencia, las equivalencias de aquellas representaciones despliegan otra lógica y otra racionalidad y no encajan en el sentido moderno colonial según el cual se las califica y clasifica.

Son estas contradicciones las que intentamos desarrollar en el presente capítulo, al problematizar la idea de arte desplegada a lo largo del planeta durante el período colonial, iniciando con la primera modernidad en 1492³ hasta nuestros días. Este proyecto, que se inicia con lo que Dussel (2008) denomina encubrimiento de América, y sigue vigente, en los últimos años se conoce como modernidad/colonialidad⁴. No obstante, si bien durante varios

² Juan José Bautista plantea que “El concepto de crítica que habitualmente se usa cuando se quiere cuestionar al capitalismo y sus secuelas políticas es pertinente al mismo, por eso le posibilita auto-reproducirse, en este sentido no lo cuestiona en sentido radical, sino más bien es pertinente al mismo, por eso le permite autocorregirse para seguir reproduciéndose, por ello las críticas que se le hacen al capitalismo y a la modernidad no los cuestionan radicalmente, sino superficialmente” (2013, p. 11). En este sentido, su propuesta es desarrollar una noción de crítica trans-ontológica que se ubica fuera de la modernidad eurocéntrica occidental.

³ Dussel (2007b) desarrolla una perspectiva distinta de la Modernidad y la explica con detalle. Parte de diferenciarla en tres etapas. La primera Modernidad que se despliega desde 1492 hasta 1630 con la exploración del atlántico y se extiende hasta el desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. A esta le sigue la segunda Modernidad que se desarrolla desde 1630 hasta 1789, el momento de la constitución del Estado Moderno Francés y finalmente este proyecto se reproduce en la tercera Modernidad, que actualmente continúa desplegándose a nivel global.

⁴ Se trata de un proceso que tiene bastantes particularidades, se inicia con la Teoría de la Dependencia y posteriormente a partir de un diálogo con los estudios subalternos y los estudios poscoloniales se formulan los estudios decoloniales. En parte de esta última propuesta, que asume a la colonialidad como eje problemático central, se menciona que la denominada Modernidad encubre aquello que la hizo posible. Por ejemplo: Dussel (2008) plantea que el *ego cogito*, encubre al *ego conquiro*; Quijano (2000) formula que detrás de la Modernidad se esconde un patrón colonial de poder que se impuso en todo el mundo; Mignolo (2007) muestra que la Modernidad tiene una cara oculta que es la colonialidad y por ello para hacerla evidente aquella cara oculta, se debe hablar de la modernidad/colonialidad.

siglos el patrón colonial de poder lo ha situado como el único, civilizado y universal, en otras palabras, como el único proyecto posible para toda la humanidad, actualmente ha entrado en crisis. Aunque su noción de civilización está siendo criticada, todavía se considera como una posibilidad civilizatoria entre otras.

Este contexto nos ha llevado a problematizar la idea de arte, necesidad que se desprende de una duda articulada a otras que son parte de un proceso originado con la apertura de un horizonte de sentido, entre fines del siglo XX y principios del XXI en Bolivia. Este horizonte surge de la comprensión de un estado de realidad construido, en gran medida, por las decisiones y las acciones impuestas por un patrón colonial de poder y, en menor medida, por acciones que han reaccionado de manera insurgente, ante aquella imposición y han generado procesos distintos.

Teniendo en cuenta que la noción de arte ha sido el resultado de una construcción impuesta como parte de la colonialidad del poder, del saber y del ser, nos parece fundamental comprender las implicaciones en la transformación de la música, de la danza, de la pintura, de la escultura, de la poesía, del teatro, y de otras prácticas artísticas. Pero este es un trabajo que requiere bastante despliegue, en recursos, logística y tiempo, a los que no tenemos acceso. Por esto, en esta primera reflexión referida al arte, puntualizaremos de manera breve solamente algunos elementos de la música y la danza en su relación con el arte, como posibles dispositivos de producción y reproducción de la dominación colonial.

En el primer subtítulo, a partir de la distinción⁵ formulada por Dussel (1973) entre totalidad y exterioridad, mostramos la apertura contenida en el nuevo modo de comprensión del espacio festivo de Oruro formulado como dinámica festiva, así como la posibilidad de transitar de lo dado a lo dándose⁶. Esta circunstancia que se abre hacia un nuevo modo de comprensión (un transitar), se convierte en una posibilidad de ser parte de un giro epistémico, hacia una comprensión distinta de lo colonial en lo festivo y, a partir de esta, se pueda transitar hacia experiencias que produzcan sentidos descolonizadores.

La danza y la música ocupan nuestra reflexión en el segundo subtítulo, allí mostramos algunas características de estas prácticas diferenciándolas en

⁵ La categoría distinción, aclara la contradicción entre lo distinto que se ubica fuera de lo mismo y lo diferente que está al interior de lo mismo (Dussel, 1977). "la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre "otro", que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir... De esta manera, el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su logos irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro" (Dussel, 1977, p. 126).

⁶ Se trata de dos maneras de comprensión de la realidad. Es Hugo Zemelman (1992) quien desarrolla estas nociones para diferenciar una forma de comprensión de la realidad cosificada, de otra que despliega procesos que en su movimiento producen un modo de realidad más complejo.

función del tipo de sujeto que las hace posible: un sujeto festivo y un sujeto racional. A partir de tal distinción, hacemos evidentes algunas características y mostramos el horizonte de sentido que se reproduce en cada caso.

Una vez que se ha introducido elementos de distinción en la música y la danza, en el tercer subtítulo, intentamos mostrar algunos componentes problemáticos en la noción de arte con relación a los modos de reproducir la música y la danza en los Andes. Inicialmente, como primer factor problemático, hacemos referencia a la manera como en algunos espacios de gestión del Estado y de organismos internacionales se asume al arte como algo dado. Posteriormente, mostramos el paradigma que subyace a la producción del objeto de arte, su relación con el sujeto artista como parte de aquel paradigma y las consecuencias coloniales de este proceso.

EXTERIORIDAD Y DINÁMICA FESTIVA

La dinámica festiva está directamente ligada a la noción de exterioridad, porque surge en el mismo momento en el que, irrespetuosamente y según la ética de la vida⁷, la alteridad abre el mundo que se había cerrado desde, por y para la dominación⁸. Así como lo distinto se revela en el espacio de la totalidad contra la diferencia y enuncia la distinción como exterioridad, la fiesta-ritual se revela en el mismo espacio en el que se impuso el carnaval y lo tensiona, lo conflictúa, para develar aquellos movimientos que producen nuevas direcciones y sirven para poner en evidencia la dinámica festiva. Por esto, es importante partir de la comprensión de la exterioridad y su relación con la totalidad.

La noción de exterioridad, pensada por la Filosofía de la Liberación, está directamente relacionada con la noción de totalidad. Por esta razón, para comprender el despliegue de la primera, como una de las fuerzas que recupera su propia dirección en el campo de lo festivo, es importante aclarar

⁷ La ética de la vida es aquella que, de alguna manera, está presente en las comunidades indígenas de los Andes y la Amazonía y se reproduce de manera aislada en algunas ciudades dominada, marginada y discriminada por la ética moderna. La posibilidad de construcción de una nueva ética útil para la producción y reproducción de la vida, que Bautista la denomina "del bien común", necesita producir otros valores que tomen en cuenta las relaciones entre humanos y de estos con la naturaleza, presentes en aquellas comunidades. "esta ética del bien común en términos de interés de todos los afectados, para, no sólo cuestionar los valores del mercado-mundo, sino, para anunciar otro mundo donde la institución humana llamada mercado sea quien gire en torno del ser humano, necesita producir otros valores acordes con esta nueva correlación entre los sujetos humanos, y los sujetos con la naturaleza, porque el mercado moderno es quien los está destruyendo. Entonces el problema ya no es destruir toda institución llamada mercado en general, sino transformar desde dentro el mercado moderno para producir otra concepción, otra idea de mercado que tenga como valor central el bien común de los sujetos humanos, pero que también respete la naturaleza" (2014, p. 148).

⁸ En este caso existe una especificidad en la forma de dominación impuesta, se trata de la dominación colonial.

que en la filosofía clásica la totalidad se refiere a la explicación racional de la realidad y de los hechos. Se la explica como un todo estructurado y dialéctico que puede ser racionalizado y comprendido a partir de un uso racional de la conciencia.

A diferencia de esta concepción, que en muchos casos se la reproduce como algo dado, la Filosofía de la Liberación, que ha producido su pensamiento en un lugar socio-histórico distinto al de la filosofía clásica y en el que se ha sufrido la imposición de una idea de verdad que no alcanza a representar ni la vida, ni los valores, ni las creencias producidas por las culturas existentes, ha ampliado la obviedad del mundo imperante y ha relativizado aquella idea de totalidad dominadora.

La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante. El pragmatismo encubre una ontología implícita que no se intentó desvelar porque la praxis sería entonces criticada. Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la diferencia (“lo otro”) interna a “lo Mismo”. Si ese “otro” irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no diferente sino distinto, “fuera” entonces de la Totalidad o como “exterioridad” (el realmente Otro), significaría un peligro para “lo Mismo” como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a “el Otro”, que defiende su “exterioridad”: esa es la causa de los “campos de concentración”, de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la “dictadura” pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el “negro en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan cuando lo reducido a ser “lo otro” defiende su dignidad de ser. (Dussel, 1973, pp. 117-118)

La totalidad, entonces, es la diferencia impuesta con, por y para la dominación. Es una diferencia creada para la dominación que niega el pensamiento crítico que podría cuestionar aquella diferencia, descalifica todo según la visión de la totalidad dominadora y todo aquello que no es parte del polo dominador es adjudicado al dominado como diferente. Mientras que la exterioridad es el resultado del cierre de la totalidad sobre sí misma, es también la negación de la diferencia dominada y la interpelación de esa diferencia, así como de la totalidad, fundada en la distinción. Para el caso de la dinámica festiva en Oruro, entre el año 1992 y el 2002 se abrió un boquete en el cierre de aquella totalidad moderna colonial y al irrespeto se le anteponía la distinción: “No somos Carnaval, somos *Anata*”, era el mensaje⁹.

⁹ El año 1992 es el inicio de la realización de un evento insurgente indígena denominada *Anata Andino*

El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad, desde la meta-física, desde la ética (el encuentro hombre-hombre es ética; la relación hombre-cosa es óntica u ontológica, económica, mundana) [...]. Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. (p. 123)

Entonces, aquella distinción era sobre todo una irrupción que contenía en toda su complejidad valores, sensibilidades, creencias y formas productivas y reproductivas de la vida. En Oruro, se hacían evidentes en los colores, los movimientos, las melodías, los olores; servían para interpelar con base en un sentido que orientaba hacia un horizonte que estaba descentrando la totalidad moderna colonial, era un horizonte distinto que orientaba hacia la insurgencia, pero también producía un éxtasis festivo que hasta el día de hoy es negado, racializado y rechazado por una parte de la población urbana de Oruro.

En este devenir, aquel acontecimiento festivo que, luego de diez años, ahora visualizamos como exterioridad, transformó nuestra propia manera de situarnos y relacionarnos con la realidad festiva de Oruro. Este proceso significó un giro que implicaba un pasaje de un sujeto objetivo situado al interior del paradigma de la conciencia¹⁰, entre sujeto-objeto, teoría-práctica, hacia otro sujeto festivo intersubjetivo, moviéndose desde la experiencia en el horizonte de la producción y reproducción de la vida.

Fue en ese giro que pudimos comprender de otra manera lo que sucedía en el espacio festivo de Oruro y aquella claridad tomó la forma de dinámica festiva, la misma que había estado compuesta por tres modos de reproducción de lo festivo, la cual según la representación de la población de Oruro, constituían lo que se denominó y todavía se denomina de manera genérica Carnaval de Oruro.

En aquel espacio existía una superposición de tres modos celebratorios: una fiesta patronal en homenaje a la Virgen de la Candelaria, que no se celebraba en el día consagrado (el 2 de febrero) y que convocaba a inmigrantes

que cuestiona 500 años de colonialismo y exige la descolonización. Aunque en los años sucesivos este es incluido como parte del Carnaval de Oruro, en el año 2002, luego que la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura) otorga el título de "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad" a este acontecimiento, que incluye a los indígenas; el "Anata Andino" aclara su lugar e insurge expresando que ellos son "Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias". Rechazan ser patrimonio intangible y rechazan ser parte de las "Naciones Unidas". Claramente se enuncia la Exterioridad.

¹⁰ El paradigma de la conciencia es parte de un marco conceptual producido por las filosofías clásicas. Este paradigma sostiene la idea de un sujeto autárquico, autónomo, reflexivo que posee la capacidad de la conciencia de sí. Se trata de un pensamiento que parte de sí mismo y regula todo en el mundo y es puesto en evidencia por Karl Otto Apel. Este tema puede ser ampliado en Apel (1991) y Apel y Dussel (2005).

rurales asentados en la ciudad; mascaradas y juegos callejeros que con el tiempo perdieron importancia y reproducían la idea del carnaval europeo, en los que participaban diversos estratos sociales de la ciudad; y prácticas rituales desarrolladas en el contexto de la fiesta patronal que reproducían la lógica y la racionalidad de la fiesta ritual de la *Anata*, con la reciprocidad y la redistribución, acomodada de manera implícita en la fiesta patronal primero y luego, desde 1992, de manera explícita en el día de la Entrada de la *Anata*¹¹.

Hoy toda esa complejidad muestra un mayor abigarramiento, pero con aquel giro, a partir de ese modo distinto de comprender el proceso en Oruro, se hicieron evidentes los movimientos, los sentidos, los conflictos y los horizontes que se cruzan, se tensionan, se asocian o se separan. Si bien actualmente hemos podido detectar, en un contexto de complejidad entre el jueves de *Anata* y el domingo de Corso, algunos sentidos evidentes expresados, por una parte, como totalidad y dominación colonial y, por otra, como exterioridad y liberación o descolonización¹², también estamos conscientes de que la dinámica festiva contiene otras actividades relacionadas con prácticas rituales y festivas que hacen evidentes estas tensiones, que no son parte de lo que se denomina Carnaval de Oruro.

Se da el desborde notorio de las prácticas rituales realizadas durante todos los primeros viernes de cada mes a lo largo de los años y la cada vez mayor relevancia urbana de aquellos centinelas pétreos¹³ que son la marca de la ritualidad ancestral en la Serranía Sagrada de los Urus: junto con el despliegue masivo de comparsas en los días de tentación, sea en la zona norte, en la zona este o en la zona sur, se reproducen procesos distintos a los que se dan entre fiesta patronal, *Anata* y Carnaval, a los que no me refiero en este capítulo. Además, a lo largo de todo el año la ciudad acoge una serie de entradas¹⁴ en las que la danza, la música y los discursos de identidad abundan y son también evidencia de las tensiones ya mencionadas.

¹¹ Lo que actualmente se conoce como carnaval de Oruro es un proceso complejo con distintas actividades en las que la población se involucra a lo largo de todo el año. Desde el año 1992, como consecuencia de la acumulación histórica, el día jueves previó a la Entrada del sábado se realiza la Entrada de la *Anata* organizada por la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO), en la que participan comunidades indígenas de los departamentos de Oruro, La Paz, Cochabamba y Potosí.

¹² En la primera parte de este volumen se profundizan estos temas. Pero también se puede revisar Romero (2007, 2009, 2012a, 2012b).

¹³ Aquí nos referimos sobre todo al Sapo (ubicado en la zona norte de la Serranía), a la Víbora (ubicado en la zona suroeste de la Serranía) y al Cóndor (ubicado al sur de la Serranía), que ocupan espacios rituales de alta importancia para la población de Oruro.

¹⁴ En Oruro y también en varias ciudades del país se desarrollan lo que se denomina Entrada Universitaria y se desarrolla en el mes de agosto, que es una réplica cosificada de las fiestas patronales, en las que se han generalizado algunas danzas que son denominadas folklóricas. En esta misma lógica en el mes de septiembre son los colegios que realizan otra actividad del mismo tipo denominada Entrada Estudiantil.

En todas estas actividades están presentes, tensionando de muchos modos la vida cotidiana, la dominación colonial y la descolonización, las cuales se manifiestan en diferentes y distintos sentidos, en los campos político, económico, religioso y festivo, que es el que nos interesa ahora en estas reflexiones. La dinámica festiva, entonces, produce una apertura en la totalidad para comprender de otro modo el espacio festivo de Oruro, y engloba distintos procesos a partir de los cuales se hacen evidentes movimientos que, por una parte, orientan hacia un horizonte de sentido moderno colonial y, por otra, surgen mediante la negación del primero y muestran un horizonte de sentido descolonizador.

Tomando en cuenta que la dinámica festiva se refiere a un proceso complejo en el que se manifiestan múltiples movimientos que orientan diferentes sentidos y direcciones; es importante precisar que en esta dinámica se imponen aquellos que son parte de un patrón colonial de poder dominante, el cual aparece como hegemónico. Sin embargo, las tensiones producidas por aquella imposición producen movimientos otros que, en determinado momento y por algún acontecimiento político, surgen como anti-hegemónicos. Es la disputa, la tensión, el conflicto, lo que sugiere, por ahora, dos horizontes de sentido distintos: uno como colonialidad, el otro como descolonización, y son estos los que destacamos en la presente dinámica.

DANZA Y MÚSICA: DE LA DIFERENCIA HACIA LA DISTINCIÓN.

ALGUNOS ANTECEDENTES

En el anterior subtítulo hemos aclarado lo que estamos denominando dinámica festiva y el modo en el que allí se manifiestan algunos sentidos que reproducen la dominación colonial, así como otros que surgen con la descolonización. Si bien, en este proceso complejo están presentes distintos modos de reproducir, la danza, la música, el ritual, lo festivo y la vida en general, en este subtítulo, de manera breve, haremos referencia a aquellos modos en los que se realiza la danza y la música, ya sea como componentes de la experiencia festiva que reproduce lo celebratorio, en el sentido de reproducción de la vida, o como resultado de un proceso de instrumentalización mercantil de lo festivo que las objetualiza y las transforma en mercancía para la reproducción del mercado capitalista moderno colonial.

En el primer caso, la dinámica relaciona un sujeto festivo en un contexto celebratorio de producción y reproducción de la vida, el cual condensa tres modos articulados, por los cuales se relaciona con la realidad¹⁵, sin producir

¹⁵ Esto es desarrollado por Pannikar (2009).

esquemas o modelos para la clasificación. Estos modos son: el creer, el sentir y el pensar. A diferencia del sujeto racional de la modernidad colonialidad, el sujeto festivo no ha privilegiado la razón como la única forma de relacionarse con la realidad, acude a la fe, la sensibilidad y la razón. Así, estas se articulan para reproducir lo festivo-ritual celebratorio. También contienen la potencia de lo político que interpela, lucha e insurge para restituir la reproducción de la vida.

En este despliegue, el nombrar o clasificar no es relevante, lo fundamental es el hacer, pero se trata de un hacer creyendo, sintiendo y pensando, porque lo que se produce en este proceso es un estado de éxtasis espiritual consciente que involucra fe, sensibilidad y razón, de manera compleja y articulada. El sujeto festivo se despliega en el proceso de producción festiva y esto le permite reproducir la vida, por su manera particular de ser parte de ella, es decir, por aquello que los antropólogos llamamos cosmovisión. No se desprende de la realidad para contemplarla, comprenderla, conocerla y nombrarla, lo cual significaría también objetualizarla para dominarla, sino que fluye con la danza, la música, el ritual y el éxtasis festivo, entre lo local y lo global.

En el segundo caso, cuando se objetualiza lo festivo, sea como música o como danza, y se produce una mercancía, esta producción responde a representaciones establecidas que son parte de cánones o estándares que sirven para clasificar, aquellos fragmentos de lo festivo, según un esquema lineal, evolutivo, jerarquizado y diferenciado entre lo que Grosfoguel denomina la línea de lo humano en el espacio del ser y el espacio del no-ser¹⁶. En ambos casos, sea con la música o con la danza, la noción de obra de arte es la referencia y como tal siempre está en el centro colonial de poder, en lo que en la línea de lo humano se considera el espacio del ser, en el que la contemplación y el sujeto racional han producido como parte del proyecto moderno colonial.

Es mediante aquella referencia y aquellos cánones como se ha caracterizado la música y la danza andinas, primero como idolatría, luego como folklore o manifestaciones de lo popular y en el último tiempo como patrimonio intangible. Esta manera de caracterizarlas ha servido, sobre todo, para imponer límites y diferencias entre lo que se presupone superior, más elaborado, de mayor jerarquía, lo que corresponde a eso que se denomina arte y a lo que no presenta estas condiciones, ya que no logra alcanzar los cánones

¹⁶ Se trata de un esquema analítico que diferencia dos zonas en las que pueden existir las mismas problemáticas (racismo, machismo, homofobia, etc.), pero, por la jerarquía que se despliega en la zona del ser, aquellas problemáticas se presentan con posibilidades de solución reguladas por los sistemas jurídicos y políticos de los países que hacen parte de aquella zona. Mientras que en la zona del no-ser las posibilidades de solución son casi inexistentes. Estas ideas han sido desarrolladas por Grosfoguel (2012).

impuestos por el patrón colonial de poder vigente, que es el que define la referencia de lo que se va a comprender como arte y aquello que no puede ser considerado como tal.

Esta producción de la diferencia, desplegada desde y por la modernidad colonial, que se ha ocupado de discriminar la música y la danza que no pueden ser consideradas arte, obliga a preguntarnos con intención descolonizadora ¿qué es aquello que puede ser denominado danza o música?, ¿por qué algunas tienen la posibilidad de ser parte de los cánones de lo que se considera arte y otras no? La respuesta a estas preguntas implica una problematización de la noción de arte que, todavía de manera preliminar, desarrollamos en el tercer subtítulo. Previamente aclaramos puntualmente lo que consideramos es el despliegue de la danza-ritual y la música-festiva, ambas constituidas de un modo distinto a la concepción de danza y música como arte.

DANZA-RITUAL

Actualmente, un itinerario que se ha desarrollado como algo dado en la danza, según su concepción académica clásica, ha provocado la desconexión de sus componentes fundamentales con los cuales ha surgido en tiempos anteriores. Nos referimos a las celebraciones rituales que producen un sentido en la danza como ofrenda, y al hecho de compartir, que consiste en la relación horizontal en y desde la danza con la comunidad y el paisaje. En este itinerario, su construcción, como proceso evolutivo para lograr lo que ahora se conoce como ballet, ha privilegiado la razón por encima de la sensibilidad y la fe, subordinando así el principio femenino con el que surgió, por un principio masculino impuesto posteriormente. Pero esto no solamente ha sucedido en la danza, ha sido un proceso que se ha dado también en otro tipo de prácticas con la imposición de la modernidad colonial.

Si bien, este itinerario ha sido el que se ha desplegado en función de las jerarquías establecidas por el proyecto colonial, y con esto, el ballet, con sus propias características y exigencias ha quedado como arte, es decir, en lo más alto de la estructura lineal y ascendente de la noción de danza; las otras formas de reproducir la danza no han desaparecido, a pesar de los niveles de discriminación a los que han sido sometidas. Una de esas formas de danza, como danza-ritual, ha quedado fuertemente arraigada en la ciudad de Oruro, asentada a los pies de la Serranía Sagrada de los Urus y desde el saber colonial ha sido denominada danza folklórica¹⁷.

¹⁷ Este tema lo desarrollamos en la Cuarta Parte, en el título "Folklorización".

La danza-ritual se manifiesta sobre todo como una experiencia colectiva que, a lo largo de los años, ha tenido sus propias transformaciones y ha estado relacionada, desde tiempos ancestrales, con momentos celebratorios de la reproducción de la vida en los Andes. La danza-ritual, que privilegia el movimiento corporal como éxtasis, siempre ha estado articulada con la música y con la reproducción de las relaciones de reciprocidad en las comunidades, las mismas que guardan directa relación con los ciclos de reproducción de los alimentos.

La vida y la voluntad de vivir del ser humano en su relación con la naturaleza, ha producido una serie de prácticas, procesos e instituciones que han hecho posible su reproducción. La caza primero, la recolección después y finalmente la agricultura han sido las actividades que han servido para que la vida pueda reproducirse. De estas actividades ha dependido la reproducción del alimento y su consecuencia la reproducción de la vida, siendo estas actividades las que se han desarrollado de manera holística involucrando formas particulares de espiritualidad, sensibilidad y racionalidad. Esto quiere decir que la vida y su reproducción estaban articuladas a una dinámica constituida entre el creer, el sentir y el pensar reproducidos de una forma integral, no escindida, no separada como el explícito “pienso luego soy” que inició el proceso de privilegiar la razón jerarquizando toda actividad que involucraba el uso de la razón moderna colonial.

Fue en aquel contexto de producción y reproducción de la vida que la danza-ritual junto con el éxtasis festivo se constituyeron en fundamentales para la articulación de aquellas comunidades y para que estas se relacionen con su mundo natural y sobrenatural. Lo festivo, entonces, fue un proceso en el cual se desplegaban distintas formas de relacionarse con la realidad y en esta dinámica compleja de lo festivo, también se movilizaban, y hasta ahora lo hacen, procesos de resolución de las diferencias, las cuales también son parte de las comunidades. Lo festivo, entonces, contiene y posibilita la práctica de la danza-ritual, fluye y contamina lo político, lo económico, lo familiar, lo religioso, incluso lo educativo. La danza-ritual, en este contexto, se despliega como articulador de lo político, lo económico, lo familiar, lo religioso, etc.

MÚSICA-FESTIVA

Para el caso de la música se trata de una práctica que no implica cierta experticia, lo mismo que en la danza-ritual. Así como en la naturaleza las papas bailan, pues tienen su propia música, los comunarios no pueden vivir sin esta. Sin la música del paisaje, de los ríos, de los cerros, de los animales, en cuyo diálogo cotidiano se producen una serie de intercambios que son útiles

para los momentos del despliegue de lo festivo en el que la música ayudará, como la danza y la comida, entre otras, a la reproducción de la vida. En este contexto la ejecución de música, ya sea con los pinkillos, las tarqas, las julajulas, etc., es una acción que completa, como el resto de las acciones, a la totalidad de la comunidad de vida, con la lógica de la reciprocidad.

El que se hace cargo de reproducir lo festivo, el Pasante es uno más de los comunarios y como él, cuando no tenía el cargo, estaba presto para tocar su instrumento para la fiesta-ritual, todos los años que fueran necesarios; de manera recíproca, el resto de los comunarios acompañan con sus instrumentos siempre que sea posible. Esto significa, que la música se reproduce de manera ritual, en la lógica del dar, recibir, devolver, como la danza, la comida y como la vida. En las comunidades no existe la noción del músico artista y cuando esta llega, en algunos casos, a través de los medios de comunicación y la reproducción de la totalidad dominadora moderna colonial, no afecta los procesos de músicos de tropa; no obstante, introduce transformaciones, con sus propias particularidades, en los individuos que pulsán instrumentos que son de ejecución individual, como el charango o la guitarra.

Es importante anotar que la música, como todo en la vida, tiene que pasar por sus propias transformaciones y ser renovada. Sin embargo, los criterios que son parte de las comunidades para que esto suceda tienen más relación con la ritualidad. En toda tropa de músicos siempre hay un líder, pero, a nivel de metáfora decimos que este no es de los que aparece delante de manera notoria, es más bien de aquellos que empuja a la tropa de músicos desde atrás, porque cuando uno observa una tropa de músicos en una fiesta-ritual, no es tan fácil darse cuenta quién es el líder.

Este, denominado en algunos lugares del altiplano boliviano: *mayura*, también se le llama *ira* (para el caso de los sicuris se trata del sicuri de arriba) y tiene su segundo que es *arca* (en el caso de los sicuris es el de abajo). Cuando se acerca una fecha festiva el *mayura* se encarga de realizar su ritual con el *Sereno* (divinidad andina de los músicos) y de este recibe la nueva melodía para la fecha festiva. Luego, el *mayura* busca a su segundo para que le ayude a afinar la nueva melodía. En este proceso, la actitud y la lógica no responden al paradigma de la conciencia, ni a la razón de la totalidad dominadora moderna colonial, pues cuando el *mayura* le quiere transmitir la nueva melodía, cuando le dice a su segundo “recíbime”, no le dice “te voy a enseñar”, tampoco asume que él ha compuesto esa melodía, por ello, dice: “el Sereno me ha dado”.

De esta forma, la melodía y la música se van expandiendo de manera horizontal, como la fiesta y la danza, como la comida y la bebida, por igual entre todos. No todos son músicos expertos, de la misma manera que no todos son buenos agricultores, buenos constructores, etc. Pero esto no quiere decir

que no puedan tocar, que no puedan bailar, que no puedan sembrar y que no puedan hacer sus casas, porque siempre está la comunidad que apoya para que todo salga bien.

Lo que se quiere expresar hasta aquí no es una nostalgia por el “país de las maravillas” o “el paraíso”, que en ningún caso se encuentra en las comunidades de los Andes, más bien, se quiere poner en evidencia una lógica y una racionalidad contenida en las prácticas y celebraciones rituales que están presentes en la danza y en la música. Son estas las que marcan la diferencia con el modo de la totalidad dominadora moderna/colonial, que tiene su propia lógica y su propia racionalidad, la cual ha impuesto una representación de arte, un referente al que se deben acomodar de manera forzada los criterios de música y danza que provienen de otro tipo de lógica y racionalidad.

PROBLEMATIZACIÓN DE LA IDEA DE ARTE: ABORDAJE PRELIMINAR

La formulación de la relación entre dinámica festiva y exterioridad, esbozada en el primer subtítulo, y la puntualización breve de algunos elementos de distinción de la música y la danza como parte de aquella exterioridad en el segundo son, desde nuestra perspectiva, pasos iniciales para iniciar el despliegue de un proceso de des-enajenación. De un lado, la relación dinámica festiva - exterioridad posibilita un punto de vista distinto a la noción universal de arte, como totalidad, en la que se encuentra subsumida la música y la danza. De otro lado, la clarificación de algunos de sus componentes que sustentan su característica de distinción.

Con estos dos elementos: una nueva perspectiva y algunos componentes con particularidades distintas, se puede continuar la tarea de des-enajenación haciendo visibles ciertas contradicciones contenidas en la gestión política desplegada por las instancias estatales en el proceso de transformación de las prácticas y los procesos relacionados con la música y la danza, como parte de aquello que en aquellas esferas se denomina artístico.

Inicialmente, es importante tomar en cuenta en este proceso, como parte de la colonialidad del saber, que el arte, igual que otras nociones, ha sido asumido como algo dado. Es decir, la noción de arte se refiere a algo que ha estado, está y estará ahí siempre y, el conocimiento del significado de esta noción, tiene la función de describirlo en el mayor de los detalles y tal como es. Lamentablemente, dicha manera de pensar esta noción, como representación inmodificable, está arraigada en los encargados de transformar la visión de Bolivia como República en lo que ahora se ha denominado Estado Plurinacional y de producir aperturas y tránsitos entre lo que se creía que era la cultura y lo que se debería concebir como culturas en interculturalidad.

Por ejemplo, la Ministra de Culturas de Bolivia en el año 2011, luego de cinco años de instalado un proceso de transformación en el país y después de dos años de creación del nuevo, y aparentemente novedoso, Ministerio de Culturas expresaba: “la función del arte está muy relacionada con la construcción de historias, lenguas, imaginarios y lenguajes expresivos diversos con identidad” (Salguero, 2011, p. 11). Se había creado un nuevo tipo de Estado, el Estado Plurinacional y con él un nuevo Ministerio de Culturas. Luego de este hecho político surgido en las calles con las movilizaciones y movimientos políticos, se estaba deteniendo aquellos movimientos que exigían transformaciones. Se había cuestionado, problematizado y transformado un tipo de Estado, se había hecho lo mismo con una forma caduca de administración de un segmento del Estado, en este caso el de la cultura, sin embargo, todo el proceso quedaba detenido al restituir una noción de arte, de cultura, como algo dado; con características, roles y funciones ya establecidas desde siempre y hacia el infinito. Al arte no había que problematizarlo, porque ya tenía sus funciones.

Contradictoriamente, y junto con esta no-problematización del arte, se mencionaba que se apuntaba a una transformación. Se decía: “destacando la reversión de la valoración de los supuestos culturales que han trazado matices colonialistas, excluyentes, racistas y discriminadores en algunos segmentos de nuestra sociedad” (p. 11). ¿Por qué esta afirmación puede ser contradictoria? Si nos ubicamos en las denominadas fiestas patronales, por ejemplo, podemos expresar con total claridad que uno de aquellos supuestos culturales es la noción de arte, internalizada en las representaciones de ciertos segmentos de la población, la misma que ha alimentado y ha generado aquellos “matices colonialistas, excluyentes, racistas y discriminadores” mencionados por la misma Ministra, con los que la población se refiere a aquellas fiestas. No otra cosa significa la diferenciación entre arte y folklore o cultura y cultura popular.

Esta ceguera, como dificultad colonial en el proceso de des-enajenación de las representaciones impuestas por el proceso colonial, es consecuente con el desempeño de este Ministerio hasta nuestros días. Por ello, en lugar de problematizar la noción de arte está siendo fortalecida¹⁸ como algo dado. En este sentido, se plantea “desarrollar competencias en distintos géneros artísticos” (p. 11), los mismos que no se cuestiona. Estos géneros, además, están presupuestados como algo dado de acuerdo con la referencia y el ho-

¹⁸ La realización del Proyecto “Fortalecimiento de las Artes - Sensibilización de los Valores Interculturales” es un indicador de esta visión contradictoria. Ver: Salguero (2011).

rizonte de sentido construido por el patrón colonial de poder impuesto en el proceso colonial.

Para Susana Bejarano, Directora y Representante Permanente de la Organización de Estados Iberoamericanos-Bolivia en al año 2011, y actual consejera de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, al relacionar desarrollo con educación y estas con el arte, menciona que “debemos resaltar, como parte esencial de una sociedad educativa, el arte en todas sus expresiones y su importante connotación socio cultural educativa, buscando generar un proceso de cambio estructural en el desarrollo de las diversas manifestaciones artísticas a partir de la formación con un enfoque integral” (Bejarano, 2011, p.18). Aquí se hace evidente una representación lineal en la que se plantea el “desarrollo de las manifestaciones artísticas” y donde presuponemos que el referente de aquella estructura lineal y ascendente en el arte tiene como referencia jerárquica el canon impuesto por el patrón colonial de poder establecido.

Es de anotar que cuando se plantea la educación como desarrollo, con relación al arte, tampoco se problematiza la noción de desarrollo. Teniendo en cuenta que el proyecto civilizatorio moderno colonial, y el capitalismo, como su modo de producción dominante, han producido en la noción de desarrollo la idea de crecimiento y acumulación al infinito, vemos que una consecuencia de esto es la destrucción de la vida, de la naturaleza y de los seres humanos en todo el planeta. Entonces, cuando se propone una educación para el desarrollo, se está proponiendo una educación para pensar el crecimiento y la acumulación hasta el infinito y, con esto, se estaría promocionando una educación para la destrucción de la naturaleza, de los seres humanos y del planeta¹⁹, en la que el “desarrollo de las diversas manifestaciones artísticas” en una formación integral, por su importancia, aportarían también a aquel proceso de aniquilación del planeta. En un contexto histórico político como el boliviano, en el que actualmente existe la insurgencia de otras formas de producción y reproducción de la vida, como una vía alternativa a la de la modernidad occidental, lo menos que se debería hacer es un cuestionamiento acerca de si la educación tiene, o debería tener relación con el desarrollo.

¹⁹ Esta reflexión ha sido desarrollada ampliamente, de manera crítica, en la obra de Franz Hinkelammert, en la que se nombra el proceso de la modernidad eurocéntrica como la “dialéctica del desarrollo desigual y la racionalidad de la muerte”. Ver por ejemplo: Hinkelammert (1974) y Hinkelammert y Mora (2009). Sin embargo, aquí es fundamental hacer una aclaración al sentido crítico que despliega Hinkelammert, “esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, crítica o se pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero, desde más allá de ella. Esta posición ya no toma a la modernidad como su fundamento, por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad”. (Bautista, 2013, p. 89).

Esto, pensando en la crítica que actualmente hace Latouche (2008) al desarrollo. Por ejemplo, podríamos preguntarnos si es posible una educación que sirva para producir el de-crecimiento y en este contexto, a partir de la idea de *des-enajenar* lo festivo, pensar si es posible algo parecido a un no-desarrollo, como posibilidad de no-destrucción de la naturaleza, de la vida y como consecuencia la no-destrucción del planeta.

Pero las contradicciones de estas posturas institucionalizadas no se quedan allí, por una parte se plantea un “apoyo especial a las minorías étnicas, poblacionales originarias y afrodescendientes y al alumnado que vive en zonas urbanas marginales y en zonas rurales, con el objetivo de lograr igualdad en la educación artística” (Bejarano, 2011, p. 18) y luego se menciona que “el Proyecto nace como respuesta a una demanda constante del sector artístico como es la formación profesional y además la necesidad inmediata de abrir mercados artísticos” (p. 19).

Entonces, igualdad en la educación artística, formación profesional y mercados artísticos aparecen más bien como peldaños ascendentes en el camino del desarrollo, como selección natural afín al darwinismo social del anterior siglo y a la *mercantilización* del arte. Si se habla de igualdad, entonces no se debería plantear la profesionalización porque esta incide en el criterio de diferencia en estatus y en rendimiento, en la posterior diferenciación entre profesionales y aficionados y finalmente entre dominadores y dominados.

En esta lógica, seguramente, si se van a referir a un joven recién formado durante dos, tres o cuatro años le dirán “joven profesional” y su estatus será superior al de aquel que recién inicia su formación; mientras que si se van a referir a un músico de cualquier comunidad de los Andes, con toda una vida dedicada a la música, probablemente en esta estructura aparezca como aficionado. Con esto se ha terminado de desplazar, anular otras formas de producción y reproducción musical, por lo cual, desde esta perspectiva podemos decir que la retórica de la igualdad es demagógica. Esto último se aclara de manera contundente cuando se plantea “la necesidad inmediata de abrir mercados artísticos”. Esto significa la producción de mercancías para el mercado en la lógica del crecimiento hacia el infinito.

Todas estas contradicciones son el resultado de asumir la noción de arte y de realidad como algo dado, aunque la retórica mencione, como ocurre en muchos espacios, que la realidad es dinámica. Sin embargo, se plantea como evidente la urgente necesidad de cosificación de la realidad, en este caso, mediante el arte, para consolidar las diversas prácticas como mercancías que puedan circular en los mercados artísticos, que según la cita son una necesidad inmediata, lo cual denota un abordaje poco crítico y bastante colonial del problema sobre lo que consideramos arte. Con esto podemos decir

que otra pista para des-enajenar lo festivo-ritual es la des-objetualización y la des-mercantilización de aquellas prácticas que tienen énfasis en lo festivo.

Una vez que se han hecho visibles algunas contradicciones en el uso práctico de aquella noción, como parte del proceso de problematización, ahondaremos aún más en las características del proceso de objetualización. Aunque de manera breve haremos referencia a un tema de mayor complejidad, este es el modo de comprensión de la realidad. Para nosotros es fundamental aclarar que la noción de arte tiene una forma particular de comprensión de la realidad, a partir de la cual se presupone un determinado objeto poseedor de ciertas características, dotadas por un sujeto-creador y percibidas y representadas en la mente de un sujeto-observador. A este objeto, en el caso del arte, se lo concibe como “mudadizo, variado e insospechado” (Sánchez, 1978, p. 9).

El modo de comprensión de la realidad al que hacemos referencia en el anterior párrafo ha sido consolidado por la modernidad colonial eurocéntrica como un proceso de enunciación del *ego cogito ergo sum* -yo pienso luego soy- que, como ya lo dijimos en otros apartados, es la consolidación de un proceso de encubrimiento iniciado con el *ego conquiro* -conquistado para luego ser- (Dussel, 2008), cuya característica es la escisión de la realidad en diferentes niveles y dimensiones. Este modo escindido de comprender la realidad ha sido enunciado como el más desarrollado y ha sido elevado al estatus de ciencia. También se le ha atribuido características de universalidad y se ha consolidado a partir de una estructura de relaciones entre sujeto-objeto, según la cual ha construido la existencia de un sujeto racional que para el tema puede ser considerado sujeto creador (artista) y un objeto construido que en este caso será el objeto creado (obra de arte).

En este paradigma el sujeto se sitúa por encima de la cosa o del ente como objeto cognoscible, sin embargo, en el campo del arte el creador, que también se sitúa por encima de su creación, produce la obra artística, cualidad por la que se sitúa en la dimensión de artista, no solo por encima de la obra de arte, sino por encima de la “gente común”, como “genio creador”, casi al nivel de la divinidad. La filosofía clásica plantea una proposición en la que se expresa que el hombre que tiene la capacidad de crear arte está más cerca de Dios y funge como su intermediario. Si bien la divinidad crea naturaleza, su rol principal está referido al espíritu. Hegel plantea que: “Dios obtiene mucho más honor y gloria de la actividad del espíritu que del producir de la naturaleza; pues no solamente hay algo de divino en el ‘hombre’, sino que lo divino se manifiesta en él bajo una forma mucho más elevada que en la naturaleza. Dios es espíritu y, por consecuencia, el hombre es su verdadero intermediario y su órgano” (1978, p. 74). Claramente se afirma que aquel “hombre” que tiene

la capacidad de crear está en un nivel elevado, más allá de la naturaleza; aquí la escisión entre naturaleza y cultura es evidente.

En la dimensión del conocimiento, este proceso ha sido aclarado de mejor manera cuando se lo asume según el paradigma de la consciencia. Esta es una primera particularidad de tal modo de relacionarse con la realidad en términos de sujeto-objeto, la misma presupone un sujeto con ciertas características y facultades a partir de las cuales este puede producir un objeto determinado. Es decir, tiene la capacidad de objetualizar la realidad que le rodea a partir de un uso consciente de la razón.

Esto nos conecta con una segunda particularidad que es el privilegio de la razón en el modo de relacionamiento con la realidad. Hegel menciona que “hay en el talento y en el genio un elemento que no brota más que de la naturaleza; pero necesita ser desenvuelto por la reflexión y la experiencia” (p. 72). Aquí se hace alusión a un talento innato que solo puede haber nacido con el genio, por eso, es naturaleza de genio; no obstante, para que dicho talento natural en el genio pueda desplegarse es imperativo el uso de la razón. Nos referimos a la razón de la modernidad colonial, la cual se origina con el *ego cogito* (yo pienso), y surge gracias al *ego conquiro* (yo conquisto). En el fondo, y por su propia historia, es una razón dominadora, discriminadora, racista, patriarcal y encubridora. Entonces, se trata de una razón que se va produciendo con características particulares de la dominación colonial: el blanco es su “color racial” (Chukwudi, 2001), el masculino es su género, Europa es su lugar y la modernidad eurocéntrica colonial es su proyecto; el mismo que se consolida perfeccionando la razón como razón instrumental.

Así llegamos a una tercera particularidad que caracteriza este modo de relacionarse con la realidad, se trata de la racionalidad que se ha consolidado como racionalidad instrumental²⁰. Esta surge a partir del encubrimiento del otro y se orienta hacia y por el mercado capitalista moderno colonial, como racionalidad de medio-fin, es decir, la generación de ganancia y acumulación hasta el infinito, cada vez a menor costo, con la promesa de producir un mejor nivel de vida en las personas. Sin embargo, esto que se convierte en un proceso de producción de mercancías en todos los niveles, en realidad encubre la producción y reproducción de la muerte hacia el infinito (Hinkelammert, 1974; Hinkelammert y Mora, 2009).

Es en el cruce de la producción de mercancías y de un determinado sentido estético que la idea de lo bello, más allá de cuál sea la noción más próxima de belleza, es instrumentalizada como un componente fundamental

²⁰ Una vez que Hinkelammert (1996) des-encubre lo que produce esta racionalidad y muestra con detalle su contradicción la denomina como “la racionalidad de lo irracionalizado”, porque la evidencia de enunciarse racional y actuar de modo irracional ha sido expuesta de manera clara.

de cualquier objeto de consumo, y aquella idea es orientada por el mercado capitalista moderno colonial, como referente que sirve para transformar cualquier objeto en producto vendible y generar ganancias al infinito, lo que lleva a seguir produciendo la enajenación. Esto hace evidente otra característica de dicha forma de relacionamiento con la realidad, la cual deviene en un modo mercantil y que consiste en la transformación, más allá de la objetualización, de la totalidad de los objetos en mercancía. A esto lo denominamos *mercantilización de lo festivo* (Romero, 2012a). Es aquí que la des-enajenación que estamos esbozando tiene que estar atenta a los distintos procesos, comprenderlos, diferenciarlos y asumirlos o descartarlos.

Otro proceso que ha ahondado la enajenación y está completamente invisibilizado es aquel que se refiere a la transformación de un principio contenido en la danza y en la música. Se trata de un principio femenino constitutivo de la danza desde su origen y que está todavía poco esbozado y poco aclarado en el proceso de transformación en arte, pues fue reprimido y convertido en masculino.

Este principio femenino y sagrado de la danza fue reprimiéndose cada vez más con el paso de los siglos. Si bien el baile folclórico todavía remite vagamente a los orígenes de la danza, sublimó dicho principio en estilos socialmente convencionales (y patriarcalmente más aceptables). Mientras tanto, la danza se cultivó en las cortes europeas, primero como un espectáculo de gracia social (cortejo y coqueteo sublimados, y comunicación regulada entre los sexos) y, más tarde, como un espectáculo puro de habilidades y estilo. (Levin, 2001, p. 2)

Más allá de los contenidos implícitos en aquella estructura jerárquica, colonial, lineal y ascendente con relación a la danza, se está formulando una correspondencia entre la danza y su sentido femenino, por la importante relación que tenía con la fertilidad y los rituales alusivos a esta. Actualmente es evidente en la región andina de Oruro, las prácticas rituales acompañadas de danzas diversas que sirven de ofrenda a la *Pachamama* para celebrar la fertilidad y su producción, sobre todo en la cosecha de la papa.

Si bien, para el proceso de producción y reproducción de la música en los Andes no se ha mencionado cierto sentido explícito femenino, aquí podemos esbozar de manera preliminar algunas características que servirán como punto de partida para futuras reflexiones. La música en los Andes tiene directa relación con la naturaleza, su ejecución, a cargo de los músicos de las comunidades, depende del flujo recíproco con la divinidad que entrega melodías y dota de aptitudes a aquellos que le ofrecen rituales. Esta es una característica que responde a un tipo de relaciones de reciprocidad entre di-

ferentes tipos de entidades, pero con jerarquías no diferenciadas. Al mismo tiempo, aquellas melodías sirven para ritualizar la *Pachamama* como madre que hace nacer los alimentos para la vida.

Por su parte, aquella divinidad, la que entrega las melodías, actualmente lleva el nombre de Sereno y normalmente se ubica en lugares en los que hay vertientes o flujos de agua en los que el sonido de la naturaleza ya compone un escenario con música, del que se nutren los humanos y en el que se inspiran para los sonidos y sus melodías. Una vez que aquellas melodías han trascendido el espacio eminentemente ritualizado, el proceso de reproducción de la música también tiene un sentido de horizontalidad, es ejecutada por todos los músicos y llega a todos por igual. En este caso, esta característica de horizontalidad puede ser asociada con la de la chacra o la plaza que en las comunidades se las entiende como femeninas a diferencia de la torre o el cerro que se conciben como masculinos.

REFLEXIÓN TRANSITORIA

A partir de la apertura de un nuevo horizonte de sentido en Bolivia, queremos mostrar un posible itinerario que permita la problematización de la noción de arte. Al mismo tiempo, y como parte del mismo proceso de apertura de horizonte, se ha dado la posibilidad de transitar en el modo de comprensión de lo festivo en Oruro, este tránsito es ya una forma de producir el inicio de un proceso posible de des-enajenación.

El itinerario mencionado transita por tres ideas que han sido expuestas en los tres subtítulos, la primera, sirve para tomar en cuenta la exterioridad festiva como posibilidad productora de una nueva comprensión acorde con lo que estamos llamando dinámica festiva. Esta se produce a partir de diferenciar la totalidad como el lugar del ser, la exterioridad como el espacio del no-ser, y el proceso que hace evidente las tensiones entre ambos, como concepto ordenador que permite comprender el movimiento y los múltiples sentidos desplegados en el espacio festivo de Oruro.

En el primer caso, la totalidad es el lugar colonial desde el cual se produce la escisión de la realidad para poder nombrarla y desde el cual se intenta ordenarla; en el segundo, la exterioridad, como espacio insurgente, es el lugar desde el que se despliegan las prácticas y los procesos que des-ordenan el orden colonial, como experiencias vividas y sin procesos de escisión; el tercero, como proceso complejo, es el que hace evidente las contradicciones y las tensiones entre las dos primeras. Por todo lo anterior, para el ejercicio de des-enajenación es fundamental comprender la noción de dinámica festiva, lo cual requiere tener en cuenta la distinción entre totalidad y exterioridad.

La segunda idea, muestra la importancia de situar la música y la danza des-encubriendo el modo con el que han sido caracterizadas, en un contexto que supere la diferencia colonial y haga evidente la distinción como posibilidad liberadora. Se trata de producir reflexiones críticas autoconscientes e intersubjetivas que, al mismo tiempo que intentan superar la diferencia colonial, inician el proceso de des-enajenación para revertir un proceso enajenador que nos ha constituido durante siglos.

Finalmente, con la tercera idea, con el ejercicio de reflexión sobre las características del paradigma de la conciencia, se propone comprender el proceso de producción del arte como objeto y del artista como sujeto. Al problematizar la noción de arte, se pone en evidencia las consecuencias epistémicas de este proceso y de la no problematización, con lo cual se está sugiriendo la posibilidad de comprensión de la música y la danza en función del contexto en el que surgen, desplegando así, los modos propios de relacionamiento con la realidad, esto es, según las formas locales de producir conocimiento.

Lo anterior hace referencia a una realidad profundamente ritualizada y sensibilizada, pero que también reflexiona y hace uso de la razón (en este caso es una razón no-moderna), pues con la experiencia despliega su relación con la música y la danza, no para nombrarlas, sino para reproducirlas junto con la vida. Así produce posibilidades de des-enajenación y genera tensiones con aquella comprensión parcelada que toma como referencia la noción de arte que se impone mediante la contemplación de aquello que en los Andes sirve para vivir danzando y ritualizando con y desde la música.

Finalmente, una última puntualización, teniendo en cuenta la diferencia epistémica expuesta y habiendo des-encubierto lo que estaba velado bajo la noción de arte, nos parece fundamental tener conciencia de lo que expresamos cuando hablamos de danza-ritual, música-festiva, comida ritual, etc., en el contexto de lo festivo, así como tener la claridad necesaria cuando se menciona danza como arte y música como arte, y la generalización de la noción de artista para nombrar a músicos y personas que hacen danza. Esta claridad debería partir de aquellos que realizan el ejercicio de gestión en el gobierno u otro tipo de instancias, como colectivos, ya que con el discurso de reivindicación de la identidad intentan lograr el estatus de artistas. Es fundamental, desde el momento de insurgencia de la exterioridad como lugar epistémico de reflexión, aclarar el alto grado de contradicción de aquello que se denomina arte andino.

SEGUNDA PROBLEMATIZACIÓN: LA DANZA²¹

ESTA REFLEXIÓN PROFUNDIZA DE MODO ESPECÍFICO EL TEMA DE LA DANZA Y su relación con la noción de arte, desarrollado de manera breve en el anterior capítulo. Desde esta perspectiva asumimos que la danza-ritual en los Andes, en su contexto local, no funciona, no responde y tampoco se reproduce según los cánones de aquella noción; sin embargo, es nombrada, calificada, juzgada y clasificada a partir de toda una nomenclatura que toma como referencia fundamental la noción de arte, la misma que ha sido producida en un supuesto centro (Europa), para nombrar una supuesta periferia (resto del mundo).

Como se vio en el capítulo anterior, lo que se dice del arte es que se trata de un objeto estético producido por un sujeto creador. El objeto es creado en función de la iniciativa (cualquiera que sea) y la capacidad creativa del genio creador. Al arte se lo constituye con atribuciones de perfección que son otorgadas por la genialidad de su creador. Sin embargo, el arte y su caracterización, ya sea como construcción estética o como problema conceptual, son un tema que concierne a Occidente²², como representación de un modo dominador para relacionarse con el mundo, y desde el cual lo fue constituyendo de acuerdo con sus posibilidades políticas de dominación. La Europa occidental eurocéntrica, así como produjo un “orientalismo”²³, un “nuevo mundo”²⁴, un “color de la razón”²⁵, también produjo una idea de verdad en la que la noción de arte fue un componente importante para la dominación.

Con esta reflexión, junto a otras sobre diferentes temáticas y desde distintos lugares²⁶, queremos profundizar un poco más –en este caso, a la luz de la danza-ritual– en la importancia de la identificación de diferentes lugares en los que dispositivos de colonialidad se han instalado y han enajenado los contenidos que podían o pueden, todavía, posibilitar el movimiento en dirección descolonizadora, es decir, como danza-ritual.

Son varios siglos en los que se han vaciado los contenidos epistémicos a ciertos procesos y prácticas celebratorias, además de la danza, que en su

²¹ Una versión anterior de este artículo, con el título “Aquellos que llamamos danza: Danza-ritual y ‘danza artística’ en Oruro, Bolivia”, fue publicada en la revista *Calle 14*, núm. 16.

²² Cuando decimos Occidente nos estamos refiriendo a un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales (Said, 2008), que se imponen y reproducen desde las metrópolis hacia nuestros países.

²³ Este proceso, como construcción de una visión colonial sobre oriente desde occidente, ha sido desarrollado con detalle por Edward Said (2008).

²⁴ La idea colonial de nuevo mundo ha sido desarrollada, entre otros, por Dussel (1992, 2008) y Mignolo (2007)

²⁵ Este proceso es desarrollado por Chukwudi Eze (2001).

²⁶ Ver Mignolo y Gómez (2012).

complejidad, contenían un modo propio de producir conocimiento y al mismo tiempo servían para reproducir la vida y el éxtasis festivo. Este vaciamiento se inició contaminando aquellos procesos y prácticas celebratorias con la noción de idolatría, luego se las denominó folklore, después manifestación popular²⁷ y actualmente el enajenamiento se da a partir de la idea de patrimonio inmaterial o patrimonio intangible²⁸.

En Oruro, y en gran parte del altiplano andino de Bolivia, existe una forma muy particular de desplegar la danza, ligada a prácticas y procesos celebratorios que han sido encubiertos, a través de términos que sirven de filtro: el folklore, o las manifestaciones populares, o, desde hace algunos años, la noción de patrimonio intangible. Esta diferencia, aparentemente con poca relevancia, se trata más bien de una distinción²⁹ que contiene proyectos civilizatorios en conflicto, cada uno con sus propias características. Por esto, nuestra reflexión intenta poner en evidencia las contradicciones del proyecto civilizatorio de la modernidad eurocéntrica encarnadas en la idea de danza como creación artística. Esta tarea la realizamos tomando como referencia el particular modo de concebir la danza en los Andes. Para ello, en el primer subtítulo, mostramos algunos antecedentes de ambas formas de concebir y reproducir la danza.

Posteriormente, en el segundo subtítulo, de manera breve y siempre situados en los procesos socio-históricos que hacen a la Serranía Sagrada de los Urus, problematizamos la idea de arte relacionada con la danza, como arte-danza, para ampliar el horizonte de comprensión de lo que es la danza como creación artística en un contexto de dominación colonial. Finalmente, en el tercer subtítulo, tomando en cuenta algunos acontecimientos sucedidos en la economía global y ciertos ajustes impuestos por organismos internacionales, repensamos, en un intento des-encubridor, la aparente valoración de la danza folklórica en nuestros países y en Bolivia en particular.

ENTRE DANZA Y ARTE: ALGUNOS ANTECEDENTES

Como ya se mencionó, entre los habitantes de Oruro³⁰, ciudad asentada a los pies de la Serranía Sagrada de los Urus, la representación de la danza está relacionada con algunas nociones: folklore, manifestaciones populares, patrimonio intangible, entre otras. Estas son utilizadas sobre todo por voceros institucionales y algunos especialistas que reflejan el sentido colonial con el que

²⁷ Este tema está desarrollado en la Cuarta Parte, en el título "Folklorización".

²⁸ Este tema está desarrollado en la Cuarta Parte, en el título "Patrimonialización".

²⁹ Esta categoría la hemos aclarado en la Tercera Parte, en la "Primera problematización: El arte".

³⁰ Oruro es una ciudad minera ubicada a 3.706 m.s.n.m. en el centro del altiplano boliviano.

gran parte de la población se relaciona con estas prácticas y procesos celebratorios de origen ancestral. Dichas nociones, así como generan ciertos niveles de incertidumbre, sirven también para encubrir la potencia política que contienen aquellas prácticas y la posibilidad de producir sentidos descolonizadores.

Por otra parte, el sistema de jerarquías³¹, instalado en todos los ámbitos de la realidad por el proceso colonial, ha configurado una estructura lineal y ascendente que diferencia la danza como arte y la danza como folklore, aunque en general, no existe una referencia inmediata con la noción de danza como arte entre los actores de las prácticas y procesos celebratorios en Oruro. Sin embargo, cuando se habla de la danza relacionada con otros contextos, se tiene una referencia lejana de su pertenencia a las bellas artes. En lo que sigue de este subtítulo trataremos de aclarar estas dos formas de comprender la danza. La primera, encubierta, que se despliega en la experiencia festiva, y la segunda, encubridora y reproducida por la colonialidad del poder, a partir de un esquema lineal ascendente con base en ciertas jerarquías coloniales.

Como se mencionó en líneas anteriores, la danza en los Andes, con sus sentidos liberadores y descolonizadores, se manifiesta como experiencia colectiva y en el sujeto festivo, que produce sus propias transformaciones, se conecta con momentos celebratorios de la reproducción de la vida. Esta experiencia, con énfasis en el movimiento corporal, tiene una conexión importante con la música, con el ritual y con la reproducción de las relaciones de intercambio recíproco en las comunidades. Se trata de una experiencia en la que se condensan las tres posibilidades que los humanos tenemos para relacionarnos con la realidad: el creer, el sentir y el pensar³². Además, contiene cierta potencia política que ha servido para producir un nuevo horizonte de sentido en Bolivia³³.

Esta dinámica compleja de lo festivo ha sido el espacio de expresión, movilización y resolución de diferentes conflictos que son propios de las comunidades en zonas rurales o urbanas. Así, lo político, lo económico, lo familiar, lo religioso, incluso lo educativo, atraviesan lo festivo, al mismo tiempo que contienen y posibilitan la práctica de la danza ritual. En esta dinámica compleja, que desde hace algunos años estamos llamando dinámica festiva, la noción de arte no ha estado y no está presente entre los actores, pues en algunos casos, son los especialistas formados en danza u otras disciplinas afines, o quienes se

³¹ Grosfoguel (2006) argumenta el proceso de producción de jerarquías en el proceso colonial.

³² Raimon Pannikar (2009) en su crítica a la ciencia moderna, además de aclarar que no existe ciencia sin conocimiento y que la primera solo privilegia la razón moderna; aclara que los seres humanos tenemos tres modos de relacionarnos con la realidad y de producir conocimiento, a través de la fe, de la sensibilidad y la razón.

³³ Desde hace algunos años atrás he venido exponiendo sobre las posibilidades descolonizadoras contenidas en el la dinámica festiva en Oruro. Ver: Romero (2007, 2009 y 2015).

relacionan con la danza de manera contemplativa, quienes llegan a nombrar este tipo de experiencias como arte, folklore o manifestaciones populares. Tales denominaciones responden a formas evidentes de colonialidad y eurocentrismo que abundan en los medios de comunicación y en algunos libros sobre fiesta y danza en nuestros países y sirven para calificar, de manera parcelada, algunos componentes de la dinámica festiva. Así mismo, obedecen a formatos de catálogo producidos para definir itinerarios ascendentes y evolutivos en los que las prácticas europeas aparecen como las más evolucionadas y las otras en proceso de evolución. Por ejemplo se dice que:

Las danzas surgieron unidas a lo ritual, a lo místico, y fueron acompañadas por la música muy tempranamente. Aunque algunas nunca perdieron su carácter ritual, otras nacieron para dar lucidez a los placeres lúdico festivos y así, bajo ambos aspectos, tuvieron un gran protagonismo en las grandes culturas de la Antigüedad, como muestran los bajo relieves y mosaicos expresando los tradicionales ritos religiosos de los pueblos europeos hasta que comenzaron a matizarse con la creación artística, merced a mecenazgos otorgados a músicos. Entonces perdieron definitivamente su primitivo carácter telúrico y sus pasos y contra pasos se convirtieron en un verdadero arte corporal acompañado por la música. Esta evolución se propició en las cortes renacentistas de Francia e Italia, donde se crearon nuevos bailes con el propósito de dar mayor ritmo al cuerpo de los danzantes y así, bajo tales parámetros, en la de Catalina de Médici, esposa de Enrique II, se originó el primer ballet. (Martín, citado en Vilkapoma, 2007, p. 13)

La presente cita expresa la manera como se institucionaliza la dominación colonial, instalando un sistema de jerarquías para clasificar la danza, a partir de la producción de una estructura lineal y ascendente. Se ha planteado un esquema evolucionista de la danza en el que al darse la posibilidad de perder “su primitivo carácter telúrico”, como señal de un estadio inferior, inmediatamente surge lo que se denomina “un verdadero arte corporal”, como estadio superior al que se quisiera llegar. Se trata de un esquema que evoluciona de la periferia al centro, esto quiere decir de las “civilizaciones primitivas” hacia Europa, situando a este último como el lugar de referencia de la danza en el que se produce el “verdadero arte corporal”. Este es el mismo esquema que produce la idea de Historia Universal que muestra un proceso que va de oriente a occidente³⁴.

³⁴ Dussel (2007b) critica la construcción de la Historia Universal y desarrolla una Histórica que denuncia la manipulación de la modernidad/colonialidad y al mismo tiempo desarrolla una nueva manera de comprender el mundo y las culturas. A partir del desarrollo de seis proyectos civilizatorios previos al de la modernidad eurocéntrica.

Teniendo en cuenta que el esquema anterior se ha convertido en algo dado, así ha sido instalado en las representaciones de la población con mentalidad colonial arraigada, ya sea europea, latinoamericana o boliviana; sean estos instructores de danza, profesores, intelectuales o periodistas. Entonces, no es raro escuchar que la danza en Oruro no ha llegado a matizarse con la creación artística, o afirmaciones parecidas. Esto lleva a suponer que la danza en esta ciudad, como no ha perdido su primitivo carácter telúrico, no ha evolucionado y no se ha convertido en un verdadero arte corporal acompañado por la música, y mucho menos ha logrado tener la categoría de ballet. De esta manera, se justifica que la danza en Oruro y en otros lugares de los Andes sea denominada folklórica.

Estamos entonces frente a dos maneras de comprender y desplegar la danza: como danza-ritual, según formas particulares de comprensión, reflexión, disfrute y celebración, en las que se reproduce la vida y se evita la objetualización, ya que no se escinde de la realidad festiva; y como creación artística para el espectáculo, elaborada a partir de exigencias de técnica, vestuario, etc.³⁵, que son específicas y se diferencian de las primeras, pues sirven de referente para clasificar, en el ámbito de la danza, lo que puede ser considerado arte y lo que no.

Hasta aquí hemos aclarado que la danza, que se despliega en el espacio festivo de Oruro, no es considerada arte para la acción contemplativa del sujeto racional de la modernidad eurocéntrica y esta aclaración podría ser suficiente para diferenciar lo que es danza como arte y danza como ritual. Sin embargo, la necesidad de desenmarañar el entrampe colonial, a partir del cual se ha producido una subjetividad colonizador-colonizado, dominador-dominado, en este caso también en relación a la danza y a lo festivo, nos obliga a aclarar la noción de arte y, a partir de esta referencia, intentar comprender la danza y su sentido en el contexto de la Serranía Sagrada de los Urus.

PROBLEMATIZACIÓN DE LA IDEA DE ARTE-DANZA EN LA SERRANÍA SAGRADA DE LOS URUS

En esta parte problematizamos la noción de arte con relación a la danza, con el fin de comprender el proceso que va del surgimiento de la idea de objeto de arte, a la transformación de la danza-ritual en danza espectáculo, como ballet, así como de las consecuencias reales implicadas en este proceso, el cual está ligado a la transformación y consolidación de una manera de

³⁵ Este punto puede ser ampliado en: Prudhommeau (1974) y Friedrich (1965).

comprender la realidad que se fue desarrollando como parte de la instauración de la dominación colonial.

Si bien la noción de arte está relacionada con una idea de lo bello, esta concepción tiene una forma particular de comprensión de la realidad, ya que presupone lo bello como parte componente de un objeto, al mismo tiempo que es percibido y representado en la mente de un determinado sujeto. Esta manera de comprender la realidad, ha sido concebida por la modernidad occidental eurocéntrica como la “más desarrollada” y ha sido elevada al estatus de ciencia toda vez que se le atribuye características de universalidad. Esta se sustenta en una estructura de relaciones sujeto-objeto que supone la existencia de un sujeto racional, un sujeto creador (artista) y un objeto construido, el objeto creado (obra de arte).

Entonces, así como para el conocimiento este modo particular sitúa al sujeto, como sujeto de conocimiento, por encima de la cosa o ente, como objeto cognoscible, en el campo que nos compete, el creador se sitúa por encima de su creación y en lugar de conocimiento científico se produce la creación artística, cualidad que, como privilegio, sitúa al artista no solo por encima de la obra de arte, sino por encima de la gente común, como genio creador, al nivel de la divinidad³⁶.

Por la importancia y naturalización de este modo de relacionarse con la realidad, apropiado también por la producción de arte, argumentamos algunas de sus características. Una primera particularidad de las relaciones sujeto-objeto es la reproducción del paradigma de la conciencia³⁷ que presupone un sujeto que tiene ciertas facultades, a partir de las cuales produce un objeto, lo construye, es decir, objetualiza la realidad que le rodea a partir de un proceso de abstracción en el que hace uso de la reflexión. Esta es una de las facultades para la producción de objetos, de/en la realidad y esto, se argumenta, es posible gracias al uso consciente de la razón.

³⁶ A partir del paradigma de la conciencia, que explicamos más adelante, las relaciones se establecen en términos de sujeto-objeto, para el caso del arte, el objeto de arte es creado por un sujeto artista, dotado con cualidades especiales. Pero el sujeto artista tiene cualidades especiales para crear el objeto de arte, el sujeto que comprende la obra de arte es un sujeto ilustrado. Esto significa que no todos los seres humanos pueden ser artistas y no todos los seres humanos tienen la capacidad de comprender la obra de los artistas. De esta manera, queda establecida la estructura jerárquica colonial de acceso y producción del arte.

³⁷ El Paradigma de la Conciencia es parte de un marco conceptual producido por las filosofías clásicas. Este paradigma sostiene la idea de un sujeto autárquico, autónomo, reflexivo que posee la capacidad de la conciencia de sí. Se trata de un pensamiento que parte de sí mismo y regula todo en el mundo. En su revisión de lo que Apel (1994) denomina Filosofía Primera distingue tres paradigmas principales: aquel que se ocupa de tematizar al ente objetivado, como objeto de lo real, a este lo denomina metafísica qua ontología; el segundo que se ocupa de la tematización del objeto y la del intérprete, en el sentido de relación sujeto-objeto de la conciencia de objetos que desarrolla la filosofía trascendental clásica y el tercero que tematiza el objeto el signo y el intérprete, en el sentido de la interpretación del mundo mediada por signos, como es la semiótica trascendental. A partir de esta revisión desarrollará la posibilidad de “integración semiótico-trascendental de la pragmática y la semántica” (1994, 201) en el uso de la lengua y sin descartar el giro lingüístico, más bien complementando la pragmática-trascendental, conocida también como el giro pragmático.

Así, llegamos a una segunda particularidad: se trata de un modo de relacionamiento con la realidad que privilegia la razón, en este caso la razón de la modernidad eurocéntrica; aquella que se origina con el *ego cogito* (yo pienso), pero que surge gracias al *ego conquiro* (yo conquisto)³⁸. Entonces, se trata de una razón que va produciendo, con características particulares, la dominación colonial, en la que el blanco es su color racial, el masculino su género, Europa su lugar y la modernidad occidental su proyecto. Este se consolida perfeccionando la razón como razón instrumental. Políticamente este tipo de razón se orienta hacia y desde el mercado. Aparece como una racionalidad afín al mercado capitalista moderno colonial, lo cual significa que es una racionalidad que puede producir cada vez mayor ganancia y acumulación hasta el infinito, a menor costo, produciendo un mejor nivel de vida en las personas. Sin embargo esto, en realidad, encubre la producción y reproducción de la muerte³⁹.

Con esta lógica se despliega la idea de arte como contenedor de lo bello, idea, independientemente de cuál sea la noción más próxima de belleza, sometida a la racionalidad instrumental y orientada por el mercado capitalista moderno colonial, que se convierte en un referente útil para transformar un objeto determinado en una mercancía, cuya finalidad es generar ganancia.

Con el proceso de objetualización de la realidad, que se inicia en el siglo XVI y se consolida con Descartes en el XVII⁴⁰, se produce otro proceso muy poco mencionado y menos difundido; se trata de la transformación de un principio contenido en la danza, que inicialmente era femenino y que fue convertido en masculino. El origen de la danza, antes de que esta sea consi-

³⁸ La Noción de sujeto racional surge a partir de la enunciación del *ego cogito ergo sum* y es a partir de esta que se inicia un proceso de separación de la realidad en fragmentos, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, etc. Al mismo tiempo este proceso, que antepone el uso de la razón para diferenciarse de un sujeto irracional que actuaría por instinto natural, encubre al sujeto irracional a partir del cual surgió la posibilidad de uso de la razón moderna, que al mismo tiempo encubre la perversidad desplegada varios siglos antes por el *ego conquiro*. Enrique Dussel aclara este proceso: "La expresión ontológica cartesiana (*ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *ego conquiro*, o aún más políticamente *ego domino* al Otro, al indio. El europeo, blanco, macho, poseedor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las "ciudades letradas", hizo presente en la periferia colonial primero, pero posteriormente en el interior de la misma Europa la auto-comprensión de ser el "Señor": *dominus* es el que manda en "la casa" (*domus*). El mundo comenzó a ser *el hogar dominado* por el europeo que durará todavía tres siglos, hasta la revolución industrial a fines del siglo XVIII, para doblegar igualmente al Asia" (Dussel, 2008, p. 22).

³⁹ Hinkelammert (1995) realiza una crítica a la ética al conocimiento científico moderno/colonial y a las consecuencias de este, pero sobre todo a su racionalidad, como racionalidad de medio-fin, como racionalidad instrumental que entra en contradicción con la racionalidad reproductiva de la vida (Bautista, 2013), y esta contradicción aclara que se trata de una ética y una racionalidad que, a diferencia de la racionalidad reproductiva, reproduce la muerte.

⁴⁰ "En Occidente, y hasta la Edad Media, la danza estaba unida al hombre desde el momento en que se daba por segura la interrelación entre cuerpo, mente y espíritu. Pero, a partir de ese momento junto con la influencia de las ideas de Descartes en el siglo XVII se produjo una disociación entre mente y cuerpo que se ha venido manteniendo casi hasta nuestros días" (Rodríguez, 2011, p. 5).

derada arte, residía en un principio femenino que fue reprimido hasta convertirlo en masculino.

Este principio femenino y sagrado de la danza fue reprimiéndose cada vez más con el paso de los siglos. Si bien el baile folclórico todavía remite vagamente a los orígenes de la danza, sublimó dicho principio en estilos socialmente convencionales (y patriarcalmente más aceptables). Mientras tanto, la danza se cultivó en las cortes europeas, primero como un espectáculo de gracia social (cortejo y coqueteo sublimados, y comunicación regulada entre los sexos) y, más tarde, como un espectáculo puro de habilidades y estilo. (Levin, 2001, p. 2)

A pesar de que en la cita pervive aquella estructura jerárquica, colonial, lineal y ascendente en relación a la danza, se sostiene que aquella correspondencia con lo femenino se daba por la importancia de la fertilidad y los rituales que, con los movimientos corporales, se ofrecían a la Madre Tierra. Actualmente en los Andes bolivianos y en la región de Oruro en particular estas prácticas de danza-ritual, acompañadas de ofrendas a la *Pachamama* (Madre Tierra), siguen vigentes.

A partir de esta resumida descripción del proceso constitutivo del objeto de arte y la transformación de la danza en producción artística, es posible tener idea de cuáles son aquellas condiciones, los cánones, decíamos en líneas anteriores, que permitieron que la danza sea considerada arte. También hemos mostrado algunas de las consecuencias de la transformación de la danza-ritual en danza-espectáculo. No obstante, el proceso colonial no se queda ahí, también se va transformando y se va acomodando a determinadas circunstancias. Aquí resaltamos su acomodo al surgimiento del capitalismo salvaje, al momento neoliberal que se ha vivido y que en algunos países se sigue viviendo, llevando al extremo la producción de mercancías⁴¹. Esta política que contiene actitudes y comportamientos que explicitan la racionalidad de lo irracionalizado ha rebasado todos los límites.

Aquella ilusoria separación, constituida como parte del proceso colonial, entre arte y folklore o alta cultura y cultura popular ha quedado en entredicho. Entonces nos preguntamos, ¿cuáles son las razones para que, a partir de las últimas décadas del siglo XX, se haya empezado a denominar arte popular, por las esferas de poder, a algunas manifestaciones presentes en algunos espacios que nunca fueron y no son de las élites? ¿Por qué, en las últi-

⁴¹ La irracionalidad del mercado ha hecho que lo que antes eran recursos naturales básicos de libre acceso para la población como el agua e incluso el cielo, actualmente ya no lo son. Actualmente todo se ha transformado en mercancía. En Bolivia en el año 2000 la población salió a las calles y se enfrentó al ejército en la denominada primera Guerra del Agua en el planeta, porque a pesar de privatizar el agua potable e incrementar sus costos en alto grado, la población tenía que pagar incluso por el agua de lluvia. Este tema puede ser ampliado en: García (2000).

mas décadas, con alto énfasis neoliberal, se han hecho visibles los espacios de lo popular y sutilmente se han modificado las nomenclaturas para referirse a aquellas prácticas, denominadas populares, aparentemente incompatibles con el arte? En el siguiente subtítulo intentaremos responder estas preguntas.

LO QUE SE ENCUBRE EN LA APARENTE VALORACIÓN DE LA “DANZA FOLKLÓRICA”

En líneas anteriores hemos señalado que las nociones de folklore y popular surgen de la necesidad de la colonialidad del poder de clasificar e imponer jerarquías. Mientras los actores de las prácticas y procesos celebratorios están desplegando danza, música y ritual, como parte del éxtasis festivo, el sujeto racional, en la contemplación, produce posibilidades de diferenciación, separación y clasificación de aquello que, para el sujeto festivo, es parte de una totalidad a partir de la cual reproduce la vida.

Aquel modo de clasificación que se despliega desde el racionalismo del siglo XVII y llega al positivismo de los siglos XIX y XX, produce sus propias complicaciones y, en muchos casos, confusiones. En otras ocasiones lo que se llama folklore está más relacionado con aquello que denominan tradicional, y lo popular podría estar más cerca de aquello que se define como cultura moderna. Quienes están de acuerdo con estas formas de clasificación, suelen hacer aclaraciones que no modifican en nada la estructura colonial que hay en dichas nociones.

Por ejemplo, para referirse al folklore se dice: “Dicho objeto de estudio, aunque parezca ampuloso, está referido a las prácticas tradicionales y populares que se distinguen de otras solo populares como la moda, o la proyección estética (adaptación o representación) que es, deliberadamente una simulación del folklore” (Vilcapoma, 2008, p. 335). Como vemos, orientaciones teóricas y nociones producidas en el siglo XIX siguen siendo discutidas y tomadas en cuenta en el siglo XXI, en una aparente realidad detenida, para discutir si una danza o un ritual, es tradición, folklore, cultura popular, proyección y, en otros casos, si puede ser considerado patrimonio o no.

Mientras esto sucede en círculos cerrados locales, que se niegan a la reflexión conectada con los procesos y la dinámica del presente en sus propios contextos de referencia, el capitalismo salvaje no ha descansado para subsumir a la dinámica del mercado el último milímetro de extensión del planeta, el último gramo de producción de recursos e incluso el último suspiro emanado en algún ritual. Todo esto porque la ideología del mercado capitalista moderno colonial reproduce la lógica de la ganancia y acumulación al infinito. Para el tema que nos ocupa ahora, por ejemplo, se ha hecho creer

que puede haber industrias culturales y consumo cultural beneficioso para los pueblos y para las mayorías.

Pero esto no siempre fue así, hubo un tiempo en el que el capitalismo, de la mano del discurso de la racionalidad, creía en la economía del desarrollo, aquella que reproducía también un esquema lineal y ascendente. En esta lógica, nuestros países deberían transitar del subdesarrollo al desarrollo, así como la danza folklórica podría volverse arte, siempre y cuando cumpla con los cánones de este último. En síntesis, nos estaban diciendo que para ser “desarrollados” deberíamos adoptar actitudes, prácticas, pero sobre todo una racionalidad específica, aunque esto signifique abandonar nuestras propias actitudes, nuestras prácticas y nuestra racionalidad. Nos estaban diciendo que si queríamos tener danza artística deberíamos abandonar lo que ellos llamaban danza folklórica y aprender a hacer la danza artística que se hacía en los países desarrollados.

Pero a partir de la década de los ochenta, casualmente en paralelo con la aplicación del modelo neoliberal en nuestros países, aquello cambió. De pronto, para modificar aquellas representaciones inferiorizadas que correspondían a aquellas danzas y otras actividades denominadas folklore, manifestaciones populares, etc. se cambiaron las nomenclaturas; así surgió la expresión contradictoria arte popular y la noción de patrimonio descendió de las alturas de los monumentos y aterrizó en la superficie de lo festivo, para denominar como patrimonio inmaterial o patrimonio intangible lo que en el siglo XVI se empezó a nombrar con el apelativo de idolatría y en el siglo XIX folklore⁴². ¿Qué era lo que estaba pasando? ¿Por qué se estaba produciendo un efecto “igualador” de prácticas culturales entre las élites y las poblaciones siempre discriminadas? La respuesta a estas preguntas implica un rodeo, breve pero necesario, por la economía global del siglo XX.

Cuando los mismos creadores de la economía del desarrollo anunciaron su muerte en los años ochenta, todo cambió, se dio el ascenso del neoliberalismo en todo el mundo y, como nos recuerda Arturo Escobar “se impusieron las reformas económicas draconianas introducidas durante los años ochenta en el Tercer Mundo bajo la presión del Fondo Monetario Internacional, en especial los controles monetarios, la privatización de las empresas y servicios públicos, la reducción de las importaciones y la apertura a mercados externos” (Escobar, 2007, p.105). Se estaba apostando a una nueva manera de lograr el “desarrollo con base en el mercado” en el que se aplicaría la ortodoxia neoliberal y el avance del “mercado libre”. Había que presionar para que las reformas estructurales se ejecutaran, y para esto la “receta” pre-

⁴² Este tema está desarrollado en la Cuarta Parte, en el título “Folklorización”.

veía un modo de sensibilización según la “dictadura para el mercado total”, ejecutada por el Plan Cóndor⁴³ en la década de los setenta. Posteriormente, aquellas medidas estructurales que llegaron a nuestros países, luego de las dictaduras produjeron posturas como la siguiente: “El bienestar de la gente puede dejarse de lado por un tiempo, aunque mueran cientos de miles. Viva el mercado” (p.105).

Este acontecimiento global, que modificó el patrón global de poder desde su extremo cínico y perverso, consolidó la posibilidad de convertir absolutamente todo en mercancía, y el beneficio de esto recaería en las corporaciones dirigidas o relacionadas con las mismas élites políticas que gobiernan nuestros países. Así, la cultura, aquella entendida en algún tiempo como privilegio de unos pocos, sufrió la consecuencia de su propia racionalidad y se sometió al mercado a pesar de los lamentos⁴⁴ y las nostalgias⁴⁵. Ahora la técnica y la especialidad de la danza, del arte o de lo que fuere, estaban siendo instrumentalizadas para el entretenimiento. Actualmente estamos viviendo las consecuencias extremas de ello, muy bien ilustradas por Martel (2011), en lo que denomina cultura *Mainstream*⁴⁶.

En el contexto de capitalismo salvaje y de contradicciones estructurales encubiertas, que al arte se lo denomine popular y que aquello negado, racializado, marginado y subvalorado, como danza folklórica, ahora se lo quiera mostrar como parte de expresiones estéticas importantes, no debería parecernos nada raro. Porque lo que está en juego es el “bien” del mercado, la acumulación y la ganancia al infinito de las corporaciones, así como el empobrecimiento cada vez mayor de la población en el mundo. Este es el nuevo estado de realidad a partir de la instauración de una geopolítica de la cultura y de los medios (Martel, 2011) instalada en la geografía global.

Es por esto que ya no interesa si el arte es popular o si la danza folklórica es arte. La relevancia fundamental de la época es la ganancia y el consumo,

⁴³ El Plan Cóndor, desarrollado entre 1970 y 1980, serviría, a partir de la instauración de un régimen de terror inicial (torturas, muertes y desapariciones), para que posteriormente se pueda implementar, sin ninguna discusión y ninguna oposición, la política neoliberal en los países del cono sur. Los gobiernos dictatoriales de Bolivia, Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, bajo las órdenes de Estados Unidos, a través de la CIA, coordinaban diferentes operaciones, pero también participaron de este proceso Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador. Luego de una década de aplicación de la “doctrina del shock” (Klein, 2008), la implementación del modelo neoliberal fue recibida como una bendición.

⁴⁴ Mario Vargas Llosa (2012) expone, con bastante decepción, que la cultura, aquella que era parte de exigentes procesos de aprendizaje para su disfrute ya no existe. Esta ha sufrido una banalización total y aquellas exquisiteces con altos niveles de elaboración ya no existen.

⁴⁵ H.C.F. Mancilla (1999), de manera crítica hacia la modernidad, menciona que aquellas prácticas y aquellos modos aristocráticos que permitían ciertos niveles elaborados en la forma de vida de aquella época, fueron anulados por aquella modernidad.

⁴⁶ Frederic Martel (2011), muestra en detalle la manera como el mercado y las corporaciones han reducido las diferentes manifestaciones de arte a distracción (*mainstream*) popular, para el consumo masivo y la ganancia y acumulación de las mismas.

en la cultura del desechable, y parecería, en algunos casos, que hasta estas manifestaciones tienen su obsolescencia programada. Para la geopolítica actual no es relevante la nomenclatura con la que se denomina los fenómenos o los procesos, si estos contienen contradicciones o no, tampoco le interesa que se mantengan los límites entre élites y subalternidades; le interesa transformar en mercancía y ganancia hasta el infinito, absolutamente todo.

CONCLUSIÓN PRELIMINAR

Esta reflexión nos lleva a precisar dos cosas: nos parece importante que las ideas aquí planteadas sean tomadas en cuenta por actores de danza que transitan por los distintos modos de práctica aquí descritas. No solo por aquellas personas que son parte del despliegue de la danza-ritual, sino también de aquellos instructores de danza, periodistas, observadores, líderes de opinión y aquellos denominados gestores culturales, que la describen como folklore o manifestaciones populares.

La primera precisión tiene que ver con el proceso de instalación de la dominación colonial y sus consecuencias en la dinámica festiva. Pensamos que, a pesar de todo, ese itinerario de rechazo, negación e inferiorización primero y de aparente valoración después, en la danza ritual y en algunos espacios de la dinámica festiva en Oruro, para hablar de nuestro lugar de enunciación, no se ha perdido el sentido político ni su horizonte de realidad.

Actualmente la dinámica conflictiva en la que se desarrollan las diferentes manifestaciones en el espacio festivo de Oruro, desde el jueves de comadres hasta lo que se conoce como el domingo de tentación, se articulan una serie de actividades desarrolladas por diferentes zonas de la ciudad en las que habitan diferentes grupos poblacionales que ritualizan y celebran con base en sus propios horizontes de sentido. Ya sea en el centro de la ciudad, o en las zonas sur, norte o zona este, los conflictos evidencian pervivencias de prácticas ancestrales que no son compatibles con ciertos procesos de mercantilización de lo festivo.

Por otra parte, el entrampe, a nivel global, en el que nos ha dejado el capitalismo, parecería un itinerario sin posibilidades de retorno, en el cual la serpiente ha empezado a devorarse la cola y cada vez está más cerca de devorarse la cabeza. Con esta metáfora queremos decir que la salida a la objetualización extrema, a la mercantilización extrema, a la ganancia hacia el infinito ya no se encuentra en la racionalidad instrumental, de la que se nutre el modo de producción capitalista, que en su versión extrema, como neoliberalismo, todavía tiene vigencia en algunos países de nuestro continente.

En líneas anteriores ya nos hemos referido a la des-enajenación como posibilidad de recuperación de las representaciones a partir de las cuales nuestros pueblos reproducían la vida, aquellas que fueron enajenadas e inmediatamente transformadas en representaciones coloniales, demonizadoras y mercantilizadoras. En este caso, para iniciar un posible itinerario que podría ser des-mercantilizador, es fundamental pensar en la subjetividad con la que actuamos, la misma que es resultado de la lógica y la racionalidad instrumental.

Entonces, más allá de la identificación del sentido colonial de la danza como producto artístico y de su objetualización como mercancía, el problema se sitúa en nuestras propias subjetividades, las mismas que de manera autoconsciente deberán hacerse parte de un proceso reflexivo crítico que pueda posibilitar un tránsito desde la lógica y racionalidad instrumental hacia otra lógica y otra racionalidad que se la está nombrando como racionalidad de la vida⁴⁷. Para esto, comprender la danza-ritual en su sentido profundo, des-enajenándonos del folklore, es fundamental.

TERCERA PROBLEMATIZACIÓN: LA MÚSICA

LOS PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN EN LA MÚSICA, A LO LARGO DE LA HISTORIA, no han influido en las transformaciones de la ciencia social en los últimos siglos. De hecho, hay una minúscula fracción de investigaciones que se ha ocupado de desentrañar estos procesos. Son pocos los trabajos que están abriendo nuevas posibilidades de abordaje y de comprensión de lo sonoro-musical. Entre ellos, mencionamos los intentos de hacer visible el rol del sonido musical en las relaciones de poder (Hernández, 2016), en otros, se intenta pluralizar las prácticas y las representaciones construidas sobre la música y su reproducción en las identidades (Lambuley, 2014). Tal vez la orientación con más ejemplos es la que aborda la dinámica del mercado de la música. En este caso, Martel (2011) propone una importante reflexión.

Desde nuestro lugar de enunciación, quisiéramos iniciar un proceso que permita producir algunas aperturas en el modo colonial de pensar la música. Para ello, siguiendo el criterio de pensar la realidad como un dándose, que resulta de la identificación de lo dado potencial (Zemelman, 2001), planteamos esta tercera problematización, enfocados en la música, para abrir posibilidades otras de entender estas prácticas y las representaciones que producen.

⁴⁷ Juan José Bautista (2012) está trabajando este tema desde hace algunos años.

Este paso inicial nos parece fundamental, porque la comprensión actual de la música, es decir, la comprensión moderna occidental, ha producido cánones que han impuesto sistemas clasificatorios específicos, a partir de los cuales se han construido jerarquías que actualmente aparecen como algo dado. En estos cánones, a la música de las comunidades de los Andes se le ha asignado espacios inferiores con relación a aquellas jerarquías, bajo el argumento de la carencia de ciertos elementos y componentes con los que, se dice, cuentan las músicas elaboradas en Occidente.

Asociado a lo anterior se ha producido un desborde de comercialización de música en todo el mundo. Este proceso está organizado entorno a corporaciones que han monopolizado el mercado y cada vez amplían más y más su monopolio. Paradójicamente, en ciertos círculos que no han sido absorbidos completamente por aquel monopolio, todavía se escucha decir: “la música es el alimento para el espíritu”. Esta frase, nos conecta con la razón de ser de esta práctica en tiempos antiguos, y nos lleva a una contradicción con las prácticas actuales, pues guarda un potencial epistemológico importante que puede ser útil para abrir nuevas perspectivas con relación a las prácticas y representaciones sobre la música.

Aquella expresión, hace referencia a una dimensión de la vida no material y presupone, desde tiempos antiguos, la existencia de posibilidades trascendentales que han surgido, casi siempre, por el temor hacia lo desconocido y da sentido a una forma particular de sentir y vivir la música. Por otra parte, se ha construido otro modo de relacionarse con esta actividad que se expresa a través de los sonidos. Este modo concibe la música como algo material, como algo que tiene un precio, que se oferta en el mercado capitalista como uno objeto más, es decir, como una mercancía. ¿Qué significa esta contradicción? En esta problematización se intenta abrir posibilidades distintas para su comprensión.

Para ello, haremos un repaso breve y sintético de la forma en la que la música se fue produciendo en sus inicios y cómo, posteriormente, se fue transformando. Es sabido que en tiempos antiguos la vida se fue organizando a partir de ciertas actividades que estaban en función de ciclos temporales, los cuales estaban definidos por las posibilidades de acceso a los alimentos. Esta organización también servía para la asignación de roles a través de los cuales se cumplían aquellas actividades, entre estas encontramos las celebraciones rituales que, como parte de procesos conectados directamente con los ciclos, se desarrollaban con prácticas que articulaban lo productivo con la dinámica ritual, en todos sus componentes. Dos de estos componentes inseparables fueron, y son todavía, la música y la danza. La música activaba

la danza, la danza exigía música, y ambos eran requisitos para el éxito en el despliegue del ritual celebratorio.

A partir de este modo de organizar la vida, en el que la música era parte de una totalidad compleja, se transitó hacia una forma separada de acceder a aquellos componentes y así la música se convirtió en una especialidad, es decir en una totalidad en sí, con diferentes géneros que fragmentaron los gustos musicales de las poblaciones y para satisfacerlos se establecieron relaciones monetarias, es decir, actualmente la posibilidad de acceso a la música tiene que ver con la compra y venta, sea a través de conciertos o en soportes de sonido, producto de los avances de la tecnología.

Aquel tránsito tuvo como momento inicial la elitización de la música. Esto posibilitó la posterior mercantilización de la música producida en Europa y los Estados Unidos. Así, hasta hace pocos siglos atrás, la música se había desarrollado fundida al interior de una totalidad celebratoria. Lo festivo-ritual configuraba aquella totalidad, pero, poco a poco, se fue convirtiendo en una producción autónoma hasta llegar a ser utilizada como una mercancía, presente en la vida cotidiana de los habitantes de casi todo el planeta. Así lo menciona Attali: “Entre los ruidos, la música, en tanto que producción autónoma, es una invención reciente. Hasta el siglo XVIII inclusive, la música se funde en una totalidad. Ambigua y frágil, en apariencia menor y accesorio, ha invadido nuestro mundo y nuestra vida cotidiana” (Attali, 1995, p. 11).

Por todo esto, coincidimos con el pensamiento de finales del siglo pasado respecto a ciertas transformaciones surgidas en el siglo XVI, de las que hace parte la música. Se trata de la imposición de una nueva forma de vida surgida en el momento de difusión de un nuevo patrón de poder y un nuevo sistema mundo moderno colonial⁴⁸, que ha afectado estructuralmente las relaciones y los procesos a nivel global.

Este acontecimiento, ha modificado los procesos de producción de la música que, de disfrute inmaterial, de alimento para el espíritu, la ha convertido en mercancía. Así, la relaciona con la producción de la idea de riqueza (como acumulación monetaria) y con la producción de la idea de arte. Este complejo proceso de aparente desarrollo de la música ha encubierto otros, de los que destacamos dos: el primero, referido a la inferiorización de las músicas no occidentales, y el segundo, como consecuencia, la invisibilización de estas.

Si bien estos procesos son complementarios el uno con el otro, podemos detectar algunas características específicas en ellos. El primer proceso, la inferiorización, se ha logrado gracias a la transformación, modificación y

⁴⁸ Wallerstein (2005), Quijano (2000) y Dussel (2008), cada uno con su propia propuesta, argumentan este proceso.

anulación de las representaciones acerca de las músicas existentes en las culturas no europeas, en directa referencia con las europeas; mientras que el segundo proceso, está más relacionado con las nociones de valor de aquellas representaciones y, en consecuencia, con la imposibilidad de reproducción en contextos urbanos, como ha sucedido en nuestros países.

Es decir, estas músicas pueden hacerse visibles cuando hacen parte del canon impuesto por los referentes modernos de música, vigentes desde el siglo XIX. En términos concretos, en las ciudades modernas, es posible que esto haya sucedido por los siguientes motivos: primero, a través de la *folklorización*, puesto que, cuando la música ha sido sometida al filtro del folklore y a todas las transformaciones que esto supone, en este caso, como música folklórica, asume un estatus inferiorizado; segundo, para escuchar música de origen no europeo, esta música fue siendo “limpiada”, “descontaminada” y/o “desinfectada” a través de géneros como el jazz, el blues o el rock. Así, lo que se escucha y lo que se vive con estos productos es algo completamente nuevo, extirpado de todo su contenido musical. Es un producto castrado, extraído de su contenido ritual-festivo, del que se han vaciado sus contenidos epistémicos.

Esta última aclaración ayuda a ver que el proceso de transformación de la música, primero en arte y luego en mercancía, como ya dijimos, ha producido también otros procesos que han sido encubiertos. Es por ello que para des-encubrirlos formulamos algunas preguntas que ayudan a percibir la música desde otra perspectiva, según la cual se ha organizado este texto. Esta perspectiva, si bien de manera general se relaciona con la posibilidad de apertura hacia procesos de des-enajenación, está basada en un argumento elaborado en tres contextos específicos, desarrollados en cada uno de los subtítulos.

En el primer subtítulo se hace referencia al proceso de transformación de la música en arte, en un lugar geográfico específico: Europa. Esto nos ayuda a entender la desconexión de la música, de aquella totalidad compleja y dinámica, conformada por la danza, el canto, el ritual y otros componentes. Es una primera transformación trascendental de la música. El segundo subtítulo, se refiere a los procesos de comercialización de la música negra en los Estados Unidos. Muestra una segunda etapa de transformaciones, en la que es evidente la consolidación de la música como mercancía, y la posibilidad de circulación mediada por el mercado capitalista moderno.

Finalmente, en el tercer subtítulo, para un lugar sociohistórico específico, los Andes bolivianos, se desarrollan algunas posibilidades para entender las circunstancias que permitieron la permanencia de patrones comunitarios de reproducción de la vida en las prácticas musicales locales, a pesar de las dos grandes transformaciones antes mencionadas. En este contexto, se men-

ciona que son aquellos patrones los que contienen elementos potenciales para una política con posibilidades liberadoras.

PRIMERA TRANSFORMACIÓN

Como ya se ha mencionado, la música nace al interior de una totalidad festivo-ritual cuyo horizonte principal era lo celebratorio orientado hacia la producción y la reproducción de la vida. Sin embargo, actualmente, la música no se manifiesta de este modo, más bien es una práctica autónoma e independiente que tiene sus propios mecanismos, su estructura y ha producido sus propias redes de producción, circulación y consumo. En este sentido, para iniciar esta problematización, nos preguntamos ¿cómo fue que la música se desconectó de aquella totalidad al interior de la cual constituía una dinámica compleja, junto a la danza, el canto, el ritual y otros componentes de igual relevancia?

Para contestar esta pregunta debemos remitirnos a las investigaciones acerca de los orígenes de la música que coinciden en afirmar su carácter celebratorio-ritual, así como la utilización de ciertos recursos de la corporalidad humana para la ejecución de las primeras melodías, que desde sus inicios contenían determinados ritmos. Es muy difícil establecer qué surgió primero, si el ritmo o la melodía, es muy probable que aquellas melodías ya llevaran incorporados determinados ritmos. Lo que sí podemos afirmar es que aquellos primeros sonidos organizados surgieron como parte del proceso de comunicación humana, en la oralidad, como una variante de los primeros sonidos del lenguaje humano. De acuerdo con estas investigaciones, en los comienzos de la música no existía aún la armonía (Dufourcq, 1963).

También es importante señalar que los primeros sonidos fueron apareciendo junto a movimientos corporales, como palmadas y golpes con los pies, probablemente los primeros zapateos. Estos, sin duda, se ocuparon de marcar los primeros ritmos, a partir de los cuales se articuló la relación entre música y danza (Dufourcq, 1963). En todos estos casos la relación con lo ritual-celebratorio, como parte de la razón de ser de ambas prácticas, es evidente. Por ello, si en algún momento de la historia la música ha podido tener algo de universalidad, son estos los rasgos que deberían destacarse, porque son parte de lo que la antropología ha denominado “unidad psíquica de la humanidad” y que hace la diferencia entre lo humano y lo animal.

Otro elemento importante de los inicios de la música, al igual que estos procesos celebratorios, es el canto. Su origen está ligado al perfeccionamiento de las habilidades en el uso del lenguaje articulado, y se hizo presente en rituales ejecutados en calidad de rezos y/o plegarias, en el contexto de las

celebraciones. Esta dinámica de articulación entre canto, música y danza, fue constituyendo la complejidad de los procesos festivos en los que fueron interviniendo otros componentes articuladores de las comunidades humanas. Estos son la comida y la bebida, por ejemplo, que actúan como posibilitadores de la reproducción de la vida, y son los que acompañaron y acompañan cualquier manifestación musical en la que se ritualiza algún momento particular de la vida.

Sin embargo, a partir de estos rasgos iniciales que tomaron un carácter mimético con relación a la naturaleza y sus sonidos, con el paso del tiempo la organización humana de lo sonoro, posteriormente fue denominada música, y para el siglo XX ya había una gran transformación de esta actividad, pues gran parte de este tipo de producción se convirtió en mercancía y parte del mercado capitalista. De otro lado, los procesos caracterizados por aquellos rasgos iniciales cuyo horizonte principal fue la reproducción de la vida, estuvieron orientados a ahuyentar animales o, según el caso, confundirlos y seducirlos a través de los sonidos para cazarlos, lo cual servía para articular un modo de relacionamiento con la naturaleza y con lo sobrenatural. Como parte de la exterioridad producida por la modernidad capitalista, tuvieron su propia dinámica a pesar de la invisibilización producida por el proceso colonial.

Este proceso, me refiero al proceso colonial, explicado y argumentado desde distintas perspectivas⁴⁹, recién se está teniendo en cuenta para pensar algunos campos específicos relacionados con lo que, desde la perspectiva colonial, se ha denominado artes y, lo que nos ocupa, la música. Aquellas reflexiones y argumentos producidos ayudan a iniciar aperturas problemáticas hacia campos todavía atrapados por el pensamiento moderno colonial.

Uno de aquellos argumentos es la crítica de la Filosofía de la Liberación (Dussel, 1973, 2000, 2008) a la historia universal. Para una problematización del arte, esta crítica es fundamental, porque con ella se pone en evidencia la Historia en su condición eurocéntrica, la misma que ha servido como marco de referencia para que la geopolítica del conocimiento del sistema mundo moderno colonial construya también una historia europea del arte y de la música con el estatus de universal. Como parte de esta crítica, se argumenta de manera *histórica*, para trascender la historia europea impuesta como universal, abrirse a otras posibilidades y entender los procesos históricos globales. Pensamos que es importante desarrollar una “histórica de la música”, sin embargo mientras esto no se desarrolle, iniciamos un proceso de compren-

⁴⁹ Ver, por ejemplo, Dussel (2008, 2003); Quijano (2000); Mignolo (2007, 2003a 2003b); Grosfoguel (2006, 2012); Castro-Gómez (2005); Walsh (2002, 2003); Bautista (2014, 2013, 2012).

sión de la música distinto, para situarla con relación a sus propios procesos, sin desconectarlos de los globales.

Para ello, partimos mostrando algunos componentes que ha producido la “historia universal de la música”. A nivel general, el conocimiento colonial generó un esquema universal de la historia que alimenta los contenidos de gran parte de programas académicos, escolares y universitarios, en este se expone un proceso lineal que va desde la prehistoria hasta Grecia y Roma. En esta lógica siempre se sitúa a las culturas de la Mesopotamia y Egipto como antecedente del origen de la cultura localizado en Grecia, a partir de la cual fue construida la idea de arte y cultura universal. Esta tuvo su consolidación siglos después en Europa.

Para el caso de la música, el conocimiento universal recurre al mismo esquema que aquel de Egipto como antecedente de Grecia. En Egipto se utilizaban sistros, trompetas, flautas, arpas, laúdes, cítaras y liras, como instrumentos musicales, y junto al uso de la voz, servían para recrear actos fúnebres a través de algunas danzas. Mientras que en Grecia, además de estos instrumentos, se pensaba, además, una filosofía relacionada con el lenguaje poético por sus características vocales (Dufourcq, 1963), negando las mismas características a otras músicas y cantos del resto del mundo, incluso a su antecesora en Egipto. Es decir, se borra la posibilidad de lenguaje poético y de reflexión filosófica en la producción musical de las otras culturas.

Posteriormente, en el momento de surgimiento y expansión del Imperio Romano, caracterizado por la dominación militar sobre otros pueblos de gran parte del continente europeo y el saqueo de riqueza material y cultural, la música refleja esta misma característica. Los romanos, expertos guerreros, no aportaron al desarrollo de las artes, más bien como resultado de la dominación y saqueo hacia los griegos y hacia sus músicos, fueron estos quienes estaban al servicio del Imperio y de su Emperador cuando así lo requería, sobre todo, cuando se desarrollaban los juegos, en sus banquetes y para los sacrificios, puesto que la música y los cantos, como ofrenda a sus dioses, eran ejecutados por músicos griegos.

Con el surgimiento del cristianismo se transita hacia un siguiente momento, que en el esquema producido por la geopolítica del conocimiento del sistema mundo moderno colonial se conoce como Edad Media. En este período, la música seguía siendo una misma en la aldea, en la plaza del mercado y en la corte de los señores (Attali, 1995), porque todavía no se había instalado el monopolio en la producción y circulación de la música. La Iglesia Católica, por su parte, utiliza la música para la evangelización, de este modo surgieron los Cantos Gregorianos, los cuales tenían la misión de comunicar la palabra de Dios (Dufourcq, 1961). Esta música trataba de conectar o acercar a los cris-

tianos hacia Dios, pero al mismo tiempo estas emociones podían estar ligadas a otro tipo de placeres provocados por la música popular y su relación directa con las danzas y las fiestas.

Luego de varios siglos en los que la idea de verdad cristiana, como teopolítica (Mignolo) fue hegemónica en Europa, entró en crisis dando paso al Renacimiento, y con él a la geopolítica (Mignolo, 2010). De este modo, la música, de ser considerada un producto de la intervención divina, pasa a considerarse arte, es decir, creación humana. Es el tiempo en el que surge un nuevo componente que alimentará la subjetividad del naciente sujeto moderno, la idea de genio creador equiparable con el otrora Dios creador del universo. Con esta idea se inicia un proceso en el que el arte se separa del oficio y de la ciencia, para ser considerada una actividad relacionada con la poesía, la pintura, la escultura, actividades dedicadas a la creación para la contemplación. Todas estas artes se empiezan a relacionar con ciertos cánones de perfección y se asumen como privilegio de círculos aristocráticos de las poblaciones de aquella época. Es evidente la diferencia con la música concebida como el despliegue libre de los instintos junto a la creación para la participación.

En el Barroco, planteado como la siguiente etapa en aquel esquema de la historia de la música, se caracteriza por la combinación de posibilidades, en un momento en el que eran notorias las diferencias entre los países, cada uno con diversidad de géneros y estilos musicales hacia una búsqueda de lo nuevo. De este modo surge la creación del ballet y de la ópera. Es un tiempo en el que las celebraciones combinaban arquitectura, urbanismo y arquitectura efímera; pero también, música, poesía y danza. Fue un momento en el que se acentuó la separación entre el arte y su productor, el genio creador, de las otras producciones de música, danza y cantos populares, ejecutados y compartidos por el vulgo.

Así, empiezan a consolidarse aquellas transformaciones iniciadas con la instalación de la música cristiana y también surgen otras, las mismas que modificarán la forma de vida y la dinámica social de los músicos. Algunos transitarán a las cortes y se irán distanciando de la música de las calles en los pueblos. Pero estas transformaciones de estilos y de género, conllevan a otro tipo de transformaciones en las que el dinero monetarizado y la riqueza empezarán a ser un factor que, poco a poco, irá cobrando mayor importancia.

... la música de Iglesia se seculariza y autonomiza con respecto al canto; emplea cada vez más instrumentos, incorpora melodías, de origen popular y profano, y deja de nutrirse únicamente del fondo gregoriano. Por otra parte, las técnicas de la música escrita y polifónica se expanden por las cortes y las alejan de la música del pueblo: los nobles compran músicos formados en los coros de las iglesias y les ordenan cantos solemnes para cele-

brar sus victorias, canciones ligeras y de entretenimiento, danzas orquestadas, etcétera. Los músicos se convierten en profesionales vinculados a un amo único, en *domésticos*, productores de un espectáculo reservado exclusivamente a una minoría. (Attali, 1995, p. 28)

Entonces, el juglar que transitaba por todos los estratos de la sociedad feudal se transforma en músico asalariado, ya no es más juglar, ahora se lo menciona como *menestrier*, que tiene que ver con *ministerialis* (Attali, 1995). El juglar era un músico itinerante, cantaba por la comida y la estancia y tomaba posada donde podía. Con esta transformación se sedentariza en alguna ciudad, cerca de alguna corte a la que ha sido agregado. Así, aquellos músicos que recibieron la confianza de algunas cortes, para tener la exclusividad de su producción, fueron adquiriendo posiciones relevantes en la nueva sociedad occidental.

Todo este proceso consolidó ciertas jerarquías que se instalaron como cánones de lo que hasta ahora se califica como buena música, buenos músicos y buenos compositores, orientados hacia un público selecto de las aristocracias europeas. Mientras otros músicos y otros compositores no tan buenos conformaban a otros públicos no tan selectos fuera de las aristocracias. Con esto se había logrado una transformación de fondo en los procesos de producción, circulación y consumo de la música, marcados por las transformaciones globales de aquel tiempo.

Sin embargo, para fines del siglo XIX, con la posibilidad de recuperar los sonidos a pesar del paso del tiempo, es decir, con la creación de nuevas tecnologías para la producción y almacenamiento sonoro-musical, se dará otra transformación importante, un campo completamente nuevo para su tiempo había surgido, era el mercado de la música, el cual transformará completamente la dinámica de producción, circulación y consumo. Para fines del siglo XX, otro fenómeno transforma nuevamente, y de otro modo, la música; en la década de los ochenta "... la autoridad del saber académico empezó a ceder ante las dinámicas del mercado y la escenificación de lo otro musical empezó a tener lugar en las emisoras de radio, más que en los museos" (Hernández, 2005, p. 12). Así, la música y su dinámica en el siglo XX transformaron completamente su horizonte de sentido, como veremos en el siguiente subtítulo.

LA PRODUCCIÓN DE LA MÚSICA COMO MERCANCÍA

El proceso descrito brevemente en el anterior apartado muestra la transformación de la música a partir de ciertas circunstancias políticas, por las que se considera el siglo XVI como uno de sus momentos fundamentales para la difusión global de aquellas transformaciones. Se trata de una trans-

formación política que marca el tránsito de un mundo que se había desplegado a partir de varios sistemas interregionales, hacia un solo sistema mundo que impone la modernidad a través de su política colonial. Es en este siglo, con base en la configuración del sistema mundo colonial y su patrón de poder dominante, que se fue produciendo un nuevo horizonte y un nuevo sentido para la vida y también para la música.

En este subtítulo se hace una aclaración de lo que se considera una mercancía, componente fundamental para la producción de riqueza. El proceso de transformación de la música en mercancía se muestra con base en la manipulación de las representaciones y de las relaciones de intercambio. Entonces, aquel patrón de poder dominante y el nuevo horizonte de sentido, nos lleva a la manera cómo la idea de riqueza se transformó también en dominante. Si bien este contexto sirvió para transformar los procesos de producción, circulación y consumo de la música, actualmente, como parte del mercado capitalista moderno colonial, este producto sonoro circula en el mercado como una mercancía más. Por ello, en este subtítulo se intenta detectar cuáles fueron algunas de las circunstancias a partir de las cuales se consolidó a la música como una mercancía para su circulación en el mercado capitalista moderno.

Hoy por hoy, en cualquier ciudad del mundo se piensa que la riqueza es esencialmente económica y está basada en la acumulación de mercancías. Marx plantea que la “mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propias propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema” (Marx, 1975, p. 43). Es decir, la necesidad puede ser material o no-material y, en cualquiera de los casos, el satisfactor de esa necesidad es un objeto que ha sido convertido en mercancía.

Desde esta perspectiva, cualquier cosa u objeto tiene dos propiedades fundamentales, la primera, relacionada con la cualidad, y la segunda, con la cantidad. Entonces, poseer mayor cantidad de cosas, es decir, de mercancías, que cualitativa o cuantitativamente son consideradas de alto valor, significa tener más riqueza. En esa idea de riqueza y en la posibilidad de satisfacción de una determinada necesidad, se concentra gran parte de la dominación, desplegando en diferentes direcciones la manipulación de las representaciones.

Este proceso de manipulación se ocupa de instalar determinadas representaciones y modificar otras ya instaladas en las mentes para discriminar qué es lo que tiene valor y qué no. De este modo, el proceso colonial actual condiciona la subjetividad de las personas, gracias a la circulación (bombardeo y explosión) masiva de aquellas representaciones en los ciclos de comu-

nicación. Este proceso colonial es alimentado con toda una serie de mensajes que inducen al consumo de mercancías, resultado de la fetichización de las necesidades.

Sin embargo, si bien las mercancías existen y se mueven en función de las representaciones de riqueza, son estas últimas las que inducen a determinadas prácticas. Actualmente, los sistemas de representación consolidados como estructuras mentales de las personas, han producido una estructura de relaciones cotidianas reguladas por estructuras institucionales que responden a una racionalidad dominante construida desde el siglo XVI e instaladas gracias al proceso colonial. Esto se debe a que:

Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías* [y sus prácticas]. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, este puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de la misma deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no–, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o entre *voluntades* queda *dado* por la relación económica misma. Aquí las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y *por ende como poseedores de mercancías*. (Marx, 1975, pp. 103-104)

Así, la manipulación de las representaciones está directamente relacionada con la manipulación de las relaciones de intercambio y de la normativa que las regula. Marx ha denominado fetichismo a este proceso de manipulación que fue instalado en la producción de la mercancía hace algunos siglos. Sin embargo, esto no se ha quedado ahí, la fetichización está presente también en el campo de la economía y en el de la justicia; vivimos al interior de estructuras económicas y jurídicas fetichizadas. Como argumenta Hinkelammert, para el caso de la ciencia económica, la ciencia social y en general la concepción de ciencia moderna son parte de la fetichización.

Ahora Hinkelammert está mostrando cómo el fetichismo de estas categorías insensatas pasa de la ciencia económica a la ciencia social (Weber) y de esta, a la concepción de ciencia moderna (Popper); tal es así que ahora el fetichismo es parte de la racionalidad

moderna, esto es, ya no sólo el método de Hegel es el que está de cabeza, sino que ahora el mundo moderno está al revés. Hay que ponerlos de pie a ambos. (Bautista, 2014, p. 200)

Este proceso de fetichización, desarrollado con mayor amplitud en la siguiente parte en la que nos referimos a la mercantilización, como uno más de los dispositivos para la colonialidad festiva, se ha ido desarrollando durante el siglo XX en un despliegue impresionante de tecnologías orientadas al manejo de los medios de comunicación y a su llegada a los últimos rincones del planeta. Para lograr esto, se ha intervenido casi la totalidad de las manifestaciones culturales de los pueblos. Una de ellas ha sido la música.

Como se mencionó en líneas anteriores la noción de mercancía, es decir de objeto para la compra-venta, está directamente relacionada con la propiedad y la idea de riqueza. En esta parte, podríamos referirnos a varios ejemplos en los que se han transformado los sentidos de una expresión musical hasta convertirla en mercancía. Pero, hacemos referencia al pop porque ha sido creado como un género nuevo para hacerse parte del mercado de la música y lograr la mayor cantidad de ventas. Martel (2011) muestra, con bastante detalle cómo se han desarrollado las transformaciones de la música en el siglo XX, hasta hacerlas parte de lo que él ha denominado “Cultura Mainstream”, basado en el proceso que da origen a la música pop en la mitad del siglo XX, en los Estados Unidos.

Su búsqueda lo ha llevado a Detroit, la sede histórica de la discográfica Motown que es en realidad una abreviación de Motor Town y se usa como sobrenombre de Detroit. Motown es una discográfica estadounidense fundada por Berry Gordy en enero de 1959, dedicada a la grabación y difusión de la música negra. La información que da Wikipedia de Gordy es la siguiente: “es un empresario musical y compositor de Estados Unidos, fundador de la casa discográfica Tamla Records, que poco después se convierte en Motown Records”, vale aclarar que él era una afroamericano que para su sobrevivencia transitó desde el boxeo hasta la producción musical, pasando incluso por el proxenetismo (Martel, 2011).

Uno de sus últimos negocios, antes de Motown, fue una pequeña tienda de discos de jazz. Sin embargo, los jóvenes de aquella ciudad ya no estaban interesados en aquel género. “Para los jóvenes negros de Detroit, el jazz en la década de 1950 se ha vuelto demasiado institucional, demasiado serio y pretencioso. Ellos prefieren lo que llaman simplemente el R&B (pronúnciese «are and bi»). La industria del disco todavía lo califica como *race music* y *Billboard* lo clasifica en la sección Race Music Chart” (Martel, 2011, p. 120).

El gusto por los géneros de música negra, sobre todo el jazz, y la búsqueda constante de un buen negocio caracterizaban a Gordy; pero, como

cualquier habitante negro de aquella época, en aquel país, no podía estar indiferente a los procesos políticos que tenían que ver con las luchas y reivindicaciones raciales.

La cuestión racial es la clave. A Berry Gordy le horripila que la música negra la produzcan los blancos y la marginen en un *hit parade* especializado. También sabe que a los blancos les gustaron Frank Sinatra y Elvis Presley, los dos rivales musicales de la segunda mitad de la década de 1950, un italiano fascinado por la música negra y un joven camionero blanco que viene del sur y canta como un negro. ¿Por qué no negros de verdad en el R&B? (Martel, 2011, p. 121)

Este era el contexto para la producción de un nuevo género, se trataba de un creciente mercado de la música y una población consumidora, pero elitista y de piel blanca. Las relaciones productor consumidor, es decir propietario-vendedor y consumidor-comprador ya estaban consolidadas, y este modelo económico ya estaba instalado en las estructuras mentales de aquellas personas. Por ello, lo que para Gordy era parte de un proceso de reivindicación para los negros, como es el acceso por las puertas grandes al mercado de la música de los blancos, es decir, músicos e intérpretes negros respetados por su calidad humana y su extraordinaria capacidad de creación e interpretación musical, no era más que entregarse a las garras del mercado de consumo capitalista. Su visión comercial lo llevó a motivar el surgimiento de un nuevo género, pero previamente él hizo claridad sobre cuál debería ser su lugar.

Buscando su lugar en este nuevo género, lo primero que hace Berry Gordy es dar prioridad a los autores sobre los intérpretes; comprende muy pronto que el que posee los derechos de las músicas es el hombre rico de la industria del disco. Uno de los puntos fundamentales de la historia de la Motown es, en efecto, copiando el modelo tradicional estadounidense desde finales del siglo XIX, esta separación estricta del editor (*Publisher*) por una parte, y el sello, es decir el mánager y el productor, por otra. El primero administra las canciones, los compositores y los letristas (se ocupa del repertorio), el segundo se ocupa de los intérpretes y produce a los artistas. (Martel, 201, p. 121)

Este proceso nos ayuda a comprender la relación que Marx explica en la anterior cita, con respecto al poseedor de los derechos sobre la música y la riqueza. Gordy tenía la claridad necesaria para diferenciar autores de intérpretes, como poseedores de los derechos, y a los consumidores, como los que pueden adquirir la posibilidad de escuchar a los intérpretes y la creación de compositores. La Motown se articula a partir de aquella estructura que ya te-

nía tiempo funcionando en otros contextos; el propietario-vendedor enajena el producto y lo transforma en mercancía, para acumular riqueza y el consumidor-comprador se desprende de su dinero para acceder a una mercancía y aporta a la acumulación de riqueza del propietario. En esta lógica se define la estructura de relaciones en la producción musical del pop desde antes de que este género entre en circulación.

Entonces, aquellos jóvenes negros, que “sólo eran unos chicos listos que vagaban por las calles de Detroit”⁵⁰, desde los cinco años habían iniciado una formación musical sólida en los coros de sus iglesias y eran expertos cantantes de góspel, algunos de ellos se convertirán en las grandes estrellas del pop de los siguientes años, pero gran parte de aquellas ganancias irán a la Motown. Se trataba de Diana Ross, Aretha Franklin, Marvin Gaye, Otis Redding, Ray Charles, Donna Summer, Whitney Houston, Isaac Hayes, entre otros.

El éxito de la Motown se debe, pues, a una estrategia de *marketing* original: para Berry Gordy, se trata de producir una música *crossover*; hecha y controlada por los negros para los blancos. Gordy quiere entrar en la cultura estadounidense por la puerta grande, no por la puerta trasera como todavía se ven condenados a hacerlo los músicos negros a veces a finales de la década de 1950, cuando tocan en salas segregadas donde el público negro no puede entrar. *Crossing over* será una de las expresiones fetiche de Gordy, que ve en ella a la vez una técnica para atravesar las fronteras musicales, mezclar los géneros y alcanzar el top en varios *hit parades*. (Martel, 2011, p. 122)

El proceso de transformación de un producto musical con sus propias características y su propio horizonte de sentido, que respondía a un proyecto específico construido en el contexto de las iglesias cristianas afro-estadounidenses, se había consolidado. Aquel producto había entrado en una especie de fábrica de fama, como necesidad para compositores y músicos, y para satisfacerla produjo un nuevo género: el pop. Mientras tanto, para la Motown, aquellos jóvenes no eran más que mercancías obedientes al nuevo proyecto de acumulación de riqueza que se acomodaba muy bien al horizonte de sentido del mercado capitalista moderno colonial, en el que los propietarios de mercancías, es decir las casas productoras acumulaban la mayor parte de la riqueza.

Un elemento adicional a este proceso, pero no menos importante, fueron las nuevas tecnologías porque en el transcurso del siglo XX lograron perfeccionar los inventos de fines del siglo XIX y, gracias a un elemento que para algunos puede ser una descontextualización de la música, como es el soporte

⁵⁰ Frase de Gordy citada por Martel (2011, p. 122).

electro-acústico que la hace portable. Hoy esto es considerado un logro. No obstante, más allá de la accesibilidad, dicha tecnología logró que las ventas de música sean uno de los mayores negocios en el planeta.

MÚSICA Y PROCESOS DE RE-EXISTENCIA

Si bien, la instalación de la dominación del mercado capitalista sobre la música europea y afronorteamericana tuvo el proceso que mencionamos anteriormente, también se dio en otro tipo de procesos con otras músicas. Estas, por diversas circunstancias, no pudieron ser desalojadas de ciertos espacios culturalmente diferenciados y junto a rituales y otras prácticas, siguieron siendo parte de aquella totalidad ritual-celebratoria. Algunos de estos espacios están en los Andes bolivianos, en los que música pentatónica ejecutada en instrumentos de bambú y de madera suena en tiempos de cosecha, barbecho y siembra, junto a un conjunto de prácticas que hacen que las dinámicas festivo-rituales sean específicas.

Estas dinámicas, en las que la música es un componente importante, han producido acontecimientos insurgentes que son el resultado de la acumulación política y de las luchas por la liberación de pueblos negados, invisibilizados y explotados en los Andes, mostrando claramente la conexión entre música y procesos de re-existencia. Por ello, en esta parte, intentamos mostrar esta relación haciendo referencia al *Taky Onqoy*, que fue el primer anuncio de las posibilidades insurgentes de lo ritual-festivo.

Luego de la instalación del proyecto colonial en los Andes, del inicio del sistema mundo moderno colonial, y el surgimiento y hegemonía de un nuevo patrón de poder⁵¹, como se muestra en la parte inicial en este volumen, se produjo la reacción insurgente del *Taky Onqoy*, es decir, la insurgencia festiva como posibilidad de re-existencia en un nuevo contexto global. Dos proyectos distintos se estaban enfrentando y cada uno tenía su propio horizonte de sentido; en el caso del *Taky Onqoy* la música era parte de aquella totalidad ritual-insurgente, que acompañaba siempre las prácticas rituales.

En el tiempo posterior a esta insurgencia, luego de la eliminación física de aquel proceso ritual insurgente, se instaló una política dura de anulación de las prácticas rituales denominada Extirpación de Idolatrías. Esta incidiría en las prácticas, pero también en las representaciones simbólicas de las poblaciones locales de los Andes, a partir del dispositivo de la *demonización* como negación y eliminación de aquellas representaciones. Sin embargo, y a pesar de aquella política colonial, actualmente la música, como parte de las

⁵¹ Ver Quijano (2000) y Wallerstein (2005)

dinámicas festivo-rituales, ha cumplido un rol importante en los procesos de insurgencia desarrollados en Bolivia en el tránsito del siglo XX al siglo XXI (Romero, 2015).

Estos procesos nos han llevado a problematizar desde hace algunos años la dinámica festiva en la que la música es uno de sus componentes fundamentales. Con esta reflexión iniciamos un intento de buscar nuevas respuestas a la comprensión de los procesos de los que es parte la música, en contextos en los que la dinámica del mercado capitalista de consumo no ha anulado del todo su dinámica local. La pregunta que intentamos responder en este subtítulo es: ¿cuáles fueron las circunstancias que permitieron, a pesar de todas las transformaciones modernas en la música y su imposición en los Andes, la permanencia de ciertos patrones comunitarios de reproducción de la vida, en las prácticas musicales locales de las comunidades rurales, y su continuidad, como un componente más de la totalidad que hace a los procesos festivo rituales?

El *Taky Onqoy*, mencionado en la primera parte de este trabajo, sirve para entender el modo a partir del cual se fue desarrollando el proceso de encubrimiento, es decir, la invisibilización e inferiorización de las músicas en los Andes, que fue ejecutada mediante la demonización de las prácticas celebratorias, anulando una serie de contenidos epistémicos existentes en aquellas, entre las cuales la música cumplía un rol importante en muchos aspectos. Sin embargo, pensamos que aquel acontecimiento también puede servir para comprender, en parte, la importancia de la música en los procesos actuales de insurgencia festiva.

En esta parte haremos referencia a algunas de las circunstancias a las que alude la pregunta anterior. Inicialmente mencionamos que en las comunidades alejadas de los centros urbanos en Bolivia se han tejido procesos de re-existencia articulados a la música y esta, por diferentes circunstancias, pero, especialmente, por la dinámica del tejido festivo-ritual del que es parte, no se ha transformado en una mercancía más del mercado de la música. Al contrario, se ha hecho parte de ciertos procesos que reproducen intercambios recíprocos y procesos de redistribución; como explicaremos en las siguientes líneas.

De manera breve, mostramos primero los roles específicos de la música en las comunidades; luego, hacemos referencia al modo en el que esta práctica se ha hecho parte de estructuras y relaciones de reciprocidad y redistribución, finalmente, mencionamos los sentidos liberadores que contienen y que surgen cuando la dinámica festiva se hace parte del *Pachakuti*⁵².

⁵² Palabra aymara que hace referencia a un cambio de ciclo en el que se vuelca el mundo. En este tiempo los de abajo toman el lugar de los de arriba y viceversa.

La música, cualquiera que sea, incluso la que se ha convertido en mercancía, crea ambientes, produce atmósferas particulares y posibilita determinadas prácticas y formas relacionales entre humanos. Sin embargo, en los Andes no ha perdido las conexiones con la cosmovisión, y los ambientes que produce no solo involucran a seres humanos, también tienen en cuenta la naturaleza y los seres sobrenaturales.

El primer proceso que explicamos se refiere a los roles de la música en su relación con los ciclos de los alimentos, los cuales están directamente relacionados con los ciclos de vida y muerte, y los espacios míticos que componen el mundo en los Andes. La música acompaña la vida y como parte de ello acompaña el ciclo de los alimentos que sirven para reproducir la vida. En este caso, el alimento base de los Andes es la papa que se siembra entre agosto y septiembre, y se cosecha entre marzo y abril. Esta es una referencia que ayuda a entender el ciclo de la música y de los aerófonos andinos.

Por otra parte, el ciclo relacional entre vivos y muertos tiene dos fechas importantes que están directamente relacionadas con el ciclo de la papa. Una de ellas es el día de los muertos, el cual marca el tiempo de inicio de la germinación de los alimentos en el subsuelo, que culmina con el ritual de la primera cosecha en el tiempo de *Anata* y/o *Pujllay*⁵³. El Día de Todos los Santos (dos de noviembre), conocido también como el Día de los Muertos, inicia un tiempo en el que las melodías y los instrumentos cumplen ciertos roles que deberán ser respetados por los músicos.

Esto se explica porque en el modo de entender la vida en las comunidades de los Andes, naturaleza, seres sobrenaturales y comunidad humana participan en la producción y reproducción de la vida. En este tiempo, luego de que los humanos han aportado con el trabajo de siembra de las semillas de la papa, en noviembre llegan las almas de los muertos, las cuales luego de compartir con los vivos entre el primero y dos de este mes, transitan hacia el *Manqha Pacha*, el subsuelo y ahí, junto con otros seres sobre naturales se ocupan de la germinación y crecimiento de las papas.

Este es un tiempo fundamental para la vida, porque se espera, por una parte, tranquilidad para los seres sobrenaturales o “parientes”, que están “trabajando” para la germinación de las papas en el subsuelo; por otra, que las lluvias desde el *Alax Pacha* produzcan la humedad suficiente para que el alimento crezca sano. En ambos casos la música es fundamental, los instrumentos y melodías deben ser aquellas que llaman a la lluvia y también deberán tener la cualidad de no espantar a los seres que trabajan en el subsuelo.

⁵³ Estas fiestas-rituales de cosecha, *Anata* en *aymara* y *Pujllay* en *quechua*, han sido subsumidas por la idea colonial de carnaval y todavía se las confunde, incluso en las comunidades de *aymaras* y *quechuas*.

Por esta razón, de noviembre a febrero, los músicos toman en cuenta estas restricciones, para lograr una cosecha abundante unos meses más adelante.

Además de tomar en cuenta estos roles, de los que los músicos son los responsables, también deberán tener en cuenta los procesos de reciprocidad presentes en diferentes dimensiones de la vida, entre seres humanos, con los seres sobrenaturales y con la naturaleza. Esto significa tomar en cuenta otros roles, en este caso ya no de la música, sino de los músicos, como tales, en un contexto de dinámica festiva, pero también, como parte de ciertas circunstancias. Es decir, el músico en los Andes no solamente es músico, tiene como sus actividades principales la agricultura y la crianza de camélidos u ovinos, adicionalmente es parte de la tropa de músicos de la comunidad.

En este contexto, la música en los Andes bolivianos, como elemento mediador en los procesos rituales, guarda directa relación con el tiempo y el espacio. A nivel del espacio, el mapa regional se distingue por una diversidad de aerófonos con diferentes características que están presentes desde el poblamiento primigenio de la región. Instrumentos de un solo tono, di-tónicos y tri-tónicos son parte de la historia de la música de aquellas poblaciones. También se conoce la existencia antigua de cajas, instrumentos de percusión rectangulares y cuadrados, probables antepasados del cajón peruano; que siguen siendo utilizados por los Uru-Chipayas en la parte occidental del departamento de Oruro.

La mayoría de los aerófonos son fabricados con cañas de bambú, tienen diferentes configuraciones, casi siempre son variedades de las llamadas flautas de pan que en los Andes se conocen como *sikuris* y diferenciados entre ellos en detalles de resonancia, medidas y número de notas. Otra gran variedad está compuesta por las flautas de pico como las *quenás*, entre las cuales existen algunas construidas en madera como las *tarqas* y *pinkillos*; finalmente, otro grupo menos numeroso está conformado por las flautas traversas, siempre construidas en bambú. La distinción de estos instrumentos delimita particularidades histórico-culturales, así como la diferencia de medidas entre un mismo instrumento marca variantes endógenas al interior de las comunidades.

Además de estas diferencias de instrumentos por zonas, es decir, con relación al espacio, existen otras que tienen que ver con el tiempo. Existen diferentes instrumentos cuyo uso establecen la diferencia entre temporada húmeda y temporada seca. En el tiempo de lluvias, de noviembre a febrero, se pulsan los instrumentos melancólicos por su relación con el ambiente propicio a la reproducción de los alimentos, la *tarqa* por ejemplo.

Entre los componentes de los grupos musicales de tropa de las comunidades, si bien existen altos niveles de experticia en la ejecución, estos no son imprescindibles para participar como músicos. Dependiendo de los instru-

mentos y de las regiones la participación de los comunarios es total o parcial, pero siempre mayoritaria. En los ayllus del Norte de Potosí y el sur de Oruro, por ejemplo, tocar jula-jula, para los varones, es una actividad fundamental que se realiza junto con el *Tinkuy*. Casi siempre se menciona que los hombres tocan y las mujeres tejen, aunque existen excepciones en las que los hombres tejen ciertas prendas específicas, sin ser su actividad principal y las mujeres tocan algún instrumento de percusión en determinados rituales.

El ejercicio de la música para los músicos andinos es fundamental para construir lazos de solidaridad y reciprocidad. Tomando en cuenta que la vida cotidiana está plagada de momentos de ritualización festiva, con bautizos, cumpleaños, matrimonios, defunciones y otro tipo de celebraciones, los comunarios dependen de la música en cada uno de estos momentos y, por ello, no niegan su participación cuando tienen que estar presentes en calidad de músicos en alguna de estas celebraciones, porque saben que cuando a ellos les toque estar de padrinos, de pasantes, de novios o de difuntos, el resto de los músicos estará presente acompañando su celebración. Los roles diferenciados no privan, ni excluyen la existencia de música en sus propias celebraciones. Por otra parte, la lógica de la reciprocidad volverá a estar presente pero esta vez en el ámbito de los humanos.

En esta dimensión, la de los humanos, la práctica de la reciprocidad marca todo el proceso de producción de la música, es decir, la composición de las melodías, la socialización de estas con la tropa de músicos, las prácticas para su ejecución en los días de fiesta y finalmente, la entrega de la música a la comunidad en los días de la celebración. Este proceso, en el que la música se hace parte de las relaciones de reciprocidad, se despliega a nivel de la dimensión humana, pero también entre humanos naturaleza y seres sobrenaturales.

Para explicar mejor la reciprocidad en la dimensión de las relaciones entre humanos, específicamente, entre los músicos, es importante conocer ciertas características del aerófono andino más difundido. El instrumento musical de mayor utilización en los andes es el *siku* o *sikuri*, está construido por un conjunto de varias cañas alineadas, cuyo número varía de un lugar a otro. En la región andina existen muchas variedades de *sikuris*, así como en el resto del mundo; en Europa ha sido denominada flauta de pan. Las características de este instrumento y el modo de uso sirven para argumentar la instalación de estructuras de reciprocidad en toda la cadena de producción y circulación de la música en los Andes.

El *sikuri* está compuesto por dos unidades, cada una agrupa un determinado número de cañas intercalando en ambas unidades las notas, de tal forma que una escala de notas suena cuando se soplan alternadamente ambas unidades. El modo de pulsar este instrumento tiene también directa relación

con la cosmovisión de los pueblos de los Andes, que regula las prácticas de complementariedad en diferentes dimensiones de la vida; para el caso del *sikuri* estas dos unidades se las nombra con el denominativo de *ira* (arriba) y *arka* (abajo). Los músicos también se nombran con estos denominativos, es decir, entre los que tocan el *siku* de arriba y los que tocan con el de abajo. Así, la ejecución de cualquier melodía se hace entre pares de personas y no existe ninguna posibilidad de que un individuo solo produzca alguna melodía.

De este modo, cualquier ejecución de música necesita de relaciones de reciprocidad y complementariedad en la producción de la misma, los *iras* dependen de los *arkas* y estos de los primeros, de otro modo la música no es posible. Los líderes de las tropas de músicos, conocidos también como guías, deben manipular indistintamente el *siku ira* o *arka*, pero cuando la música suena en los rituales debe pulsar el *ira*.

Otra característica de los guías es que ellos propician el relacionamiento con la deidad de los músicos, con el *Sereno* y a partir de relaciones de reciprocidad establecidas con ofrendas rituales logran recibir de esta las nuevas melodías para los nuevos ciclos de la vida. En este caso, se trata de relaciones con los seres sobrenaturales, los cuales comunican las melodías a través de los sonidos de la naturaleza. Son momentos fundadores en los que gracias a la música, tiempo y espacio se vuelven una unidad, junto con las diferentes dimensiones de la vida: deidades, naturaleza y humanos interconectados producen el alimento para la vida. Así, en ese momento, brotan las nuevas melodías. El guía no es el compositor, recibe la melodía del *Sereno*, a través de la naturaleza y en la misma lógica, cuando redistribuye la nueva melodía con el resto de los músicos no les enseña, les entrega para que le reciban, en la lógica del intercambio de dones. Este es el modo ancestral de producir música en las tropas de *sikuris* en los Andes.

Este sistema de relaciones que se va desplegando a partir de determinadas estructuras de pensamiento ha sido constituido con específicos modos de producción, ejecución y circulación de la música, algunos de los cuales hemos descrito en líneas anteriores. Todos estos procesos, todavía presentes en los espacios festivos de los Andes bolivianos producen, en función de coyunturas específicas, conexiones con sentidos liberadores.

Entendiendo que lo explicado anteriormente se desarrolla en contextos complejos que trascienden las prácticas específicamente musicales, podemos decir que la música en los Andes tiene posibilidades de sentido orientados hacia horizontes con posibilidades de liberación. Si bien actualmente tanto el mercado moderno colonial de la música como la cosificación de esta como mercancía y la enajenación de las posibilidades locales de producción de música se han desplegado por gran parte del planeta, desde que dio inicio

la lógica de dominación colonial en el siglo XVI, pensamos que, de la misma manera como en aquel tiempo se produjo la reacción con el *Taky Onqoy*, las posibilidades de liberación mediante la música pueden ser desarrolladas con estas formas otras de comprensión, producción, circulación y prácticas de música, que tienen a la des-enajenación como parte de su potencial político.

CONCLUSIONES

En la presente reflexión se tuvo en cuenta dos epicentros que han transformado de manera radical las concepciones y la dinámica de la música: Europa y Estados Unidos, cada una de estas regiones con lugares específicos de irradiación en distintas épocas. Por otra parte, se ha mostrado uno de los tantos núcleos de la exterioridad, con una fuerte tradición en producción musical, el altiplano boliviano.

Aquellas transformaciones han sido el resultado de procesos políticos que se fueron articulando hasta configurar un proyecto político, nuevo para la época, que tuvo la capacidad de producir un nuevo sentido para la vida. Este sentido, entendido como riqueza monetaria, fue central en los circuitos de producción, circulación y consumo de la música y, actualmente, es el dominante en el planeta.

Sin embargo, como se muestra en el tercer subtítulo, procesos de re-existencia, con sus propias dinámicas, han producido otro tipo de transformaciones, sin anular las formas locales de relacionarse con la música, orientadas a la producción y reproducción de la vida en las comunidades de los Andes bolivianos. Esta es la concepción de la música en los Andes y hasta la fecha sigue enfrentado, con muchas desventajas, al sentido impuesto por el mercado de la música.

En estas líneas, hemos querido problematizar el estado actual de la música y poner en evidencia sus transformaciones, en la dimensión de las prácticas y de las representaciones. Este hecho concreto muestra cómo se ha transformado el modo en el que pensamos la música y también las formas con las que nos relacionamos con ella, a través de las prácticas musicales.

Entonces, podemos decir que el circuito de producción, circulación y consumo de la música reproduce distintos sentidos y estos dependen de las circunstancias políticas en las que se desarrollan. El proyecto de la modernidad occidental, como proyecto político encarnado en las corporaciones que manejan el mercado de la música, reproduce la lógica del mercado capitalista moderno colonial y orienta este circuito hacia la acumulación de mercancías y de riqueza, así como al monopolio en las posibilidades de producción y circulación.

Mientras que el proyecto de reproducción de la vida en los Andes, contenido en los modos de producción, circulación y consumo de la música –articulada, además, a los procesos de reciprocidad entre humanos, con la naturaleza y los seres sobrenaturales– produce un sentido dirigido al cuidado de la vida y su reproducción, con base en los intercambios recíprocos entre seres sobrenaturales, naturaleza y humanos, sirve al mismo tiempo para producir procesos de redistribución impensables en la lógica de acumulación capitalista.

Creemos también que estos sentidos son parte de modos de ser, es decir, de subjetividades construidas a partir de acumulaciones históricas. En este sentido, las posibilidades futuras de descolonización de la subjetividad colonial dependen de la comprensión de estos procesos contenidos en las prácticas musicales, que resisten la explosiva difusión del mercado y re-existen mediante las prácticas rituales de reproducción de la vida.

CUARTA PROBLEMATIZACIÓN: LAS POLÍTICAS CULTURALES

COMPRENDER LA DIMENSIÓN COLONIAL DE LAS POLÍTICAS PARA LA CULTURA en Bolivia, a lo largo de su historia, tiene que ver con la manera en la que se entiende o se ha entendido la cultura y a las culturas, pero también con el modo como se han legitimado ciertos tiempos y se deslegitiman otros, es decir con la manera en que se legitiman ciertas historias y se deslegitiman las historias otras⁵⁴. En el primer caso, nos estamos refiriendo a la cultura y la forma en que ha sido comprendida. Actualmente, sabemos que aquella forma de comprensión se relaciona directamente con un proceso específico llamado la colonialidad del saber (Lander, 2003); y en el segundo, la legitimación de ciertas historias y no de otras, tiene que ver con el encubrimiento de una serie de procesos y de horizontes de sentido (Dussel, 2008), como constante del proceso colonial impuesto por la modernidad en los Andes y en general, en nuestro continente.

El modo encubridor según el cual interpretamos nuestra realidad es parte de una estructura de relaciones constituida durante el proceso colonial. Esta se funda en el ejercicio de la violencia colonial cuando el *ego conquiro*⁵⁵ hace un despliegue violento y devastador a lo ancho y largo de nuestro continente. El sujeto colonial, que como ser conquistador saquea, roba, mata, viola y domina por la fuerza, se consolida en 1532 con la derrota de Francisco Piza-

⁵⁴ Las historias otras son aquellas producidas desde los propios actores de los hechos a través de prácticas de la oralidad u otras herramientas que cada cierto tiempo son cooptadas por los proyectos académicos.

⁵⁵ Dussel (2008) argumenta de manera clara y documentada este proceso.

rro sobre Atawallpa y es constitutivo a la subjetividad de lo europeo que llega en el siglo XVI a *Abya-Yala*/América. Es decir, es constitutivo a la Modernidad eurocéntrica que inicia su despliegue como patrón global de poder colonial (Romero, 2015).

A la consolidación de aquella estructura de relaciones dominadora y colonial, como parte de la primera Modernidad, le sigue un proceso de sustitución de aquella subjetividad. Esto quiere decir, que el primer sujeto moderno, el *ego conquiro*, es reemplazado por un nuevo sujeto, el *ego cogito*. Sin embargo, la construcción de la Modernidad eurocéntrica encubre al primer sujeto con el segundo, el *ego conquiro* (yo conquisto), fundamento real de origen de la Modernidad occidental desaparece y es encubierto por el *ego cogito* (yo pienso) como fundamento único⁵⁶. De este modo, la Modernidad eurocéntrica y los estados modernos nacientes en el siglo XIX reproducen, en su constitutividad y en la subjetividad de sus habitantes, el proceso de encubrimiento colonial iniciado en el siglo XVI.

Entonces, así como el *ego cogito* encubre al *ego conquiro*, el Estado Moderno encubre al Estado Colonial y, por ello, interpretamos nuestra realidad desde un año cero, el cual, casi siempre, es el año de fundación de nuestras repúblicas, para el caso de Bolivia es 1825. Sin embargo, la historia y la cultura, como acumulación de sistemas de representación, son procesos que constituyen nuestras estructuras de relaciones y desde allí ha sido constituida nuestra subjetividad, como subjetividad colonial. En otras palabras, es una lógica de relaciones entre colonizador-colonizado.

Lo que somos como colectividad y el modo de relacionarnos aquí y ahora, tiene directa relación con aquella historia y aquella acumulación. Entonces, el modo en que nos pensamos como pueblo, como comunidad imaginada (Anderson. 1993), contiene aquellos sistemas de representación que son el resultado de la acumulación histórico-político-cultural del conflicto colonial.

Si queremos comprender la actualidad de las políticas para la cultura en Bolivia, debemos comprender, entonces, los acontecimientos histórico-políticos que han constituido la estructura de relaciones de la que somos parte, los sistemas de representación que hacen nuestra subjetividad como bolivianos y las contradicciones que se tejen al interior de estas. Por esto, es fundamental argumentar, aunque de manera resumida, algunos antecedentes de las políticas culturales en Bolivia, las cuales se basan en un sistema de representaciones coloniales de las élites ilustradas bolivianas, establecidas

⁵⁶ Esta discusión ha sido desarrollada durante varias décadas y puede ser ampliada en Dussel (2000, 2007a, 2007b, 2008, 2009).

gracias a las ideas de paternidad colonial y negación de lo indígena, a través de lo “mestizo”, tal como lo afirma Mariano Baptista.

La cultura boliviana de hoy, en sus mejores expresiones, no reniega de su paternidad europea ni de su maternidad indígena. Alzándose sobre la experiencia de la mestización durante cuatro siglos, la sublima con la sana y justa pretensión de crear un arte, una literatura y una cultura que, aunque aún inacabada, es ya auténtica y rica dentro de la originalidad y riqueza cultural del mundo latinoamericano. (Baptista, 1977, p. 19)

En este contexto, la hipótesis que sostenemos es que existe una dificultad estructural para superar el horizonte colonial, en el momento de encarar ciertas transformaciones en la institucionalidad del Estado, en la elaboración de políticas, a nivel general, y, sobre todo, en el campo de lo cultural. Este capítulo está ordenado en tres subtítulos: el primero, plantea algunos antecedentes que hacen a las políticas culturales y su concepción colonial, y resume las primeras políticas relacionadas con la cultura a principios de la república y en el siglo anterior. El segundo, muestra, de manera resumida, un acontecimiento que es el resultado de acumulación política de siglos. En el tercero, se intenta mostrar las contradicciones actuales en la generación de las políticas culturales

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Si bien el concepto de cultura ha tenido su propio proceso de transformación y desde el surgimiento de la antropología ha delimitado un campo específico de la realidad, que todavía es confundido con el campo del arte, para nuestro análisis transitaremos más allá, para comprender la cultura a la luz de la complejidad que se produce en su cruce con el campo político. Por esta razón, asumimos la cultura como un “campo de batalla ideológico” (Wallerstein, 1999) en el que se enfrentan formas de vida distintas⁵⁷ que hacen proyectos políticos distintos y que son producidos por sujetos políticos distintos.

En conjunción con lo anterior es importante aclarar que aquellas formas de vida se despliegan a partir de procesos constitutivos y constituyentes de las diferentes subjetividades, entre prácticas y representaciones culturales, las mismas que están acumuladas en nuestra memoria como sistemas de

⁵⁷ La distinción la utilizamos desde la propuesta de Enrique Dussel y nos sirve para remarcar la existencia entre lo distinto que está fuera de lo mismo y lo diferente que estaría al interior de lo mismo. “... la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir [...]. De esta manera, el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su logos irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro” (1977, p. 126).

representación. Estas son las que permiten, a partir de nuestro despliegue en la realidad, discriminar valores, normas y comportamientos según un deber ser, como referente validado por un sistema de representaciones que ejerce un rol rector.

Entonces, cuando se encuentran y se enfrentan dos horizontes de sentido distintos o, como en el caso que nos toca, dos proyectos políticos distintos, también se están enfrentando distintos sistemas de representación, cada uno con su propia racionalidad. Mencionamos aquí un primer dato histórico que permite entender lo anterior: a principios del siglo XVI se enfrentaron dos horizontes de sentido que contenían formas de vida distintas: El proyecto del Reino de España con todo su acumulado histórico regional y el del *Tawantinsuyu*, también con todo su acumulado histórico cultural.

A partir de esta primera puntualización, fundamental para desarrollar nuestro argumento, es importante precisar que aquellos sistemas de representación hacen un horizonte de sentido y, como consecuencia, un proyecto político, es decir, constituyen una racionalidad mediante la cual se establece una determinada estructura de relaciones en la que predominará una determinada subjetividad. Dicho esto, mencionamos un segundo dato histórico, los sistemas de representación, es decir, la racionalidad y la subjetividad de los pueblos de Abya-Yala/América, fueron derrotados por aquellos que llegaron de Europa con los españoles.

Estos dos hechos históricos, el segundo consecuencia del primero, produjeron un proceso de reacomodo en aquellos sistemas de representación en la lógica de los ganadores y según la racionalidad contenida en el proyecto político de los conquistadores. Este reacomodo es fundamental, desde nuestra perspectiva, para comprender el proceso y la actualidad de las políticas culturales en Bolivia, porque fue en aquel momento en el que se inició el vaciamiento de los contenidos de las prácticas y de las representaciones de los habitantes de las poblaciones andinas y amazónicas. La forma de vida de estos pueblos fue inferiorizada desde lo que para ellos era más importante: su espiritualidad. Esta fue nombrada con el calificativo de Idolatría y aquellos sujetos, los *jaqinaka* (Qullas), los *runakuna* (Quechuas) y el resto de pueblos del continente, fueron convertidos en idólatras, bajo la idea de buen cristiano. A partir de aquel acontecimiento este nuevo sujeto dominado debía ser educado en la fe y en las prácticas impuestas por los conquistadores.

De este modo, con la idea de buen cristiano surgió la necesidad colonial de construir centros educativos que servirían para aquel proceso de vaciamiento denominado Extirpación de Idolatrías (Duviols, 2003). Así, se articuló uno de los primeros mecanismos: la pedagogía colonial que serviría para

orientar el sentido de la vida según la fe cristiana. Si bien el cristianismo aparecía como el nuevo horizonte de sentido, en realidad el proyecto colonial y el *ego conquiro*, como el nuevo sujeto emergente, estaban orientando la sumisión de los indios para que la explotación de estos en las minas no tuviera ninguna resistencia. Se trataba de una pedagogía con alto énfasis en el castigo, ejercida en las escuelas por los sacerdotes, y también en la Iglesia. En este contexto, la demonización fue uno de los dispositivos fundamentales para el vaciamiento epistémico (Romero, 2012a, 2015) y la escuela la herramienta para instalar aquel dispositivo.

Esta estructura de relaciones establecida para el saqueo, en la violencia colonial, no cambió con el surgimiento de la República. Lo que sucedió fue que se sustituyó el tipo de sujeto que había ejercido el poder, el *ego conquiro*, por otro sujeto, el *ego cogito*, y con este se fue encubriendo todo el proceso de violencia ejercido por el primero. De este modo, el “yo pienso”, como constitutivo del ser racional moderno y eurocéntrico, se hizo del poder en las nuevas repúblicas del continente y en el mundo.

Así fue que el tránsito del Estado Colonial al Estado Republicano en 1825, por sus características de continuum colonial, no modificó aquella estrategia que mantenía a los indios en la sumisión, se adecuaron y ajustaron los dispositivos para la colonialidad, hasta apropiarlos como suyos. El proyecto político de saqueo y explotación se mantuvo ajustándose a los nuevos tiempos y el sujeto colonial se consolidó como sujeto encubridor de la historia local inscrita en una supuesta historia universal. Fue una actitud negadora de los procesos que constituyeron las representaciones y prácticas culturales de los indios y también negadora de la humanidad de estos.

De este modo, en la lógica moderna occidental de aquella época, se impuso una comprensión de cultura en el mismo sentido al de extirpación, pero encubierta como educación. Entonces, así como durante los siglos XVI, XVII y XVIII, durante la política de Extirpación de Idolatrías se construyeron escuelas y otros espacios para la cristianización, en el siglo XIX esto se fue acentuando con las nuevas leyes que, hasta ahora se piensa, estaban dirigidas al campo de la cultura. De esta manera, se produjo un cambio en el enunciado, la idea de extirpación que, como parte de otras políticas, sirvió para producir al buen cristiano, fue modificada por la idea de educación que debería servir para producir al ciudadano civilizado. Sin embargo, en ambos casos, el sentido seguía siendo el vaciamiento epistémico de los contenidos civilizatorios de los pueblos colonizados y enajenados a partir del siglo XVI.

Los datos que muestran la preocupación por la cultura en la legislación boliviana del siglo XIX (Olivarez, 2013), entre decretos, normas resoluciones y

circulares, destaca el uso de edificios antiguos para funciones educativas⁵⁸, la creación de museos⁵⁹, la creación de la academia de ciencias y de la lengua⁶⁰ y la clasificación de objetos antiguos encontrados en Samaipata⁶¹. Como se puede ver, la orientación de estas primeras políticas en el Estado boliviano, todavía entendidas como culturales, estaban dirigidas a la educación y respondían al sentido común de la época, producido y difundido por el patrón colonial de poder global.

En otras palabras, aquellas fueron políticas que sirvieron para profundizar el horizonte colonial porque, para el caso del proyecto educativo republicano, negaba las prácticas, las formas propias de producir conocimiento y los saberes de las culturas locales, así como seguía orientándose en la lógica de la escisión del conocimiento de origen cartesiano en Europa. Esta se caracteriza por hacer separaciones: la teoría de la práctica, la realidad de la enseñanza; y para eso servían las funciones educativas con las que se encerraba a los estudiantes en el aula y los alejaba de sus propias experiencias de vida como realidad. Esto sigue vigente en el sistema educativo actual. De este modo, fue fácil construir ciudadanos enajenados, convencidos de la existencia de un conocimiento universal originado y desarrollado en Europa, a costa de la ignorancia de su propio conocimiento local, pero sobre todo a costa de la ceguera ante sus propios problemas locales.

Esta idea de cultura tomaba en cuenta, además, la creación de los museos como depósito de colecciones objetualizadas, la creación de una academia de ciencia, entendiendo como ciencia el conocimiento europeo moderno colonial y una academia de la lengua, que tomaba en cuenta al español para su existencia. Se trataba de una manera de legitimar el poder, el conocimiento y la lengua de las élites gobernantes. Esto sumado a la idea arraigada de inferiorización, producía la invisibilización de las lenguas y las culturas locales. Es importante remarcar el modo objetualizador de relacionarse con los objetos antiguos, que se los recoge completamente desconectados de la realidad y de los problemas de la época.

El sentido colonial y enajenador de este proceso no cambió en lo absoluto durante el siglo XX, fue afinando su estrategia encubridora y, durante la primera mitad del siglo XX, se empezó a conectar la arqueología y la historia con la idea de arte. Esto sirvió para transformar el contenido de la idea de cultura en las políticas y, de estar pensada como educación, pasó a tener un significado ambiguo entre educación y artes.

⁵⁸ Decreto Supremo del 11 de diciembre de 1825, aprobado en el Gobierno del Mariscal Antonio José de Sucre.

⁵⁹ Circular del 15 de mayo de 1872 (Olivares, 2013).

⁶⁰ Decreto Supremo del 2 de julio de 1873 (Olivares, 2013).

⁶¹ Resolución del 31 de agosto de 1873 (Olivares, 2013).

Este proceso estaba articulado a una tarea, como tema de Estado, conectada con la construcción del proyecto de nación mestizo-criollo que, como ya lo dijimos, se orientaba por un *continuum* colonial encubridor y enajenador. La construcción de aquel proyecto, precario, inconcluso y decadente, por la mediocridad de las élites bolivianas, intentaba marcar ciertos hitos como componentes histórico-culturales a ser tomadas en cuenta como referentes de lo boliviano. Todo esto se fue materializando en algunas leyes y decretos que servirían para consolidar la intención de aquel proyecto, que tomaba como modelo la formación de las naciones europeas.

Inicialmente, en el año 1827, se formuló la Ley del Monumento Nacional y en su objetivo, como criterios relevantes, se mencionaba ciertos valores: artísticos, históricos o arqueológicos; como acción se hacía referencia al resguardo. Esto significaba que había que evaluar en cada caso, si los criterios eran pertinentes y luego había que posibilitar el resguardo de determinado monumento con la declaratoria de “monumento nacional”. Para ello se había establecido una comisión *ad-honorem*.

Posteriormente, en el año 1930 se va consolidando ese giro de lo educativo a lo artístico, que establece una instancia de resguardo y conservación de las denominadas “obras y monumentos de arte” (Decreto Supremo 8171, Ministerio de Instrucción Pública, citado por Olivares, 2013). Esta instancia es la Dirección General de Bellas Artes, a partir de la cual se inicia un proceso de declaración de monumentos en varias ciudades de Bolivia.

En ese itinerario arbitrario que intentaba valorar el arte, resaltar la historia y rescatar la arqueología, lo que se estaba haciendo era encubrir una serie de representaciones simbólicas, negar las historias locales y modificar el modo de relacionamiento con los espacios ancestrales. Todo este vaciamiento epistémico, que orienta una idea de nación como *continuum* colonial, se hace explícito en la década de los cuarenta, con la creación del Departamento del Folklore Nacional y de la Sección Folklore Boliviano en el Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas (Olivarez, 2013).

Así, las culturas, entendidas de manera estratégica, como formas de vida presentes, vivas y diversas para la construcción de la “nación boliviana”, fueron transformadas en un “asunto” de aquel Ministerio, que tenía la educación como tarea central. Es decir, y aquí surge la primera gran evidencia que sustenta nuestra hipótesis de trabajo, lo indígena era un asunto para la educación. En otras palabras, la única tarea que el gobierno de aquella época asumía por los pueblos con población indígena, para posibilitar su civilización, desarrollo y progreso, era la educación y estaba a cargo de aquel Ministerio. Esto significaba que el rol enajenador de las culturas locales estaba a cargo del mismo Ministerio y su herramienta era la “educación civilizadora”.

En la segunda mitad del siglo XX, esta estructura, con leves variantes de forma, consolidó la cultura como un tema pertinente a la educación, gestionada por el Ministerio de Educación. A partir del año 1975, lo hace el Instituto Boliviano de Cultura, luego, en el año 1993, la Secretaría Nacional de Cultura y, posteriormente, desde 1997, el Viceministerio de Cultura. En todos los casos el impacto y la importancia de esta repartición del Estado sobre las culturas, es decir, sobre la reproducción de las formas de vida de los diferentes pueblos que habitan el territorio de Bolivia, no tuvieron relevancia alguna. Los hechos políticos desplegados desde fines del siglo XX fueron testigos del abandono de la vida de aquellos pueblos y de las posibilidades de su reproducción. Los gobiernos, durante casi dos siglos, habían abandonado aquellos procesos y la consecuencia fue la generación de políticas desde las calles por los propios afectados por el sistema político.

ACONTECIMIENTO POLÍTICO Y CULTURAS EN BOLIVIA

En Bolivia, durante el tránsito del siglo XX al siglo XXI, se fue acentuando un acontecimiento político que, en su momento más descarnado, desencadenó en el año 2003 la Guerra del Gas. A esta le precedieron una serie de hechos que marcaron el acontecer de aquella coyuntura (Rojas, 2015). En el imaginario de las élites políticas de aquel momento se dio un cambio doloroso de un “Bolivia se nos muere”, en 1985, hacia el impacto y la evidencia de la existencia de “dos Bolivias”, en el año 2000. Aquel diagnóstico en realidad fue la última estocada al Estado boliviano, porque había servido para introducir la política neoliberal con el histórico Decreto 21060, que derivaría en la venta, a precios de gallina muerta, de todas las empresas del Estado a transnacionales. Así se dio inicio a la retórica de la mano invisible del Mercado que encubría el saqueo de materias primas y recursos naturales. Todo esto derivaría en conflictos políticos que mostrarían, de manera evidente, el abandono que sufrían las mayorías indígenas por parte del Estado moderno boliviano, fragmentado entre la población urbana, visible y tomada en cuenta de alguna manera y la otra, la negada, aquella que apareció con múltiples demandas de existencias encubiertas por un desarrollo que nunca fue de ellos. A esta contradicción las élites la denominaron “las dos Bolivias”.

La contradicción entre los altos niveles de pobreza y los altos niveles de cinismo de las transnacionales produjeron la primera explosión en Cochabamba en el año 2000⁶², la instrucción de subir los impuestos del agua, pero

⁶² Antes de este acontecimiento se realizaron otros con menor impacto mediático, pero igual de importantes en las demandas que alimentaron el proceso de transformaciones que hoy vive Bolivia. La “Marcha por la vida”, la “Marcha por el territorio y la dignidad”, entre las más relevantes.

además fijar otro impuesto por el agua de lluvia fue el detonante, dando lugar a la primera Guerra del Agua del planeta. A esta le siguieron otros acontecimientos: en este tiempo una serie de circunstancias mostraron la crisis política en Bolivia, se interpeló el modelo político y las organizaciones sociales e indígenas, en las calles, demandaron ciertas medidas que articularon una agenda de gobierno. Esta movilización fue rescatada de manera inteligente por Evo Morales y el MAS-IPSP, quien al llegar a la presidencia en el año 2006, para el 2009, logró la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, actualmente en vigencia.

Fue en aquella coyuntura, resultado de un proceso de acumulación histórico-político de varios años, como se fue produciendo, con las demandas y las movilizaciones de la población en las calles, un horizonte de sentido político. Sin embargo, era sustentado en las prácticas culturalmente discriminadas, negadas y aparentemente superadas. Estas, en medio de aquella crisis política, estaban formulando un sentido crítico y transformador de la política del Estado moderno boliviano fundado en las formas de vida de los pueblos negados.

A diferencia de las élites dominantes, que en aquella coyuntura, como salida a la crisis política, se habían propuesto la fragmentación del país en dos repúblicas, los movimientos indígenas, basados en el cuidado de la vida y su lucha por la no fragmentación de Bolivia, articularon un sentido de Nación guiado por las prácticas indígenas de base. Este proceso, que planteaba el fortalecimiento del Estado, se vio fortalecido con las demandas de nacionalización y “el gas para los bolivianos” fue la consigna.

En este contexto, se hizo visible un proyecto político orientado por posibilidades civilizatorias distintas a las de la Modernidad occidental y con la insurgencia apareció, como novedad, una racionalidad de la vida que cuestionaba e interpelaba a una racionalidad que la ponía en riesgo, la racionalidad instrumental, la del Libre Mercado. Así, se hizo evidente la contradicción entre las lógicas de reciprocidad, presentes en la diversidad de pueblos indígenas que son mayoría poblacional, y la lógica de acumulación al infinito⁶³ con la que estaban actuando las transnacionales que privatizaron el agua, los hidrocarburos y la totalidad de los servicios en el país.

Aquella racionalidad de la vida articulada en torno a los pueblos indígenas, que en las lenguas de los diferentes pueblos tenía su propia traducción, fue asumida en español como “Vivir Bien”. Se trataba de una forma de vida que había producido aquella racionalidad y aquella lógica, y ambas servían para garantizar la reproducción de la vida por encima del mercado y del capi-

⁶³ Este tema puede ser ampliado en Hinkelammert (1974) y Hinkelammert y Mora (2009).

tal. Estaba contrapuesta a lo que desde ese momento se empezó a denominar “Vivir Mejor”, como posibilidad de crecimiento constante y continuo a costa de la destrucción de la naturaleza.

Fue un momento histórico en el que las prácticas culturales estaban delineando un proyecto político que trascendería las fronteras del país. Sin embargo, como ya se dijo, estas prácticas y aquellos procesos eran resultado de una acumulación histórico-política y se habían hecho evidentes mucho antes a través de las dinámicas de lo festivo en diferentes lugares de los Andes bolivianos. En esta región, la complejidad de lo festivo articulaba la mayor parte de los ámbitos de la vida para su reproducción y en esta articulación se había hecho posible la interpelación hacia una forma política que ignoraba, marginaba y negaba las formas de vida locales.

La comprensión de estos procesos, como parte de lo festivo, presentes en dimensión microscópica en diferentes lugares, ayuda a reforzar el argumento de aquella acumulación histórico-política de demandas culturalmente desarrolladas, planteadas y argumentadas, que finalmente serán articuladas como Vivir Bien. Por esta razón, en lo que sigue, de manera resumida, mostraré tres conflictos desarrollados en el siglo XX en la ciudad de Oruro, que por la circunstancia política, de colonialidad, no alcanzaron a ser comprendidos, ni siquiera como conflictos culturales, y menos como conflictos civilizatorios.

El primero de ellos se dio en el año 1943 en un conjunto de diablos conocido popularmente como Diablada. Los diablos eran parte de un gremio que agrupaba inmigrantes rurales dedicados al faenado de carne vacuna para el mercado local en Oruro y eran conocidos como los mañazos o matarifes. Su forma de vida, es decir su cultura, contenía prácticas ancestrales que reproducían en la ciudad junto con las nuevas que fueron adquiriendo para ser parte de aquel centro urbano (Romero, 2003; Cazorla, 2012).

La ritualidad, como parte de su vida y sus procesos ancestrales, no separaba lo productivo de lo festivo; al contrario, a partir de aquella se integraba lo político, lo religioso, lo social y lo económico para celebrar la Fiesta Patronal que les servía de conciliador con el Estado Colonial, y desplegar de modo encubierto sus propias prácticas para el tiempo de *Anata*. Luego de la Guerra del Chaco (1932-1935), entre Bolivia y Paraguay, fue este gremio el que con grandes esfuerzos familiares restituyeron aquellas prácticas rituales y la diablada volvió a ser parte de la fiesta patronal en honor a la Virgen del Socavón (Romero, 2003). En años posteriores, otros gremios también recuperaron aquellas prácticas con otras danzas.

Sin embargo, el conflicto bélico, como acontecimiento, modificó las representaciones de lo nacional en Bolivia y se dio inicio a una serie de transformaciones en los referentes de Nación (Zavaleta, 1986). De este modo, algunos

jóvenes hijos de profesionales en la ciudad de Oruro hicieron parte de aquella diablada que pertenecía a las comparsas de indios que bailaban para la Virgen. Este proceso desencadenó un conflicto (que hasta ahora se lo considera un conflicto de clase), entre matarifes y jóvenes de clases medias, desembocando en la fundación de otras diabladas, la primera, en 1943, y la segunda, en 1944 (Cazorla y Cazorla, 2005).

Pero, aquel conflicto producto de diferencias culturales puso en evidencia formas distintas de racionalidad que, en aquel tiempo, no fueron comprendidas en su real magnitud. La gran demanda de la población por ver la Diablada en un festival de danzas organizado por el Gobierno del Presidente Gualberto Villarroel de aquel entonces en la ciudad de La Paz (Cazorla y Cazorla, 2005) fue la que gatilló la dimensión civilizatoria en las racionalidades distintas entre Mañazos y jóvenes no-Mañazos. A los primeros les interesaba la danza-ritual, como parte de lógicas de reciprocidad del ser Mañazo y a los segundos les interesaba la danza-espectáculo como posibilidad de ganancia y acumulación de dinero y capital a fin al ser moderno. La diferencia entre Vivir Bien y Vivir Mejor ya se había hecho evidente, pero en aquel tiempo no se tenía la posibilidad de este tipo de comprensión. Lo cultural, como forma de vida, como parte de proyectos políticos distintos estaba produciendo un conflicto, comprendido como lucha de clases y resuelto, en apariencia, con la formación de nuevas diabladas en la lógica de la danza-espectáculo.

Lo anterior abrió la posibilidad de graduales y lentas transformaciones en el espacio de lo festivo-ritual. Aquella población con orígenes rurales que utilizaba los gremios para reproducir las lógicas ancestrales empezó a abrirse, cada vez más, a personas y prácticas urbanas y, en la década de los noventa, nuevos procesos políticos ocasionarían nuevos conflictos. Uno de ellos, en la misma dimensión que el anterior, es decir, con un conjunto de danza-ritual en la Fiesta Patronal de Oruro; el otro, apareció mostrando otras dimensiones del conflicto, haciendo alusión a lo histórico-político.

La Morenada de los Cocanis era otro conjunto de danza ritual que participaba en la Fiesta Patronal en homenaje a la Virgen de la Candelaria. A mediados de la década de los setenta, del siglo XX, por los procesos sociales y los altos niveles de discriminación hacia las poblaciones indígenas urbanas, había quedado reducida a unos pocos danzarines. En estas circunstancias, se inició un proceso de apertura a personas no-cocanis, que en la lógica de reciprocidad habían establecido relaciones de solidaridad con los cocanis y, con la participación de aquellos, se inició un proceso de recuperación de la dinámica ritual-festiva del conjunto. Esto tuvo un desborde sin control y, poco a poco, por la novedad que significaba para las poblaciones urbanas de aquel tiempo ser parte de esta danza, en la lógica de danza-espectáculo se fueron

sumando gran cantidad de personas que no conocían y no compartían las lógicas ancestrales de los cocanis (Romero, 2007).

Este proceso culminaría en la década de los noventa con una ruptura al interior del conjunto. Las características en la producción de este conflicto fueron parecidas a las de los Diablos, pero, mientras en el primero, los mañazos expulsaron a aquellos jóvenes no-mañazos y fundaron nuevas diabladas, en el caso de la Morenada la población no-cocani expulsó a los cocanis y estos, luego de un proceso largo de lucha, recién pudieron ser aceptados como si fueran un nuevo conjunto, pero manteniendo un lugar cercano al que tenían, en el orden de entrada de los conjuntos unos cuantos puestos después.

Nuevamente, lo que se estaba enfrentando en este conflicto eran los procesos de reciprocidad para la vida, contenidos en la racionalidad de la fiesta-ritual, versus los procesos de acumulación mercantil contenidos en la racionalidad de la fiesta-espectáculo. En el primer caso, los cocanis aparecían sin conjunto y se veían en la incertidumbre de participar en la Entrada como conjunto nuevo al final de la cincuentena de conjuntos participantes. Las consecuencias de esto generaban dos situaciones: a nivel de las prácticas, significaba iniciar su recorrido en horas de la noche y terminar en horas de la madrugada. Este cambio de horario impedía la participación de los participantes del conjunto, por el cansancio, del ritual del Alba que se daba de las 4:30 de la madrugada hasta las 7:00 de la mañana. Impedía, también, que los cocanis pudieran desplegar los procesos de reciprocidad con su comunidad, en cuanto comunidad humana y con el *Alax Pacha*, como el mundo de los seres sobrenaturales de arriba. Esto, a nivel de las representaciones significaba una ruptura de importantes consecuencias porque la imposibilidad de participar del ritual del saludo al alba y no cumplir aquellos ciclos recíprocos podía provocar la ruptura en la continuidad de los ciclos de producción y reproducción de la vida, lo cual, en el nivel de las representaciones significaba la muerte de todo el cosmos.

En el segundo caso, para la racionalidad de la fiesta-espectáculo y sus militantes, los no-cocanis, se había dado un triunfo, porque se habían apoderado de las horas estelares del espectáculo de la entrada y habían desplazado a los indios hacia horarios nocturnos. Aunque esto último nunca se consolidó, fueron aquellos los que conservaron el puesto original, los documentos originales y los símbolos rituales más importantes que eran parte de la historia de los cocanis⁶⁴. Lo anterior, a nivel de las representaciones significaba el vaciamiento de la historia de aquella comunidad gremial. Sin embargo, con las prácticas, la racionalidad de la vida se hacía presente en cada ciclo festivo y el

⁶⁴ Los cocanis son un gremio organizado por los comerciantes de coca desde el tiempo colonial.

orgullo de ser cocani estaba marcando un nuevo momento histórico-político que conectaba 1992 con 1492.

Se trataba de un momento histórico que daba un giro a quinientos años de conquista colonial, por lo tanto, se hizo evidente la dimensión histórico-política de aquel conflicto que se venía reproduciendo durante el siglo XX, sin ser nombrado como tal. No obstante, otro conflicto, entre la dinámica urbana de la fiesta patronal y la dinámica rural de lo festivo-ritual, sería el que clarifique la real magnitud de aquel momento.

El día jueves previo al Sábado de Carnaval, en 1992, la rutina cotidiana de la ciudad se vio sorprendida por la invasión de varias comunidades y *ayllus*⁶⁵ del área rural del departamento de Oruro que, con la práctica festiva de la *Anata*, interpelaban la dominación colonial. Se había organizado una toma simbólica de la ciudad que articulaba sus relaciones en tres dimensiones: 1) entre humanos, 2) con la naturaleza y, 3) con lo sobrenatural. Se trataba de una recomposición de los tejidos de relaciones interrumpidos con el proceso colonial.

Entre otras cosas, a nivel de lo sobrenatural, se estaba manifestando una necesidad de recuperación de las prácticas rituales dirigidas a los diferentes espacios sagrados de la Serranía Sagrada de los Urus; a nivel de la naturaleza, con la celebración de la *Anata*, se estaba marcando claramente el ciclo de los alimentos y su importancia para la reproducción de la vida. Mientras que a nivel de los humanos lo festivo estaba articulando un proyecto político que tenía como horizonte de sentido la producción y reproducción de la vida y años más tarde será nombrado como Vivir Bien, se estaba posicionando un conflicto basado en la distinción colonial.

Aquella entrada de comunidades, con música, danza, colores y ritual, interpelaba desde la historia encubierta un momento político de celebración colonial y se posicionaba en la exterioridad de lo establecido. Aquel grupo de comunidades inició su recorrido con una gran pancarta que decía: “Maldita raza española de asesinos y explotadores, 500 años de resistencia al colonialismo, Jallalla Kollasuyo Marca” (Romero, 2009). Con esto se había hecho evidente un modo distinto de comprensión de la vida que, como posibilidad política *distinta* a la impuesta por el proyecto colonial, se manifestaba en otro proyecto, esta vez descolonizador y se situaba en un horizonte de sentido que denunciaba muerte y explotación, pero al mismo tiempo mostraba resistencia, es decir, en realidad fue un proceso de re-existencia invisibilizado por el horizonte colonial (Romero, 2015).

⁶⁵ Los *ayllus* son una unidad socio-territorial compuesta por un grupo de familias extensas. En algunos lugares de Bolivia se presentan como *ayllus* menores organizados por veinte o cuarenta familias y los *ayllus* mayores que es la organización de un grupo determinado de *ayllus* menores.

Si bien aquel acontecimiento de 1992 se inició en la insurgencia y como una aparente demanda de reconocimiento cultural hacia el Estado, en 2002, un año después de que la UNESCO hubiera reconocido el proceso festivo en Oruro como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, se mostraba el verdadero sentido del proyecto político insurgente cuando, en otra gran pancarta, se contradecía la declaración de aquel organismo internacional, puesto que llevaba como consigna: “Anata Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias”.

Así, con la distinción civilizatoria se estaba cuestionando la idea de verdad impuesta por la UNESCO y con la materialidad de la vida se negaba una idea de intangibilidad impuesta, y también se rechazaba la idea de una humanidad única y universal y más bien se reivindicaba el lugar de la exterioridad negada, en plural, como Naciones Originarias. Todo esto, desde su propia acumulación histórica, culminaría en Bolivia con el primer presidente indígena del continente y con la primera Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia que, entre otras cosas, reconoce los derechos de la Madre Tierra.

De este modo, al posicionar un proyecto político distinto, mediante la insurgencia de un sujeto político, también distinto, y con la reproducción de la vida como criterio fundamental, se dejaba abierta la posibilidad de transformar radicalmente las políticas culturales en Bolivia, tomando en cuenta aquella apertura producida por los procesos de insurgencia indígena. Con esto, un nuevo horizonte descolonizador podía alimentar las nuevas políticas del Estado Plurinacional de Bolivia.

EL SIGLO XXI Y LAS POLÍTICAS CULTURALES EN BOLIVIA

Como explicamos en líneas anteriores, luego de un acontecimiento político sin precedentes, en enero del año 2006, Evo Morales, el primer presidente indígena del continente, fue posesionado. Inmediatamente el Viceministerio de Culturas pasó a denominarse Viceministerio de Desarrollo de las Culturas, todavía dependiente del Ministerio de Educación. Con esto, se estaba mostrando una posible ruptura en la concepción conservadora de la cultura, y se hizo evidente un giro desde la educación hacia la economía, todavía regentado por el campo de la educación.

Sin embargo, la transformación del Estado no podía desarrollarse sin una nueva constituyente que pueda producir una nueva Constitución Política. Ese fue el siguiente paso que encaró el Gobierno de Morales, y en el año 2009, luego de un proceso de múltiples tensiones, se promulgó la nueva constitución, bajo la cual se creó el Ministerio de Culturas, con dos Viceministerios de Descolonización y de Interculturalidad. Posteriormente, en el año 2010, fue

incorporado un nuevo Viceministerio de Turismo, que modificará el nombre de la instancia que lo acogía en Ministerio de Culturas y Turismo. En lo que sigue intentaremos entender este proceso de gestión política y sus contradicciones, en relación con algunos puntos clave formulados en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, y al proceso histórico-político que la hizo posible.

La creación de un Ministerio de Culturas sugiere transformaciones importantes, en la nueva estructura del Estado. En el preámbulo de la nueva Constitución se remarca inicialmente un proceso que destaca la naturaleza, luego se menciona a sus pobladores relacionados con esta como Madre Tierra, posteriormente se hacen evidentes las diferencias entre estos pobladores como diversidad cultural, y finalmente se denuncia el racismo como componente del proyecto colonial. Se menciona que:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. (Estado Plurinacional de Bolivia, 2009, p. 7)

Lo evidente en el razonamiento expuesto en este preámbulo es la concepción de cultura como forma de vida, expresada de manera diversa por los diferentes pueblos que habitan Bolivia. La inmediata creación de un Ministerio de Culturas da cuenta de la preocupación por el abandono de las culturas como forma de vida. Se entiende en esta preocupación el interés de transformar aquel abandono mediante la gestión política de un Ministerio de Culturas. No se puede pensar otra cosa tomando en cuenta que los dos nuevos brazos creados para este Ministerio, fueron la Descolonización y la Interculturalidad. En el primer caso, se propone el desmontaje del proceso colonial y la puesta en valor de las culturas, como formas de vida distintas a la impuesta por el Patrón Colonial de Poder Global Dominante y, en el segundo, la generación de políticas para la coexistencia tomando en cuenta las diferencias culturales existentes en la diversidad de pueblos.

Sin embargo, algo vital en este proceso era la creación de una ley que pueda regular la dinámica que se dio y que se seguirá produciendo entre las culturas. Esta debería ser el paraguas principal en la transformación de un Estado marcado por el proceso colonial, hacia el nuevo Estado Plurinacional. La inexistencia de esta norma, desde la creación de la República en 1825,

evidencia el vacío legal vivido por las diferentes culturas que habitan el territorio boliviano.

Si bien la actual Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia plasma el horizonte de sentido descolonizador y propone los principios sobre los cuales se deberán producir las nuevas políticas; una Ley que regule los procesos de las culturas, en un Estado que está orientado hacia la descolonización, debería servir para superar los sesgos educativos del siglo XIX y economicistas de fines del siglo XX, para potenciar las diferentes formas de vida de los distintos pueblos, junto al modo de relacionarse con sus territorios, además de potenciar también su relacionamiento intercultural. Las características iniciales de la creación de este Ministerio de Culturas mostraban, sin duda, este gran reto.

Sin embargo, si bien la creación del Viceministerio de Turismo en el 2010 empezó a mostrar cierta incoherencia con este proceso, que fue seguido por la modificación del Ministerio de Culturas en Ministerio de Culturas y Turismo, la totalidad de las acciones y el despliegue de una serie de actividades artísticas y otras, orientadas a la generación de nuevas ofertas turísticas, pensadas considerando su alto impacto, como fue, por ejemplo, la realización del Rally Dakar en Bolivia, fueron mostrando las prioridades de este Ministerio.

La posibilidad de redireccionar los procesos entre las culturas desde este Ministerio con la creación de una normativa específica no fue la prioridad. Actualmente, luego de seis años recién se cuenta con un Anteproyecto de Ley Marco de Culturas (Anteproyecto de Ley Marco de Culturas, 2015), el cual está lejos de cumplir con las demandas originadas en múltiples sublevaciones indígenas que demandaban el reconocimiento de sus culturas como formas de vida distintas a la forma de vida impuesta por el proceso colonial.

Un Ministerio de Culturas en Bolivia, luego de los procesos políticos desplegados desde fines del siglo XX hasta la producción de una Asamblea Constituyente en el 2009, estaba, pensamos, en las condiciones de proponer una ley que pueda regular los procesos de interculturalidad en el territorio de Bolivia. Inicialmente teníamos la idea de que aquel Anteproyecto al estar referido a las culturas, en plural, podía ser la base para aquella regulación que reordenaría las relaciones entre culturas en un nuevo Estado Plurinacional.

Decimos lo anterior porque pensamos que, si la cultura es un campo de batalla ideológico, esta nueva norma debería servir para re-orientar aquellas luchas, con base en el proyecto político emergente en Bolivia y al sujeto que ha producido este proyecto, que es el que ha dado sentido al nuevo Estado Plurinacional de Bolivia. Entonces, se debería relativizar en alto grado la hegemonía de la cultura colonial dominante e incentivar, en diferentes grados

las diferentes culturas, no hegemónicas, en función de sus predominancias y sus niveles de abandono, pérdida de prácticas y representaciones o de sus niveles de empoderamiento. La ley de culturas debería regular los procesos de interculturalidad y esta regulación se abriría a una serie de problemas todavía sin resolver en Bolivia.

Nos referimos, por ejemplo, a los procesos de coexistencia desequilibrada de diferentes sistemas jurídicos y a su regulación, la misma que debe ser enfocada para salvar el conflicto generado por las diferentes concepciones de justicias, recomponerlas con base en sus propios territorios y jurisdicciones y construir puentes de diálogo para el caso de conflictos interjurisdiccionales. Tales procesos de interculturalidad jurídica, por ejemplo, urgentes en nuestro país, son procesos que deberán ser construcciones creativas que ya no pueden estar en las ideas de “cuatro expertos” venidos de otros países. Se trata de la construcción de equipos en los que los académicos deberán situarse en redes horizontales con cabildos, autoridades indígenas y otra gente involucrada. Esto significa, además, iniciar procesos trans-ontológicos para lograr diálogos de saberes.

Este proceso expuesto de manera resumida para lo jurídico, con las distancias y diferencias respectivas, debería ser organizado para temas de interculturalidad en la economía, tal vez el más complejo por el alto impacto de la economía de mercado en otro tipo de economías; interculturalidad en salud, interculturalidad en la educación, incluso la interculturalidad en la política. Así, se estaría produciendo un real encuentro, intercambio y enriquecimiento de saberes, en clave de horizontalidad y reciprocidad. Si el Ministerio de Culturas, se ocupara realmente de las culturas, debería ser el regulador de lo que se propone en los demás ministerios, lo cual quiere decir, que debería tener un rango de Súper Ministerio o Mega Ministerio.

Este tipo de regulaciones en una ley de culturas estarían orientando, además, un proceso que daría fin a las interpretaciones hechas por las representaciones coloniales y eurocéntricas, que solamente sirvieron, y sirven todavía, para evaluar a las otras culturas e inferiorizarlas, subsumirlas y/o descartarlas. Entonces, el reto es gigantesco porque está en juego la relativización del patrón colonial de poder global dominante.

Mientras tanto el actual Anteproyecto de Ley Marco de Culturas, si bien inicia con una Exposición de Motivos en la que se mencionan algunos de los principios filosóficos contenidos en la actual Constitución, es suficiente leer el artículo 1 (Objeto) del Anteproyecto, para darse cuenta de que aquellos principios no han sido tomados en cuenta para nada en la totalidad de los contenidos de aquel documento.

En el artículo mencionado se producen dos reducciones que marcan el sentido de este Anteproyecto. Primero, la cultura, que se insinúa en la parte inicial como forma de vida, se la simplifica en la idea de expresiones culturales, utilizada en este sentido a lo largo de los capítulos, artículos e incisos y segundo, el Vivir Bien, que surge en las movilizaciones políticas y se sitúa como Horizonte de Sentido Político distinto al Horizonte moderno colonial, se lo reduce a paradigma, que significa subsumirlo en el modo de comprensión producido por el conocimiento colonial.

De este modo, según una concepción de cultura como arte e ilustración, anclada en la visión colonial del Estado Republicano, aquel anteproyecto está dirigido a la regulación de la circulación de objetos culturales, como objetos de arte, de folklore y de patrimonio. Por eso, se evita hablar de prácticas culturales conectadas a representaciones y se antepone la idea de expresiones culturales en la lógica de expresiones artísticas, que es en realidad el verdadero énfasis en el que se centra aquel documento.

CONCLUSIONES

Para el Estado boliviano del siglo XX, el mayor logro de las políticas relacionadas con las culturas, entendidas como formas de vida, consiste en volverlas un asunto pertinente para el Ministerio de Educación. Luego de un proceso de acumulación política que culmina en la demanda de una Asamblea Constituyente, y de la promulgación de una nueva Constitución, actualmente en vigencia, se reduce la problemática de las culturas de Bolivia a expresiones culturales. Ante este panorama estamos en condiciones de argumentar que los responsables de encarar la problemática de las culturas en Bolivia, a diferencia de otras reparticiones del Estado, no han superado en lo más mínimo el horizonte del Proyecto colonial.

Por otra parte, el sesgo economicista, lejos de ser superado ha dejado de ser un simple sesgo, puesto que ha copado por completo las políticas de aquel Ministerio y el turismo se ha convertido en su mejor posibilidad de gestión. No por nada el Perfil del actual Ministro⁶⁶ denota las intenciones políticas hacia lo que se piensa es la cultura, pero muestra también la ignorancia de lo que esta significa en términos de diversidad de formas de producción y reproducción de la vida.

Sin embargo, esta reflexión sirve para darnos cuenta del gran reto y la gran dificultad que significa transitar de un horizonte colonial hacia otro

⁶⁶ El actual ministro es Licenciado en Economía, con Maestría en Gestión Turística, Posgrado en Turismo y Cooperación Internacional, Posgrado en Turismo Rural y Diplomado en Inteligencia Cambiaria.

descolonizador. Ejemplo de ello es el Viceministerio de Descolonización que, en corto tiempo se convirtió en un espacio aislado en el conjunto de las reparticiones, puesto que no tiene ni el respaldo, ni la fuerza política para revertir aquel proceso de enajenación producido por el Ministerio de Culturas y Turismo.

Sin embargo, si se tiene en cuenta que han sido cinco siglos de instauración de una mentalidad enajenada y constituida para negar lo propio y desear lo ajeno, lo dominador, lo colonial, entonces, no debería extrañarnos que algo así esté sucediendo. En Bolivia, los puentes, las posibilidades de diálogos inter-subjetivos e inter-culturales recién se están empezando a construir y dichos procesos son parte de esta construcción. Lo que se espera es que estas lecciones sean aprendidas para las futuras transformaciones, necesarias y urgentes.

Cuarta parte. De los dispositivos

FOLKLORIZACIÓN¹

La recurrente presencia de prácticas de danza, música y fiestas urbanas durante la segunda mitad del siglo XX y su intensificación en el siglo XXI, además de forzadas representaciones de “ceremonias rituales” desconectadas de sus contextos de origen y mediatizadas por intereses ajenos a aquellos contextos, son los factores por los cuales estamos intentando producir una reflexión crítica, con posibilidades de sentido trans-ontológico, en relación con el modo en el que actualmente se reproducen los sistemas de representación y las prácticas ligadas con la reproducción de música, danza y algunas ceremonias rituales que tienen acogida en espacios masivos de movilización festiva. Estas puestas en escena de música, danza y ceremonias en tiempos anteriores no tuvieron un escenario favorable para su reproducción y difícilmente formaron parte de espectáculos masivos. Para que esto sucediera tuvieron que darse una serie de transformaciones que, desde la perspectiva de la modernidad eurocéntrica, respondían a las ideas de progreso, desarrollo y civilización.

Nuestra reflexión asume una historia distinta, porque entendemos estos procesos como parte del *continuum* colonial. Por esta razón, para comprender de otro modo el presente, debemos trascender aquel proyecto civilizatorio y la narrativa que lo ha hecho posible. Esto significa asumir un proceso de de-construcción de los sistemas de representación, encontrar las causas de sus mutaciones y permitirnos comprender de otro modo los acontecimientos, para así poder des-encubrir primero y desmontar después los intereses políticos por los cuales nuestras representaciones han sido modificadas.

Esto equivale a tomar en cuenta, por ejemplo, que lo que actualmente se conoce como América Latina –que acá nombramos Abya-Yala/América–

¹ Una versión anterior de este artículo, con el título “De la extirpación a la folklorización: A propósito del *continuum* colonial en el siglo XXI”, fue publicada en la revista *Estudios Artísticos: Revista de Investigación Creadora*, núm. 1.

contiene varios países que han transitado de un régimen colonial hacia otro denominado Estado Republicano. Tales países, en aquel transitar, han cambiado a sus élites, han modificado los territorios del poder y han creado nuevos imaginarios de inclusión. Estas fueron algunas de las transformaciones evidentes. Pero lo no evidente es que se mantuvo una estructura colonial y con esto se sostuvieron flujos y direcciones opuestas entre: explotación de seres humanos y naturaleza, por una parte, y beneficios y privilegios a costa de aquella explotación, por otra². Así se desarrolló el *continuum* de aquella estructura de dominación colonial instalada en el siglo XVI.

En aquel transitar algunos dispositivos, emplazados por y para la colonialidad, fueron mantenidos y otros fueron modificados y transformados. En este capítulo nos vamos a referir al proceso en el que un dispositivo, la *demonización*, activado para la instalación de una estructura colonial, sin ser anulado por completo, fue adecuado para ser reemplazado por otro: la *folklorización*. En ambos casos, estos dispositivos fueron activados para lograr el vaciamiento de contenidos epistémicos del sistema de representaciones de las poblaciones locales del continente. La diferencia entre ambos ha estado en el modo de operar de cada uno de los dispositivos. El proceso de folklorización tiene como idea base la noción de folklore. Esta fue la que reemplazó a la noción de Idolatría en el sistema de representaciones de nuestras poblaciones y se dio a partir de un giro táctico producido para el *continuum* de la dominación colonial. Así, de un proceso de extirpación explícito se ha transitado hacia otro, encubierto, que ha servido para anular los procesos y prácticas rituales ancestrales.

La hipótesis a desarrollar en el presente capítulo es la siguiente: La folklorización, instalada en el sistema de relaciones intersubjetivas, es un dispositivo que activa la enajenación de las representaciones y las prácticas, al tiempo que las desconecta de sus historias y procesos locales. Así produce su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para envolverlas con otra estética, hasta convertirlas en mercancía. De esta forma, la folklorización se constituye en un dispositivo de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón colonial de poder eurocéntrico y occidental.

Si bien esta reflexión intenta tomar en cuenta una problemática global, el énfasis mayor tiene que ver con la región comprendida por los países colonizados por el Reino de España en el siglo XVI. Y, en este contexto, existen dos especificidades con base en las cuales se plantea nuestro argumento y son las que definen el lugar de enunciación del mismo. La primera tiene que

² Ver Dussel (2008).

ver con un énfasis en la reflexión de problemas desde los Andes centrales, de Bolivia en particular, y la segunda, que estas han sido producidas a la luz de la problemática que hace a las celebraciones festivas en las que se ponen en evidencia música, danza y ceremonias rituales.

El presente capítulo está compuesto de tres subtítulos. En el primero se intenta mostrar el modo como los conquistadores operaron en el nivel de los sistemas de representación para consolidar la dominación colonial. El segundo desarrolla con cierta especificidad el des-encubrimiento de la Modernidad como Colonialidad y del *ego cogito* como *ego conquiro*³. Finalmente, en el tercero se explica cómo devino la demonización en folklorización y se muestran algunas de sus consecuencias.

LA CONSTITUCIÓN DEL EGO CONQUIRO

El proceso de conquista y dominación colonial fue desarrollando una serie de componentes que todavía no han sido expuestos en su real magnitud. Aquí me aproximo a uno de ellos, que fue constituido con base en un modo sistemático de encubrimiento. Este proceso sirvió para constituir al primer sujeto de la Modernidad que se consolidó como *ego conquiro*. Su característica fundante sirvió para producir, un tiempo más tarde, su propio encubrimiento como *ego cogito*. Este acontecimiento se fue desarrollando paralelamente a la constitución de una estructura articulada entre relaciones de poder denominada Estado Misional (Romero, 2015) y sirvió para consolidar su proyecto con la intervención violenta de aquel sujeto. Aquella estructura fue constituida por: 1) el poder político de la Monarquía española, que desplegó la conquista con su ejército, pero que también sería el principal responsable de la evangelización de los indios; 2) el poder de la Iglesia Católica, que delegó toda la misión pastoral, de evangelización y de cristianización al poder político de España y, por ende, al ejército; y 3) la justicia, que fue construida, adecuada y ejercida por ambos poderes, el de la iglesia y el de los reyes, específicamente para la dominación violenta (denominada “justa”) de los indios y el saqueo/robo de los productos de la naturaleza. Estos componentes se constituyeron en fundamento de la reproducción de todo un sistema de relaciones y pactos para la dominación colonial. Cada uno de ellos, de manera articulada, se fue adecuando de un modo sostenido a cada momento histórico político y sirvió para consolidar la conquista y su proceso posterior como dominación colonial.

³ El *ego conquiro* o ser conquistador, que saquea, roba, mata, viola y domina por la fuerza, como primer sujeto emergente europeo que surge con la primera modernidad en el proceso de conquista, es encubierto, negado e invisibilizado por el *ego cogito* (yo pienso), sujeto de la segunda modernidad. Estos temas pueden ser ampliados en Dussel (2000, 2007, 2008, 2009).

La idea de justicia sirvió como base para construir un argumento justificativo y al mismo tiempo encubridor de todos los vejámenes infligidos a los indios. Con aquella idea se fueron ajustando a determinadas coyunturas ciertas normativas dominadoras, como componentes de aquella estructura: el Estado misional, la ley natural⁴, la ley divina⁵ y el derecho de gentes⁶ fueron utilizados alternadamente, en función de la circunstancia, para justificar la violencia y la guerra contra los indios.

Francisco de Vitoria⁷, de manera contradictoria, utilizó la infidelidad como causa de guerra justa. Mientras decía que no se podía hacer una guerra para obligar a convertir a los infieles en cristianos, planteaba que se podía hacer una guerra para que aquellos dejen de creer en parte de las creencias que tenían. En síntesis, la guerra siempre fue una acción válida. Además planteaba el Derecho a la libre divulgación del credo, en este caso el del conquistador, y al libre tránsito y comercio y al eventual poder, como una manera de justificar el uso de la violencia, para obligar a aceptar el dogma cristiano y prohibir el propio credo (Castañeda, 2001).

Así se fue imponiendo y consolidando la idea excluyente y dominante de raza. Esta se desplegó en una manera muy particular de clasificación social (Quijano, 2000) y sirvió para situar superioridades: gente blanca, con acceso privilegiado a ciertos espacios en la distribución de los recursos, e inferioridades: gente de color destinada a ocuparse de los trabajos más duros y sin acceso a aquella distribución de recursos. Pero fue en la primera fase de la modernidad temprana cuando empezó todo esto, fase en la que grandes cantidades de oro y plata fueron saqueadas, mientras que centenares de miles de indígenas fueron explotados en la *mita*⁸ en Potosí y otros lugares.

Entonces, el *Estado misional* sirvió también para instaurar una nueva idea de realidad en la que el sentido de humanidad estaba entrando a formar parte de cierta forma de clasificación. Para esto el establecimiento de

⁴ Se refiere a las posibilidades que el ser humano tiene de conocer la realidad a partir de la razón, y se la diferencia de la ley divina o la ley de Dios, que es algo dado por la fe.

⁵ Son las leyes que no dependen de los hombres, sino de Dios.

⁶ Es aquel que se diferencia del Derecho Natural y reúne las normas jurídicas que son comunes a los pueblos. Sin embargo esta idea de común impone la idea de dominación sobre los otros, porque legítima instituciones como la esclavitud.

⁷ Nacido en 1483 y muerto en 1546, Francisco de Vitoria fue un fraile dominico español. Famoso como profesor en la Escuela de Salamanca, especialista en derecho internacional y considerado por algunos el ideólogo de las Leyes de Indias.

⁸ *Mita* es un vocablo quechua y significa "turno". Era un sistema utilizado por los incas y luego por los conquistadores en función de sus necesidades. Se trataba de un trabajo obligatorio para los indios varones entre 18 y 50 años a favor del estado español. La *mita* ocupaba un periodo de tiempo determinado. Para el caso de la *mita* minera, el requisito era un año. Lo lamentable fue que por aquel servicio los indios recibían un pago que les era insuficiente para la simple supervivencia y, por esta razón, ellos eran los que corrían con sus gastos de alimentación y alojamiento.

jerarquías⁹ con base en la idea de raza fue fundamental, y así se consolidaron ciertos atributos que se tradujeron en beneficios y ventajas para españoles y europeos y en desventajas y carencias para indios y negros. Todo esto fue parte del surgimiento de un nuevo patrón de poder¹⁰, germinal todavía, que luego se impuso a nivel global situando a Europa como centro rector de aquel patrón y al resto del mundo como actor subordinado, inferiorizado y dominado por aquel centro.

Sin embargo, este proceso tuvo sus propios antecedentes que hicieron parte de la constitución de aquella subjetividad. La conquista de Granada fue resultado de importantes estrategias guerreras acumuladas en varios siglos de despliegue estratégico en Europa¹¹. Dussel denomina este momento histórico la primera modernidad, y se refiere a la temprana modernidad en la que esta todavía existía en una situación periférica en relación con el islam. Este fue el momento de origen, hasta que poco a poco aquella periferia se fue situando como centro para constituir lo que será el Imperio Español y el real nacimiento de la Modernidad en 1492.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo. (Dussel, 2008, p. 9)

Así nació y se consolidó la Modernidad eurocéntrica, aquella que, de acuerdo con la reflexión de Quijano¹², podemos denominar Modernidad/Colonialidad. Se trata de un proyecto político específico que produce su propio mito a partir del encubrimiento del Otro. Este Otro era un sujeto al que Europa tuvo que enfrentar y confrontar, un sujeto que tuvo sus propios procesos

⁹ Grosfoguel (2006) argumenta con cierto detalle la producción de jerarquías en el proceso colonial.

¹⁰ Aníbal Quijano precisa esto de manera magistral: “Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento históricos, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificará como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy” (2000, p. 342).

¹¹ Para entender de manera crítica este proceso se pueden revisar Mignolo (1997).

¹² Ver Quijano (2000).

históricos, con logros científicos, culturales productivos, políticos, etc., y que, pese a sus propios conflictos, había construido un modo de reproducción de prácticas diversas.

Pero el *ego conquiro* negó su propia inferioridad en aquella que consideraba inferioridad del “Otro” y con ello se borraron existencias milenarias, aquellas que fueron derrotadas por la violencia misional, y surgieron sobrevivencias victimadas y acusadas de su propia victimización, mientras el violentador intentaba limpiarse los rastros de sangre de su conciencia. Junto con el despliegue del guerrero sanguinario, del *ego-conquiro*, el conquistador produjo una manera sutil de justificar sus acciones violentas, para aparecer como inocente de culpas. A este proceso Dussel lo denomina el “mito de la Modernidad”. Se trata de “un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (2008, p. 65).

Se constituyó al *ego conquiro* por y para la negación. Empezó negando el origen de aquellos saberes que habían producido chinos, africanos, etc. y los asumió como suyos. Negaba así su marginalidad en relación con los procesos que se habían dado en los territorios de la península de la que venía, y seguiría negando lo que le tocara negar en el futuro. Aquellos españoles ansiosos de oro y plata, cegados por la necesidad de sentirse poderosos y superiores ante el Otro que encontraban en su caminar depredador, se repartían entre ellos ciertas atribuciones y ciertos rangos. El cronista Cieza de León cuenta: “dio Pedrarías a Francisco Pizarro provisión de su capitán, para que en nombre del Emperador, hiziese el descubrimiento que de suso es dicho” (1987, p. 8). Aquel descubrimiento al que Cieza de León se refiere no es otra cosa que el encubrimiento, el mismo que sirvió para ir negando sistemáticamente la existencia y el *ser* del Otro.

Entonces, constituyéndose con la subjetividad del guerrero victorioso, pudo imponer su poder mediante la fuerza y la violencia, y se empezaron a poner nombres. Se inició el proceso de *nombrar*¹³ todos los lugares a los que llegaban, en algunos casos reproduciendo el mundo al que ellos pertenecían, en otros relacionando hechos u otras circunstancias con los nombres de los lugares. Nombrar era negar, era desplegar el Estado misional, y así lo hicieron. “Como Piçarro salió en su navío de Panamá, anduvieron hasta llegar a las yslas [de] las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de

¹³ Nombrar es un acto inaugural, es un rito de inicio en el que se constituye y se funda. “Colón, antes de descender y de preguntar el nombre de la isla, y como esa isla lo salvaba le puso el nombre de San Salvador. Ponerle un nombre es como dominar ya su ser. No preguntó a los indios cómo se llamaba la isla; le puso el nombre” (Dussel, 1977, p. 58; énfasis agregado).

yerba para los caballos; de donde anduvieron hasta el puerto que llamaron Piñas, por las muchas que junto a él se crían” (Cieza de León, 1987, p. 9).

Aquel proceso que se inició con la negación, en el hecho de nombrar de acuerdo con otra percepción del mundo de la vida, tuvo su propia dinámica, se fue consolidando y se intensificó cuando se enfrentaron a las representaciones religiosas. Ya no bastó el proceso de imposición de nuevos nombres, porque se trataba de un universo simbólico arraigado en lo profundo de la subjetividad de la población local. Tampoco fue suficiente destruir lugares rituales, saquearlos, por el interés del oro y de la plata y reemplazarlos por cruces, santos o vírgenes. A contracorriente de lo que los conquistadores creían, y cuando gran parte de la población local aceptó el bautismo y las prácticas cristianas, se dieron cuenta de que todo aquello no fue suficiente. Entonces tuvieron que recurrir a un proceso mucho más radical planificado para el vaciamiento epistémico, denominado Extirpación de Idolatrías.

EL EGO CONQUIRO Y LA EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS

En esta parte haremos referencia a la que, en la constitución de la nueva subjetividad colonizador-colonizado, fue la principal consecuencia producida por el modo en que se instaló la cristiandad, como parte del proceso colonial: el vaciamiento epistémico, que produjo una serie de cambios de sentido en gran parte de las prácticas y procesos rituales en las comunidades de los Andes. El proceso colonial, como se vio arriba, se consolidó gracias a la instauración del Estado misional, que fue el que produjo las condiciones para que el *ego conquiro* encubra, mienta, robe, viole, niegue, cree incertidumbre y, al mismo tiempo, dé regalos, haga promesas y ofrezca amistad¹⁴. Así, en el siglo XVI, se llegó a un estado de realidad en el que la dominación colonial fue predominante e instaló en las conciencias un estado de relaciones conformado por dominadores (españoles) y dominados (indios). Entonces se estableció una estructura que consolidó un sistema de relaciones intersubjetivas diferenciadas y complementarias entre dominadores y dominados.

De este modo la construcción de la nueva identidad, constituida mediante la violencia durante el proceso colonial, fue instalando en la subjetividad de colonizadores y colonizados un nuevo sistema de jerarquías, que sigue vigente varios siglos después de aquel proceso. Pero aquel sistema jerárquico fue instalado luego de un despliegue de violencia que, al mismo tiempo, mo-

¹⁴ Estas acciones están ampliamente documentadas en la Crónica de Pedro Cieza de León ([1553] 1987).

difico los saberes locales¹⁵. Esta modificación que derivó en la transformación del sentido de aquellos, también alteró su nomenclatura.

En un corto tiempo aquellos procesos y prácticas rituales, además de perder jerarquía en relación con las prácticas cristianas, se convirtieron en Idolatrías y fueron considerados pecaminosos. Un ejemplo de este proceso, que tiene a la pintura virreinal como su mejor herramienta, está contenido en la subjetividad del cronista Huamán Poma de Ayala, quien ya tenía internalizados aquellos dispositivos cuando dibujó a los pecadores y a la ciudad del infierno en su crónica. Esta ha sido la forma como se ha producido uno de varios epistemicidios¹⁶, que sirvieron para consolidar luego una geopolítica de conocimiento dominadora.

Mientras la noción de idolatría era utilizada para cambiar el sentido de las representaciones rituales y los símbolos, la política de Extirpación tenía el objetivo directo de acelerar aquel cambio introduciendo el uso de la violencia en las prácticas. Todo esto: la introducción de una noción nueva para nombrar símbolos antiguos, la instalación de aquella noción en las mentes como representación y el ejercicio de la violencia contra las prácticas se constituyeron en componentes de una misma política que llevaba por nombre Extirpación de Idolatrías e instaló el dispositivo de la demonización. De este modo se consolidó la represión de la reproducción de representaciones y prácticas rituales. Inicialmente fueron formuladas instrucciones específicas en España y posteriormente se produjeron varios concilios en Lima¹⁷, con los cuales fueron respaldadas aquellas acciones de violencia y vaciamiento.

El despliegue de aquel proceso fue consecuente con las premisas planteadas en Europa: había que “destruir el adoratorio pagano, plantar en sus ruinas o en sus bases una cruz y eventualmente edificar encima un templo

¹⁵ Actualmente a este tipo de modificación de los saberes se lo ha nombrado como colonialidad del saber y es una dimensión, entre otras, de la violencia de la que han sido objeto los diferentes pueblos que tuvieron procesos históricos, resultado de proyectos civilizatorios no-modernos. Edgardo Lander compila una serie de trabajos de varios autores que se refieren a este problema desde diferentes perspectivas. Se trata de un proceso a partir del cual se ha impuesto una idea de verdad que respondía y responde a un patrón de poder dominante, capitalista, eurocéntrico, moderno/colonial, del que su último eslabón es la sociedad liberal industrializada. “Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que no hay alternativas posibles a ese modo de vida” (2003, p. 12).

¹⁶ Esto puede ser ampliado en Santos (2009). El proceso colonial no solo violentó los cuerpos y los espíritus de los habitantes de Abya-Yala/América, sino también las ideas y los saberes de estos, al grado de producir un proceso de vaciamiento de los saberes logrados en siglos de constitución de un proyecto civilizatorio que se correspondía con el lugar mismo de su producción. Este proceso de vaciamiento es también entendido como epistemicidio: “Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio” (2009, p. 12).

¹⁷ En 1545-1549, se dieron las instrucciones del arzobispo Loayza; en 1551 se realizó el primer concilio; y se refiere al proceso como si realmente fuera un medio de represión. En 1567 se dio el segundo concilio y en 1583 el tercero. Con base en estas directrices se desarrollaba el proceso de Extirpación de Idolatrías.

cristiano” (Duviols, 2003, p. 22). Esto se hizo a lo largo y ancho del continente en los lugares sagrados de los indios, que sirvieron de base para la mayoría de los templos¹⁸.

La extirpación, considerada ya como un proceso, se conceptualizaba –entre teóricos y apologistas– como una mezcla perfecta de medidas pedagógicas, judiciales y penales, necesitadas para reconvertir o llevar a los “indios cristianos” de nuevo al “buen camino” [...]. Evidentemente, la gama de medidas utilizadas resalta en gran medida la inventiva y creatividad de los representantes eclesíasticos a la hora de aplicar castigos. Sin embargo, el aspecto físico de dicha “extirpación” es sólo una parte y no contempla otro tipo de actividad física, sobre todo aquella referida a la transformación y resignificación de espacios y lugares ya sea a partir de su destrucción, como de su reutilización o re-edificación. (Mencías, 2009, pp. 3-4)

En el siglo XVI, por iniciativa directa del virrey Toledo, fue realizada la Visita General y a partir de esta fueron concretadas ciertas medidas que iniciaron el proceso de Extirpación de Idolatrías.

En el caso concreto del Perú, la política religiosa del virrey Toledo en el último tercio del siglo XVI estuvo inspirada, en mayor o menor grado, por la férrea voluntad de extirpar la religión aborígen. Su obsesiva persecución contra hechiceros y dogmatizadores (“el principal efecto de la Visita general y personal mía –escribía Toledo– era el de extirpar las idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina de los Evangelios caiga en disposición y tierra que pueda hacer fruto”), así lo atestigua. (Martínez, 1990, p. 524)

Posteriormente se realizaron las visitas de idolatrías con la intención de intensificar aquella destrucción de “ídolos” y espacios no cristianos y así lograr la anulación de aquellas prácticas que no reproducían la doctrina cristiana. Aquel proceso que movilizaba tribunales itinerantes por las comunidades indígenas estaba dirigido a procesar a los indios apóstatas y se desarrollaba en dos etapas. “Una de carácter judicial destinada a someter a proceso y castigar a los nativos que fuesen culpables de conductas alejadas de la ortodoxia, y la otra de carácter pastoral, cuyo principal fin era adoctrinar y reconducir a los indígenas a la fe cristiana” (Cordero, 2012, p. 361).

¹⁸ Aunque la posición de Mesa y Gisbert respalda y enaltece el proceso colonial, mencionan que “los templos [indígenas] se destruyeron aunque no totalmente, pues sus plataformas y parte de sus estructuras se usaron para levantar sobre ellas iglesias cristianas, así en Cuzco sobre el templo de Virachocha se edificó la catedral; sobre el Amarucancho, la Compañía; sobre el Coricancho, Santo Domingo; y sobre el Acllahuasi o recogimiento de mujeres, el convento de monjas de Santa Catalina. Los sitios precolombinos considerados sagrados fueron los preferidos para levantar santuarios, tal es el caso de Copacabana y el de la iglesia levantada sobre la pirámide de Vilcashuaman” (1985, p. 130).

Fue en ese contexto de violencia y agresión donde el discurso de la extirpación desplegó un enunciado que planteaba la salvación de las almas, al mismo tiempo que formulaba el castigo para aquellos que perseveraban en lo que llamaban el error religioso. Este error se refería a la continuidad de las prácticas rituales entre algunos indígenas. El objetivo instrumental, específico de este proceso, era la autoinculpación o la denuncia de conductas idolátricas entre los comunarios. A partir de estas acciones se procedía a la penalización y, en el caso de arrepentimiento, a la absolución. Esta política, que en su modo convencional fue reproducida en los Andes según los cánones, el modelo y la experiencia Europea, fue liderada por el sacerdote Pablo José de Arriaga. Este, que pertenecía a la congregación de los jesuitas, en el prólogo de su “Extirpación de la Idolatría en el Pirv” relativiza y compara este proceso de noventa años con los seiscientos que, según él, duraron en Europa.

Como si en menos de noventa años, que se comenzó a predicar el Evangelio, en estas partes se uviera hecho más, y tenido mejores ministros que los Reynos de España. Donde al cabo de seycientos años que se avía predicado el Evangelio, por medio de tan santos Prelados y Dotores, y rogado con sangre de tan insignes Mártires, brotavan con todo eso las Idolatrías, y no se acabavan de desarraigat. (1621, p. 3)

Este y otros documentos antiguos ponen en evidencia las dificultades en la cristianización y, al mismo tiempo, dejan ver el énfasis posterior en el ajuste de aquellas políticas para lograr su objetivo. En este documento también se aclara con bastante precisión la noción de idolatría, que evidencia su intención de inferiorizar las representaciones religiosas locales.

Toda aquella complejidad presente en aquellas prácticas y procesos rituales, descritos por el principal extirpador en los Andes, fue objeto de distintos procesos para su enajenación. Entre estos la Iglesia Católica introdujo la idea de culpa, contenida en la noción de pecado, que sirvió para instituir una pastoral del temor, a partir de la cual se incorporaba el miedo al juicio y al castigo divino. Aquel dispositivo fue la confesión. Todo este proceso de juicios y castigos en el que la confesión era central fue administrado por miembros de la Iglesia, quienes se ocupaban de imponer el evangelio y anular las otras prácticas. Valenzuela Márquez (2007) analiza minuciosamente la figura del pecado como herramienta de persuasión y de disuasión en el momento de la conquista y aclara los detalles por los que pasa aquel proceso en su implementación en nuestro continente.

Pero la Iglesia contrarreformista, como hemos visto, no pudo escapar a lo que Jean Delumeau define como una “pastoral del temor”, que mantuvo su predominio como herramienta de persuasión y de disuasión hasta el siglo XVIII. Más aún si, en el caso hispanoamericano, los autores de los manuales de confesión coincidían en que los indígenas, “por ser comúnmente gente de cortos entendimientos, no alcanzan la calidad que ha de tener la contrición”, llegando a confesarse “sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados”. (Baptista, 1600, 2r; en Valenzuela, 2007, p. 42).

Como se menciona en la cita, la implementación de este dispositivo se hizo a partir de la elaboración de ciertos manuales de confesión que deberían ser logrados luego de ciertos procesos en los que se incluía el aprendizaje de las lenguas locales, de la cultura y, sobre todo, de detalles específicos de los rituales. Se trataba de un proceso similar al de los etnógrafos del siglo XX. De estos datos, los autores de aquellos manuales extractaban lo que se denominó pecados del nuevo mundo. Entonces, su trabajo no solo consistía en adecuar los textos que llegaban desde Europa integrando ciertas prácticas locales para convertirlas en pecaminosas; también deberían traducirlos a lenguas locales.

Este es uno de los procedimientos que apuntalaron la colonialidad del saber, porque fue el *ego conquiero* quien empezó a apropiarse del universo de conocimiento de los indios y, al mismo tiempo, lo fue vaciando de contenidos. Para Valenzuela Márquez poseer aquel saber significaba transformación, porque era “de esa posesión de un ‘saber’, que la Iglesia misionera y cristianizadora obtenía el ‘poder’ para desplegar su estrategia de cambio cultural y de implantación de su verdad evangélica” (p. 46). Esto que el autor denomina cambio cultural, como si aquel proceso hubiera estado libre de presiones, de amenazas, de violencia física y psicológica, es algo que produce, de manera complementaria, coerción, encubrimiento y vaciamiento, y así lo menciona el mismo autor. “La estrategia de cristianización de las etnias nativas debía combinar la represión enérgica con un plan pedagógico de ‘concientización’ que mezclara el temor y la esperanza; que canalizará un contenido doctrinal apropiado para personas infantilizadas y semi-rationales a través de alegorías discursivas y formas rituales emotivas” (p. 54).

Se estaban encubriendo la violencia, las amenazas, las presiones, las muertes y las violaciones, mientras los contenidos de gran parte de las representaciones estaban siendo objeto de vaciamiento. Aquellas empezaron a ser prohibidas, pero también despreciadas. Este nuevo modo de relacionarse con lo simbólico generó su inferiorización, pensada para que la población local abandonara, se desprendiera, odiara y negara sus propias representaciones y poco a poco las sustituyera por otras. Entonces, con el tiempo, sus prácticas

harán referencia a otras representaciones: del Tata Inti¹⁹ se transitará al Tata Santísimo²⁰, de este al Tata Wila Cruz²¹, para finalmente llegará a iconizar a Jesucristo; a su vez, de las *wak'as* locales se transitará a los santos patronos; de los *uywiris*, los *apus*, los *saxras*²² a los diablos, etc.

En los ayllus del norte de Potosí en Bolivia actualmente se celebra el 3 de mayo la Fiesta de la Cruz y el símbolo ritual más importante en la celebración es el Tata Wila Cruz (el Señor Ensangrentado). Se trata de una cruz, aparentemente católica, que lleva el rostro de Jesús, pero que en realidad representa al Sol. Por otra parte, es sabido que en muchos de los lugares sagrados de los Andes, donde se encontraban las *wak'as* locales, se han instalado templos católicos junto a la referencia de un santo o una advocación de la Virgen como patrón o patrona del lugar. En la ciudad de Oruro, el templo del Socavón contiene en su parte baja interior una vertiente de agua, en el que antes de su construcción era considerado el lugar ritual más importante para los urus. Estos tránsitos, que en algunos casos perdieron la referencia de origen y en otros la mantuvieron, pero de manera confusa, provocaron el actual estado de realidad vigente en las prácticas y en su relación con las representaciones rituales en ciudades, pueblos y comunidades indígenas de los Andes. Por estas confusiones y vacíos, algunas investigaciones encuentran el origen de algunas prácticas rituales locales en Europa.

Entonces, al mismo tiempo que se originó un vacío en el conocimiento de la dinámica de relaciones de aquellos procesos, la imposición colonial del credo cristiano se ocupó de acrecentar aquel vacío. Actualmente, difícilmente se pueden argumentar los orígenes históricos o explicar las características de algunas prácticas, aparentemente cristianas. Para ello, arbitrariamente se recurre a construcciones míticas, con base en apariciones en las que, casi siempre, intervienen una virgen o un santo como los salvadores de los pueblos, y a las prácticas se las reduce a categorías o simplemente a nociones producidas para mantener el *continuum* colonial. De manera general, recurrente y poco clara, se utilizan simbiosis, sincretismo o folklore.

Esto sucede porque aquellas representaciones aparecen aisladas y con pocas pistas de sus relaciones ancestrales y de sus orígenes históricos. Estas desconexiones, casi siempre, han producido un vacío, que dificulta la recomposición del tejido histórico –constituido por las representaciones simbólico rituales– y beneficia el proceso de colonialidad del saber, desplegado, en este

¹⁹ Considerado el Dios mayor en el momento Inka.

²⁰ Entre los ayllus del norte de Potosí representa a Sol como divinidad.

²¹ Entre los mismos ayllus del norte de Potosí representa al señor de la sangre y es representado por Jesucristo ensangrentado.

²² Todas estas deidades son seres sobrenaturales que habitan el mundo de abajo, dentro de la cosmovisión de los Andes.

caso, mediante la pastoral del miedo. Aquella que utilizaba “sermones, cartillas de catequesis, múltiples doctrinas y catecismo impreso en idiomas o dialectos americanos y confesionarios” (Valenzuela, 2007, p. 48).

Fue con el miedo al castigo divino, introducido por el *ego conquiro* a través de la Extirpación de Idolatrías, como se logró la cristianización de los indígenas y, paralelamente, se produjo el vaciamiento de las representaciones; con esto, sus propios universos fueron transformados y sus propias mentes empezaron a responder a la hegemonía colonial. Así fue como tuvieron éxito la demonización de las prácticas rituales y, de este modo, la cristianización, que suponía encubrimiento y vaciamiento y “se enmarcaba en una estrategia global de difusión de los hábitos y valores europeo-occidentales, en la cual jugaba un rol central el *cura de indios*” (p. 54).

De este modo, el vaciamiento, que consistía en la erradicación de las representaciones y, con esto, también de las prácticas, fue desplegado a partir de la implementación de la doctrina eclesiástica. Aquella referencia jerarquizada, de las representaciones y prácticas religiosas y culturales europeas, tuvo como consecuencia lógica la incorporación de los códigos de origen cristiano y europeo en la subjetividad de la población local, que cada vez se orientaba en un sentido ascendente, en dejar de ser indio para ser mestizo y en dejar de ser mestizo para ser europeo.

DE LA DEMONIZACIÓN A LA FOLKLORIZACIÓN

Así como la idea de demonización fue producida y utilizada en Europa y luego viajó por el Atlántico para llegar a las Américas, la noción de folklore tuvo el mismo recorrido, aunque unos siglos después. Este último proceso lo desarrollaremos más abajo. Ahora explicamos el primer caso en el que la inquisición desplegada en aquel continente, cuando llegó Abya-Yala/América, se convirtió en extirpación. Se trataba de la identificación de un mundo diabólico, traído por los sacerdotes cristianos, con las prácticas y procesos rituales andinos. Aquel demonio, que los misioneros imaginaron en los Andes, era el mismo que llegaba junto con sus propias representaciones. Los españoles trajeron sus demonios personales en sus propios barcos y conciencias. Esto quiere decir que la encarnación del mal, de lo malo y de la maldad como demonio, construida en Europa, no podía estar presente en los Andes sin la presencia de sus constructores.

Como ya se mencionó en la primera parte, la Inquisición y Extirpación utilizaron la idea de demonio o de anticristo. En ambos casos, aquellos despliegues tenían como horizonte la imposición del cristianismo. Y en Europa

y en los Andes se trataba de un ejercicio político de dominación relacionado con la hegemonía del poder colonial y la lucha por su continuidad. Todo lo que pudiera amenazar aquella hegemonía cristiana y su poder inmediatamente recibía la denominación de anticristo o demonio.

Los conquistadores se dieron cuenta de la importancia de los otros lenguajes, más allá del alfabético, e incentivaron las recreaciones de historias míticas en los rituales. Junto a estas, en las que introdujeron símbolos cristianos, incluyeron la elaboración de pinturas y lienzos que recreaban imágenes y escenas a partir de las cuales fueron reemplazando las representaciones locales. Ya mencionamos aquellos grandes lienzos, *La Gloria* y *El Infierno*, que permitían consolidar las representaciones de lo que significaba ser bueno y ser malo. En estos esquemas la idea de pecado y su relación con el demonio jugaban un rol fundamental.

Esto, que al mismo tiempo modificaba las representaciones en relación con sus propias prácticas, guiaba su abandono o su encubrimiento y a la adopción de las nuevas prácticas, precisamente aquellas que eran reproducidas en la idea del buen cristiano. Como ya se dijo en la Primera Parte, donde se menciona la demonización como enajenación, diferentes versiones de diablos están presentes desde Panamá hasta Bolivia a lo largo del desplazamiento de los conquistadores.

Sin embargo, estas danzas o estos personajes que transitaron varios siglos en diferentes lugares no solamente fueron contenedores de la huella colonial, pues al mismo tiempo guardan vestigios de aquellas representaciones de los pueblos locales. En Ecuador y Perú, por ejemplo, aquellos “demonios” tienen que ver con la fiesta del Inti Raymi, y la danza de la diablada de Oruro, Bolivia, está directamente relacionada con el ritual de Anata o celebración ancestral de la primera cosecha de papa. En todos los casos, estos procesos y prácticas rituales han sido encubiertos y enajenados por el ejercicio político de la dominación. Con el castigo y desde la pastoral del miedo, la intención cristianizadora, como parte de aquella política, se ocupó de desplegar la demonización.

La Extirpación de Idolatrías, en el horizonte de sentido colonial, había servido para instalar en la subjetividad de la población, es decir, en los sistemas de representación de aquella gente, la demonización de sus propios sistemas simbólicos. Esto produjo un conflicto con el horizonte de sentido de los pueblos andinos. De este modo, el esquema ordenador de aquellas representaciones, la cosmovisión de los Andes, se fue ajustando en función de tal circunstancia. Empezó por incluir nuevos símbolos, el demonio y los santos patronos; después asoció otros: *Illapa* con el rayo y con Tata Santiago, y modificó el plano de expresión de algunos: *Wari* convertido en Diablo; hasta que

recompuso y modificó sus relaciones, al punto que actualmente en muchos lugares la idea de la Virgen es el opuesto complementario de la gran *wak'a* local; por ejemplo, en Oruro, la Virgen del Socavón y el *Wari* o Tío de la Mina-Diablo²³ son complementarios.

Al mismo tiempo que esto sucedía, la lógica impuesta por el poder colonial se convertía en hegemónica y dominante. El vaciamiento epistémico había sido un éxito y los sistemas de representación de los pueblos andinos, a pesar de aquellas modificaciones, se quedaron en los lugares marginales y atrasados y quedaron aislados en aquellos espacios abandonados por el desarrollo, el progreso y la civilización. Por el proceso de demonización se impedía su existencia pública, entendiendo como lo público a las ciudades y pueblos para españoles. Por ello, en estos espacios se hacía necesario su camuflaje. Mientras que en el espacio privado²⁴ de las comunidades indígenas, aquellas que se encontraban alejadas de los centros urbanos y desconectadas del tiempo colonial de extirpación y del desarrollo, el progreso y la civilización, reproducían su latencia cíclica con el ritmo de la reproducción de la vida.

Aquella demonización de los procesos y prácticas rituales, consolidada como política colonial y explicada como dispositivo de vaciamiento y enajenación, produjo un segundo dispositivo presente desde fines del siglo XIX de forma incipiente todavía como folklorización. Y la implantación de la Extirpación de Idolatrías en el siglo XVI, que inició un proceso de vaciamiento y enajenación, en el momento de decadencia del Imperio español y durante el tránsito del régimen colonial hacia el republicano, se fue modificando como un nuevo proceso de vaciamiento y enajenación que acompañó y legitimó a un proceso político de relevancia mundial.

Este último fue un proceso global que desembocó en guerras de independencia que consolidaron una nueva geopolítica, con la creación de los Estados republicanos, luego de la Revolución Francesa. Este hecho, como plantea Dussel (2007), era parte de un complejo proceso conectado con otros que marcaron un momento de transición de la Modernidad temprana a la Modernidad madura²⁵.

²³ *Wari* es el nombre con el que los antiguos urus, habitantes de la Serranía Sagrada de los Urus, llamaban a la deidad principal que ocupaba el espacio de abajo, el subsuelo, el mundo oscuro. Esta, con la llegada de los españoles, tomó la forma y los rasgos del diablo europeo y, sin perder sus características simbólicas con las que los habitantes se relacionaban con la misma, su denominación cambió a Tío de la Mina. Actualmente, dependiendo de los contextos, esta divinidad es denominada como *Wari* o Tío, y aunque no se lo refiere como diablo, en la representación de la población y la cosmovisión de los Andes, se entiende que es un diablo.

²⁴ La "chacra para cada una de las familias de agricultores *aymaras* en los Andes, a pesar de ser parte del paisaje abierto y sin aparentes límites físicos, es considerada por ellos parte de su espacio "privado". Esto puede ser ampliado en Romero (1999).

²⁵ Dussel se refiere al 1815 de la Modernidad industrial, que indistintamente podía estar marcada por la fecha de 1879 de la Revolución Francesa o la de 1776, por la Obra de Adam Smith como la época que marca

Por factores eventuales no estructurales, Europa pudo realizar entonces la Revolución industrial, y no la China (ni la India). La “gran divergencia” se había producido. Además, las colonias inglesas (en menor medida las francesas y otras potencias del Norte de Europa), gozarán las ventajas de tener una metrópoli industrial. Por el contrario, Portugal y España, habiendo perdido el proceso de la industrialización (quizá por la eliminación de su burguesía desde el siglo XVI), dejarán a sus colonias latinoamericanas (y otras) en un estado de subdesarrollo pre-industrial que les será difícil de superar hasta el presente (ya que dicha Revolución industrial en dichas regiones postcoloniales acontecerá bien entrado el siglo XX). (p. 203)

Fue una época marcada por grandes transformaciones. No solo se impuso una nueva geopolítica global, pues los avances tecnológicos modificaron también las formas de habitabilidad en el espacio y se inició un desplazamiento, inicialmente de poca importancia, de campesinos de áreas rurales hacia las ciudades a ocupar espacios laborales de manufactura y servicios. Junto con esto, en el ámbito científico, Europa consolidaba su hegemonía.

Durante el siglo XIX, partiendo de la Revolución industrial hasta el momento de su aceleración por el fenómeno del imperialismo (en el sentido dado por Lenin) en torno al 1870, Europa logrará una supremacía de instrumentos técnicos y militares, apoyados en una revolución científica, cultural y religiosa, que le permitirá ejercer un dominio político y militar sobre todo el mundo postcolonial latinoamericano, y el colonial americano y asiático por parte de Inglaterra, pero igualmente de Francia, Holanda, Dinamarca, etc. La extracción de riqueza de las antiguas y nuevas colonias se acelera, incluyendo además el ferrocarril como medio de transporte de productos que antes habría sido imposible comerciar. (Dussel, 2007, p. 204)

Las nuevas transformaciones globales estaban imponiendo otras en áreas más específicas, y aquellas que, con la pastoral del miedo, operaron en lo profundo de las mentes hasta convertir las prácticas y representaciones del mundo local andino en inferiores, pecaminosas y nocivas para la vida, en este nuevo tiempo serían modificadas. Ya no intervendrá la pastoral del miedo, la idea de pecado será reemplazada por otras y la necesidad de extirpar también será modificada.

Aquellas prácticas que eran parte del sistema de representaciones, relacionadas con la tierra como naturaleza, con los muertos como seres sobrenaturales y con los humanos como parte de la fiesta de la vida, comiendo,

esta transición de la Modernidad temprana iniciada en 1492, que como Modernidad madura llegará hasta 1945, para dar lugar a la Modernidad tardía (Dussel, 2007).

bebiendo y ritualizando la vida, para ser parte de las nuevas transformaciones que traían el progreso, el desarrollo y la civilización, en la nueva era ya no deberán desaparecer, ahora deberán ser sometidas a varios procesos de purificación y desinfección, hasta convertirse en mercancía para alimentar el capitalismo y cumplir su premisa de crecimiento al infinito. Pero este proceso de *mercantilización* de las prácticas y los procesos rituales desarrollados en la segunda mitad del siglo XX necesitaba un momento previo. Este fue la instalación de la folklorización.

Entonces, en el tránsito de la Modernidad temprana a la Modernidad madura surgieron nuevas naciones que necesitaban transformar el sentido monárquico del anterior régimen y, con base en las directrices de la nueva época, producir una especie de “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Fue para esto que se utilizó la idea de folklore.

Los inventores de las nuevas naciones procederían del mismo modo que los denominados folkloristas. Estos recogían objetos y relatos, entre otros insumos, y, como precursores de los actuales museos, procedieron a la “desinsectación”²⁶, la limpieza y la puesta en vitrina de aquellos objetos. Este proceso servía para resaltar el ángulo, el color y la forma más vistosa de aquellos objetos a los que luego les esperaba una estancia completamente separada, en su cubículo, alejados y aislados de su lugar, de su origen, de su historia y de las prácticas y usos que le dieron el sentido de utensilio.

Pero antes de este proceso se debería poner entre paréntesis la demonización generada en el momento colonial. Esto significaba que el sentido negativo debería ser neutralizado, controlado y limpiado, junto con lo sucio de las culturas de origen. Aquellos rostros que reflejaban el sufrimiento por la dominación, la explotación, la vejación colonial, deberían ser transformados en rostros sonrientes, y aquellos tejidos desgastados por el uso cotidiano, sin color y vetustos, tendrían que ser reemplazados por tejidos coloridos, y los paisajes deberían reflejar la “maravilla” de la independencia y de la nueva república.

El nuevo sentido, sin demonización, debería ser positivo, y para ello había que des-historizarlo y des-politizarlo. En este tiempo del *ego cogito*, caracterizado por encubrir el *ego conquiro* como el momento racional de la colonización, se producía un segundo momento de enajenación que ya no operaba para la anulación del sistema de representaciones, pues eso ya había sucedido con la demonización. Ahora el énfasis enajenante estaría en su modificación. Había que transformar el sentido histórico-político de aquellas

²⁶ Proceso de eliminación de insectos y larvas en objetos materiales orgánicos que entran a ser parte de las colecciones de los museos.

representaciones y prácticas rituales. Como en el museo, había que limpiarlas y colocarlas en la vitrina de la “nación imaginada”.

Sin embargo, en Europa ello fue desarrollado de acuerdo con una historia distinta a la de la dominación colonial y tuvo su propio proceso en el siglo XIX. Como nos recuerda Renato Ortiz, “en el sur y en el este europeo, el desarrollo del folclor está estrechamente ligado al debate sobre la nacionalidad; en los países eslavos, en Finlandia, en Italia y en España, cultura popular y cultura nacional son prácticamente sinónimos” (s.f., p. 4). Por otra parte, precisa:

En Alemania el interés por la cultura popular existe porque lo que está en cuestión es la problemática nacional, su estudio es una forma de identificarse como alemán, esto es, de construir una nacionalidad que no existe todavía en su totalidad pero que se pretende consolidar como realidad histórica. Creo que lo mismo se puede decir en relación a Italia, donde la reunificación política durante el Resurgimiento coloca al folclor como elemento de conciencia nacional. En América Latina el inicio de los estudios folclóricos también está marcado por el mismo tipo de preocupación. (p. 13)

Fue debido a esta manera de encarar las transformaciones, como una copia ciega de Europa, que la idea de nación siempre fue ambigua y contradictoria y el tránsito hacia la República nunca produjo transformaciones trascendentales. Se transformó el régimen anterior, pero la estructura de relaciones coloniales de dominación fue adecuada al nuevo. Lo mismo pasó con la demonización instalada con la idea de idolatría: esta no podía seguir vigente en el nuevo Estado moderno, porque carecía de sentido y no era compatible con el nuevo proyecto de Nación. Así, la mutación de la idea de idolatría produjo una nueva noción, el folklóre, que sirvió para nombrar gran parte de las representaciones y prácticas que en el momento colonial fueron denominados idolatría.

En Bolivia este proceso recién se dio en el siglo XX, cuando aquellos rituales dirigidos hacia los seres subterráneos, las almas de los muertos y al *Supay*, que en tiempos anteriores estaban relacionados con la *Anata* y *Pujllay* como fiesta de la primera cosecha, se convirtió en una celebración con bastante complejidad en la que aquellas prácticas rituales fueron absorbidas por la fiesta patronal en honor de la Virgen del Socavón, pero nombradas como carnaval, en el que se realizaba una entrada folklórica. Esto último tiene actual vigencia en la ciudad de Oruro, que ostenta el título de Capital Folklórica de Bolivia, donde aquel acontecimiento ha sido reconocido como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, otorgado por la UNESCO²⁷.

²⁷ Estos temas y otros pueden ser ampliados en Romero (2013).

Así, con el surgimiento de los Estados Nación se consolidó el vaciamiento epistémico como *continuum* colonial, instalado como folklorización. Sin embargo, para que este proceso pueda ser comprendido en su verdadera magnitud, exige la comprensión de algunas propuestas argumentativas que ya hemos esbozado en parte y que en general relaciona cinco ideas: 1) la emergencia del sistema mundo (Wallerstein, 1999) que, con 2) la argumentación de la colonialidad del poder y una nueva clasificación social (Quijano, 2000), han trascendido en 3) el sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003a) imponiendo 4) un nuevo sistema de jerarquías (Grosfoguel, 2006) y consolidando el advenimiento de 5) la modernidad como encubrimiento (Dussel, 2008) desde el siglo XVI.

Sin este giro crítico trans-ontológico, una serie de dispositivos de la colonialidad no pueden ser visibilizados, y la folklorización es uno de ellos. Esta idea y su despliegue son parte del proceso de colonialidad, y en este se imponen una serie de dispositivos, que sirven para anular el saber, transformar el ser y legitimar una concepción dominadora de poder, junto a un nuevo modo de ejercerlo²⁸. Por esto es importante superar la distracción de la idea de folklore y concentrar el análisis en procesos que esta nos ha heredado

Lo que nos ha dejado la noción de folklore, con muy poco o ningún uso académico en la actualidad, es un dispositivo vigente actualmente: la folklorización, que ha servido para fetichizar²⁹ las prácticas y procesos rituales en tres dimensiones. Primero, en la dimensión del saber, se ha producido la anulación de determinados saberes. La fetichización ha anulado el saber en relación con el contexto histórico-político-cultural de aquellas prácticas y procesos. Esto quiere decir que ha desconectado a las personas, entre ellas y de su horizonte de sentido, hasta transformar la subjetividad preexistente en otra enajenada, vacía o con ciertos contenidos fragmentados e incompletos y sin conexiones histórico-político-culturales, o, en algunos casos, los menos, con ciertas conexiones con el horizonte reciente: el republicano, el moderno y eurocéntrico.

Aquellas prácticas desplegadas en rituales, música, danza contenían un sistema de relaciones que articulaban un horizonte histórico de relacionamientos recíprocos entre seres sobrenaturales, naturaleza y seres humanos.

²⁸ La idea de poder como dominación es instituida e institucionalizada a partir del proceso colonial y este también sirve para anular la concepción del poder como servicio orientado hacia la producción y reproducción de la vida, instalado en los pueblos del continente hasta 1492. El poder colonial consecuente con la dominación fue ejercido con altos niveles de violencia física y psicológica. Todo esto puede ser ampliado en Dussel (2007b, 2007a, 2008, 2009).

²⁹ La idea de fetichización, en relación con la economía, ha sido trabajada por Karl Marx. Se refiere a la fetichización de la mercancía, como un fantasma que llega a dominar la vida cotidiana de los seres humanos. Esto puede ser ampliado en Marx (2008).

Su despliegue a través de ofrendas, bebidas rituales, música, danza, comida, afectos familiares y comunitarios servían para la reproducción de la vida. Instancias de intercambios recíprocos como el rodeo, los *aynis*, las *mink'as*, todavía vigentes en diferentes lugares del altiplano y en las ciudades de Bolivia, han sido borradas de la memoria de gran parte de los participantes de las ahora llamadas entradas folklóricas. Actualmente se baila para la diversión, se compone música y se la práctica, para grabar discos para el mercado y hacerse famoso en los círculos artísticos locales.

Segundo, en la dimensión del ser, con la anulación de determinados saberes, se ha afectado la subjetividad existente produciendo transformaciones para generar su enajenación. La nueva subjetividad colonial, esto es, el nuevo modo de ser, se relaciona con lo festivo en el sentido consumista, como objeto, como mercancía; paga por bailar, por divertirse y, entre otras cosas, entra en niveles de consumo de alcohol sin sentido ritual. Por esta razón, en los espacios de poder y los medios de comunicación, sin conocer el sentido festivo, se le atribuye la razón de los altos índices de consumo de alcohol. “El presidente del Senado, José Alberto ‘Gringo’ Gonzales, indicó que el exceso de consumo de alcohol es el ‘detonante’ en la mayoría de los casos de violencia contra las mujeres y, en este sentido, dijo: ‘basta de trago, basta de entradas folklóricas’” (*Erbol digital*, 2015). En este caso hasta la violencia es atribuida a lo festivo.

Tercero, en la dimensión del poder, en la que enajenación y desconexión producen una coyuntura bastante favorable para afectarla, a partir de un ejercicio del poder como dominación. En este caso lo que se hace es legitimar al poder fetichizado por la hegemonía de los medios y de lo que en el último tiempo se ha denominado Industrias Culturales. Así la música folklórica, que antes servía para la fiesta del pueblo en la que todos compartían y cada quien aportaba con lo suyo y el mayor beneficio era la alegría y el compartir, se ha transformado en mercancía de diferentes precios que circula en festivales, espectáculos y grabaciones de audio.

Y, en el caso de Bolivia, las entradas folklóricas³⁰ que servían como momento de transición entre un ciclo que se cierra y otro que se abre, en el que además se articulaban procesos políticos, rituales, económicos, educativos, entre otros. Actualmente se han transformado en puestas en escena que priorizan lo mediático y lo comercial, porque son cooptadas por transnacionales de la comunicación y de los medios, junto a otras corporaciones que utilizan

³⁰ En Bolivia y en algunas ciudades de otros países se realizan desfiles o romerías en homenaje a un determinado santo patrono o virgen. Participan numerosas agrupaciones con danza al ritmo de música folklórica. Estos acontecimientos han sido denominados entradas folklóricas.

la imagen de lo festivo para inducir a diferentes tipos de consumo, por ejemplo para la venta de cerveza.

CONCLUSIONES

El proceso de encubrimiento colonial produjo una de las herramientas más exitosas para lograr la transformación de los indios en sujetos dominados: la Extirpación de Idolatrías. Esta se ocupó de instalar la demonización como dispositivo encargado de producir un proceso de discriminación de ciertas representaciones rechazadas, negadas y proscritas por aquella política colonial, porque la identidad válida era la de buen cristiano y esta respondía a otro sistema de representaciones distinto al de los indios.

El proceso de demonización, que consistía en la transformación de las imágenes del mundo sobrenatural de los indios, tenía como objetivo instalar en aquellas las figuras de los diablos o demonios traídos por los españoles. Con esto, en el momento de seleccionar los símbolos para poder ser legitimados como buenos cristianos, las representaciones demonizadas serían anuladas y abandonadas.

Este fenómeno de vaciamiento de contenidos junto con los símbolos y representaciones, fue el resultado del cambio de sentido de aquellas y de la pérdida de consenso y legitimidad ante los nuevos estándares que el Patrón de Poder Dominante estaba imponiendo. De este modo, así como aquellas representaciones legitimadas por aquel patrón de poder habían producido al buen cristiano como el *ser* validado por el poder colonial, las representaciones demonizadas sirvieron para la producción de un *idólatra*, un *no-ser*, cuestionado, criticado, discriminado y marginado por aquel poder.

Sin embargo, como se muestra en el presente capítulo, el tránsito de la demonización hacia la folklorización es realizado para ajustar el proceso de vaciamiento al nuevo contexto de la geopolítica global. Este proceso sirve para producir la desconexión total de aquellas representaciones con su historia, sus productores, sus formas de relacionamiento con los procesos sociales políticos y culturales por los que han sido producidos.

De este modo, pensamos que en varios de nuestros países y también en Bolivia, la música folklórica, las danzas folklóricas y las entradas folklóricas, con la consigna de recuperación de la identidad, rescate de nuestros valores, etc., lo que han estado produciendo ha sido un sistemático proceso de vaciamiento de contenidos histórico-políticos y culturales que debemos identificar y reconocer como folklorización.

PATRIMONIALIZACIÓN³¹

Esta breve reflexión acerca de la noción de patrimonio tiene como antecedente un trabajo³², publicado en el año 2005, donde se sugerían diferentes niveles de conflicto que gestores culturales, académicos y poblaciones locales tenían con el Estado de aquella época. Podríamos decir que mucha agua ha corrido bajo los puentes, por una parte, en relación con los problemas que en aquella época intuíamos acerca de los procesos de *patrimonialización* y por otra en nuestra propia reflexión y su sentido crítico.

Resultado de esto y de la imposibilidad de retomar la reflexión sobre el patrimonio en estos casi diez años, ahora, en una reflexión crítica que intenta abordar la problemática de las prácticas culturales, retomamos este tema como un nuevo paso para la problematización de la idea de patrimonio y de los conceptos que han alimentado o sostenido su existencia desde las esferas de poder. Pensamos que esto puede servir para transitar del entrampe en el que, a nuestro juicio, nos han situado esta y otras nociones coloniales que impiden nuestra relación con la realidad.

La primera idea expuesta se refiere, de manera breve, a la historia anterior de eso que ahora se denomina patrimonio intangible o patrimonio inmaterial. En esta parte se quiere poner en evidencia la extrema violencia con la que el proceso colonial ha marcado las prácticas y procesos celebratorios en los Andes y la Amazonia y su conocida intención de eliminarlos a cualquier costa. Para ello, como en los anteriores casos, mostramos cómo toda esa complejidad que contenía una forma de vida distinta a la de los conquistadores, fue denominada idolatrías, y aclaramos que desde esta nomenclatura se transformaron gran parte de las representaciones en nuestros pueblos.

A partir de esta aclaración, se desarrolla inicialmente la visibilización del sustrato encubierto de la noción de patrimonio, en el segundo subtítulo, relacionamos esta noción con la estructura social patriarcal desde la cual ha sido recogida para ser trasladada al campo de la cultura. En esta parte dejamos evidencia de sus connotaciones patriarcales y de los comportamientos fálicos inherentes a estos procesos de los que también son parte los espacios de poder de los estados y los organismos internacionales.

Finalmente, en el tercer y último subtítulo hacemos referencia al proceso de patrimonialización y a las consecuencias de este, desplegado en lo que se denomina carnaval de Oruro. A partir de exponer la evidente relación

³¹ Una versión anterior de este artículo, con el título "La noción de 'patrimonio' como colonialidad festiva", fue presentada al II Congreso de Antropología: Desarrollo Interacción y Flujo de Antropologías en Bolivia, año 2014.

³² Ver Torres y Romero (2005).

entre patrimonio, turismo y desarrollo, mostramos los efectos del proceso de objetualización de la dinámica festiva en función de intereses de empresarios, que al mismo tiempo que invierten se llevan gran parte de las ganancias. En esta lógica se menciona la disección, necesaria para consolidar el objeto turístico.

EL SUSTRATO COLONIAL DEL PATRIMONIO

Desde hace algunas décadas recién se han empezado a tomar en cuenta las implicaciones del proceso colonial en los problemas actuales de nuestros países. Como se ha visto a lo largo del texto, son varios los pensadores que, en el último tiempo, se han ocupado de desnudar aquel acontecimiento y su posterior proceso, y actualmente sabemos que, además del robo, la violencia y la imposición de un nuevo patrón de poder, una de las herencias más graves de este régimen es la estructura colonial que se quedó “incrustada” en la subjetividad de la población del continente.

Este mecanismo, poco visible pero determinante en nuestras acciones, ha sido nombrado y pensado de diferentes maneras. Por ejemplo: colonialismo, colonialismo interno y, en la última época, colonialidad³³. Aníbal Quijano (2000) aclara la diferencia entre colonialismo y colonialidad. La primera se refiere a un proceso de dominación económico-política impuesta desde la estructura de poder de un Estado dominador, hacia otra estructura de poder de otro Estado que cumple el rol de dominado; mientras que la colonialidad, en este caso como colonialidad del poder, se refiere a la dominación producida en el plano mental, aquella que se ha ocupado de constituir a la generalidad de los sujetos que son parte de una determinada comunidad con una determinada racionalidad y que son incorporados al interior de una subjetividad dominada para reproducirla de manera inconsciente en la práctica de las acciones cotidianas.

Por otra parte, en el contexto de las prácticas políticas, las luchas, las sublevaciones y las insurgencias, entre, por, para y desde los indígenas, no ha sido necesaria la aclaración categorial sobre la diferencia entre colonialidad y colonialismo que hace Quijano. En Bolivia los movimientos indígenas, cuando hablan de colonización, colonialismo y descolonización, tienen la claridad de que este proceso no solamente se refiere a temas económicos y políticos, so-

³³ Silvia Rivera alude a una controversia en relación al uso, difusión y apropiación de esta idea y concluye que “la estructura vertical de los triángulos sin base que genera la academia del norte en sus relaciones con universidades e intelectuales del sur se expresa de múltiples maneras” (2010, p. 67). En este caso se menciona que la relación de algunos intelectuales del sur con la academia en el norte ha generado la invisibilización de su aporte en relación al tema.

bre todo se refieren a la anulación de su espiritualidad, que puede entenderse también como el vaciamiento epistémico de los procesos para la producción y reproducción de la vida en los Andes y la Amazonia. Esto no es reciente, ya estuvo presente en los procesos insurgentes del siglo XVI con el *Taky Onqoy*. También Silvia Rivera (2010), desde su propia perspectiva y experiencia, aclara, explica y cuestiona el contexto y la dinámica en relación a la propuesta de Quijano.

Este proceso, pensado según una categoría específica, sea *colonialidad* o *colonialismo interno*, es reciente; sin embargo, su práctica es resultado del proceso colonial desarrollado desde fines del siglo XV y principios del XVI. En él se produce una estructura para la dominación y la explotación, que se concreta con el proyecto de la dominación colonial y se ocupa de producir una nueva idea de realidad, un nuevo sentido común, en el ámbito de las relaciones intersubjetivas en todo el territorio dominado por la conquista española.

... la modernidad/colonialidad desde fines del siglo XV y principios del siglo XVI habría producido una “estructura colonial” especialmente en el plano de la intersubjetividad, o de las relaciones intersubjetivas que habrían producido, como núcleo, la estructura de la dominación moderna hasta el día de hoy, que ahora se habrían codificado como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” y hasta “nacionales”. (Bautista, 2012, p. 215)

Esta estructura de dominación moderna, instalada gracias a la dominación colonial, produjo un sistema de jerarquías³⁴ impuesto como encubrimiento³⁵ y este dio lugar, en las poblaciones locales, a la *enajenación* de lo propio logrando un estado de incertidumbre en diferentes campos. El proceso de encubrimiento como *enajenación* se inició en los primeros momentos en los que los conquistadores pisaron estas tierras y desplegaron un proceso en el nombrar, desde la dominación, la nueva geografía a la que se enfrentaban³⁶. El manto colonial cubrió, tapó, veló, encubrió aquella geografía, primero; a

³⁴ Este tema es desarrollado en Grosfoguel (2006).

³⁵ La noción de encubrimiento está desarrollada en Dussel (2008). Se trata de una actitud en la que los españoles encubrieron una complejidad de procesos y de prácticas con el nombre de descubrimiento, pero además este proceso sirvió para que la “Modernidad como fenómeno cultural (también técnico político, filosófico, literario, etc.) se vaya originando por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en ‘central’, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas” (2003).

³⁶ La conquista significaba también im-poner nombres como impuso su poder por la fuerza y la violencia. Así iniciaron el proceso de nombrar todos los lugares a los que llegaban. Nombrar era negar al Otro y al mismo tiempo era desplegar el Estado Misional. “Como Piçarro salió en su navío de Panamá, anduvieron hasta llegar a las yslas [de] las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de yerba para los caballos; de donde anduvieron hasta el puerto que llamaron Piñas, por las muchas que junto a él se crían” (Cieza de León, 1987, p. 9). En todo el proceso de conquista no se preguntaba y menos se respetaba el nombre local, lo que se hacía era imponer uno nuevo.

aquellas personas, después, y junto con esto todo su sistema de creencias y de valores, que constituían también su propio corpus de conocimiento. Con el proceso colonial fueron impuestos otros nombres, otras creencias y valores instalados en lo más alto del nuevo sistema de jerarquías, al mismo tiempo que se instalaba aquella estructura jerarquizada lineal y ascendente³⁷ en las racionalidades de las personas.

Así, en el largo proceso de cinco siglos se logró *enajenar* a las poblaciones locales transformando mediante aquellas prácticas coloniales estructuradas y estructurantes, como son los hábitos y las formas de vida, los lugares de residencia, su sistema de creencias y sus formas productivas, hasta aquellas cosas aparentemente sutiles, pero no menos importantes para la enajenación, como son los apellidos, la forma de vestir, el acento en castellano e incluso, en el último tiempo, las prácticas estéticas en relación con la pigmentación de la piel y el color y la forma en el pelo³⁸. Todo esto obedecía y todavía obedece a la posibilidad de ascenso en aquella estructura lineal y vertical impuesta durante el proceso colonial, la cual, al mismo tiempo, en algunos casos, se convertía en una estrategia de supervivencia.

Si bien todo este proceso de dominación colonial tuvo que enfrentarse a movimientos insurgentes, desde el siglo XVI hasta nuestros días³⁹, su derrota y el poder de la dominación lograron que un buen porcentaje de la población fuera haciendo parte de aquella subjetividad enajenada, dominada y colonial que no hacía y no hace otra cosa que aspirar a repetir los roles, valores, creencias, etc., de su dominador, impuestos por aquella estructura jerarquizada para la dominación colonial.

La dominación colonial, vista como encubrimiento, impuso también la *enajenación*. Con el transcurrir de los siglos y de la mano de la colonialidad del saber, desde la que se produjo el conocimiento científico, se fortalecieron las representaciones de una idea de realidad que respondía a los intereses del poder colonial y se reproducía en la nueva subjetividad enajenada. Así, algunos procesos fueron el resultado de aquellas transformaciones complejas

³⁷ Aquí me estoy refiriendo a la estructura colonial que, luego de algún tiempo de haber sido instalado, se establece como sistema lineal y ascendente que se aplica a las diferentes facetas de la vida y se puede graficar como una escalera que asciende de lo indio a lo mestizo, de este a lo criollo, para terminar en lo español, como el estrato superior en el que todos quisieran estar.

³⁸ En este último caso, en contextos de población afro de Colombia, Venezuela, Brasil, etc., las mujeres se planchan el pelo, mientras que en contextos de población indígena se lo enrulan. En ambos casos, la referencia es la inferiorización. En el primero el pelo afro y en el segundo el pelo indígena.

³⁹ Entre estos, los más notorios en la región del actual Estado Plurinacional de Bolivia fueron: el *Taky Onqoy* en el siglo XVI; la serie de alzamientos indígenas que se desarrollaron en el siglo XVII y culminaron en el XVIII con los levantamientos de los hermanos Katari en Chayanta, Tupac Amaru en Cuzco y Tupaj Katari en La Paz; la sublevación de Zarate, el "Temible" Wilka, en el siglo XIX en Oruro; los levantamientos indígenas que dieron lugar a la Revolución de 1952 en Bolivia en el siglo X y la Guerra del Agua y la Guerra del gas en el siglo XXI en Bolivia.

originadas por la imposición de nuevas representaciones acordes a una forma de vida, y por las reacciones hacia estas por otras formas de vida.

Un primer momento se dio durante el régimen colonial, que fracturó el sentido espiritual de las diferentes prácticas que servían para la producción y reproducción de la vida. Entonces el sentido común de aquella época, que se desplegaba según un sistema de creencias, fue interrumpido y transformado violentamente. Aquellas prácticas que organizaban el mundo y su manera de comprenderlo, desde lo espiritual, fueron nombradas y transformadas en idolátricas y fueron prohibidas, demonizadas y combatidas, al grado de ser concebidas como el enemigo principal de la Conquista. Así, todo un universo de creencias, de prácticas, de sentires y de experiencias se transformó en algo que no podía y no debía seguir siendo reproducido. Para esto sirvió la política de Extirpación de Idolatrías⁴⁰.

Formas como los propios conquistadores se referían a este proceso fueron, por ejemplo: “Guerra anti-idolátrica”, “represión a los idólatras” (Duviols, 2003), entre otras. Así quedaba en evidencia el énfasis guerrerista y destructivo de aquella lucha obsesiva por la destrucción no solo de las representaciones religiosas de los indígenas, sino también de su universo simbólico religioso y su subjetividad, a partir de los cuales habían construido todo el universo ritual y festivo que era parte de la vida en general y desde el cual se había constituido una subjetividad particular en las comunidades y ciudades andinas y amazónicas, en las que la redistribución y el disfrute de lo festivo era vital.

Por ello, muchas de aquellas prácticas se volvieron clandestinas y secretas; sin embargo, a pesar de esto y de otras formas de reproducción de aquellas prácticas, la fuerte y sostenida arremetida de la política colonial introdujo una serie de incertidumbres y dudas que poco a poco, y con el transcurso de los siglos, se harían cada vez más notorias.

Aquella acción, que nombraba los nuevos procesos basada en el poder, fue ordenando el mundo según el criterio de la dominación colonial y sirvió, y sirve todavía, para fortalecer las relaciones de dominación ejercidas desde los niveles más altos del poder colonial. Así fue como la dominación, de la mano de la colonialidad del saber, transfirió algunos procesos desarrollados en Europa y los consolidó en las subjetividades locales. Nombró aquello que no podía ni quería comprender, porque estaba más allá de los límites de la Totalidad⁴¹. Entonces, con el tiempo, en aquella ignorancia y con la afirmación

⁴⁰ Este tema puede ser ampliado en Duviols (2003).

⁴¹ “Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamaba al muro de la ciudad el logos del ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaba Éfeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros [...]. Lo que está más allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argen-

del Otro como lo mismo, lo que no podía comprender como “cultura” lo nombró como folklore; aquello que no cumplía con el canon de la modernidad/colonialidad lo definió como tradición; y en los años venideros, lo que no podía ser parte de la élite aristocrática europea y se compartía entre los habitantes comunes del pueblo lo denominó popular.

Con la constitución de las repúblicas y la lógica del Estado moderno se había consolidado una forma de nombrar que servía para la reproducción de un orden colonial global y marcaba la separación de la Totalidad moderna/colonial como *ser* y la Exterioridad como *no-ser*. Aquellas formas de nombrar, que aparecieron para fortalecer el poder y la dominación, sirvieron para reproducir la incertidumbre entre los dominados, mientras que todo esto se alimentaba con la idea de raza, como noción ordenadora de aquella estructura jerárquica lineal y ascendente.

De esa forma se produjo un encadenamiento del sentido de las prácticas, como sujeción y dependencia, en aquella manera de nombrar de la colonialidad del saber. Este encadenamiento estaba compuesto, y para muchos todavía está, por un conjunto de eslabones conectados, cada uno de los cuales contenía una idea, producto de y para aquella dependencia. Entonces, así como en el siglo XVI la idea de idolatría, como primer eslabón, fue trasplantada desde Europa, con toda su carga de racismo, discriminación y dominación para ser perfeccionada y difundida en todo el continente y nombrar las prácticas rituales andinas, sin dar cuenta de toda su complejidad e importancia, en el siglo XIX fue reemplazada por la idea de folklore, como segundo eslabón, con cierta tolerancia sutil, pero con el mismo sentido de inferiorización. Esta nueva noción estaba relacionada con el pueblo y diferenciada de la cultura, que correspondía a la aristocracia; además, el folklore estaba conectado con lo arcaico, otro eslabón del encadenamiento, con lo primitivo, y se anclaba en un último eslabón que se vino a denominar tradición, en oposición a modernidad, ahora entendida también como “modernidad/colonialidad” y como materia prima para construir una idea de nación surgida con la Revolución Francesa. De esta manera, cada eslabón era parte de una forma de encadenamiento y delimitaba un lugar y una posibilidad de contexto, en un caso,

tino del siglo XIX que escribió *Civilización y barbarie*. La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: ¿el indio es hombre? Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir ‘un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres’. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a ‘disposición-de’. Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización” (Dussel, 1977, p. 40).

para la dominación y los dominadores, distinto del otro encadenamiento de la dominación orientado a los dominados.

La modernidad/colonialidad, como modernidad eurocéntrica occidental, provocó un encadenamiento encubierto en el que lo colonial se ocupó de producir una idea de realidad enajenada en la incertidumbre, aunque esta última se puso y se pone en evidencia cuando deviene un acontecimiento⁴². Entonces las representaciones construidas para relacionar el folklore, la tradición y lo popular con los procesos actuales contienen sentidos coloniales que se fundan en la idea de idolatría y en su extirpación y se reflejan en la enajenación que connotan y en las incertidumbres que contienen cuando se intenta desarrollar comprensiones despolitizadas que encubren la dominación, la liberación y la complejidad y movimiento de la realidad.

A partir de esta primera puntualización en la que hemos querido hacer evidente que las nociones de folklore y lo popular, introducidas con la república, son nuevas nociones que sirven para referirse a las mismas prácticas a las que en el tiempo colonial se referían con la noción de idolatría, pero con la misma carga colonial y con cierta sutileza. En lo que sigue, con la misma intención des-encubridora, nos ocuparemos de desarrollar otros componentes coloniales contenidos en la noción de patrimonio.

LA REPRODUCCIÓN PATRIARCAL DEL PATRIMONIO

La noción de patrimonio es parte de la estructura social patriarcal, todavía predominante en nuestros días, y hace referencia a la herencia que se transmite por línea paterna (Urbano, 2000). La herencia contiene un vínculo que conecta y relaciona el presente con el pasado y sirve también para unirse con alguna o algunas representaciones del pasado y reproducirlas en el presente y, al mismo tiempo, posibilitar la continuidad de aquella estructura patriarcal.

De esta manera se logra la reproducción, esto quiere decir, la continuidad de aquella estructura que contiene un ideal masculino en el que la figura del padre sobresale por encima de las demás. Actualmente, y desde gran parte del anterior siglo, la UNESCO ha utilizado la noción de patrimonio para

⁴² La idea de realidad impuesta en el proceso colonial tuvo momentos serios de crisis y la incertidumbre se hizo evidente en diferentes momentos en los que la insurgencia indígena mostró otra posibilidad de despliegue de la realidad. El tiempo del *Taky Onqoy* fue el primero, las sublevaciones indígenas, entre ellas, la de 1781 en Oruro fue también otro ejemplo claro. La insurgencia de Zarate Wilka también hizo evidente la incertidumbre y en el siglo XX en 1952, pero con mayor relevancia las insurgencias de inicios del siglo XXI están mostrando los vacíos del horizonte colonial, por ejemplo, en la idea de mestizaje que se constata como un indicador de la profunda incertidumbre cultural de las poblaciones urbanas con mentalidad colonial que niegan y siempre negaron lenguas y prácticas indígenas.

referirse a sitios arqueológicos, monumentos arquitectónicos, objetos y, en el último tiempo, también a procesos sociales; sin embargo, en ningún momento ha reflexionado sobre la connotación patriarcal de esta noción. Es probable que se piense que no tiene ningún sentido relacionar aquella connotación patriarcal con los procesos de gestión y despliegue del patrimonio. Sin embargo, el argumento que desarrollo a continuación intenta mostrar que aquella noción y la manera en la que se ha intentado desplegarla, en la práctica, ha reproducido la estructura patriarcal y el comportamiento falocéntrico⁴³.

Sabemos que la estructura patriarcal no solo está presente en la configuración de las relaciones de género y que es sobre todo una estructura de pensamiento que se reproduce de modo intersubjetivo y que privilegia un comportamiento falocéntrico. Esto último se refiere a un modo de ser en el que se destaca la centralidad, la verticalidad, la jerarquía y el poder de la dominación masculina. Esto quiere decir que hombres y mujeres de todas las edades estamos constituidos para pensar y actuar según y en relación con centralidades, verticalidades y jerarquías impuestas desde arriba que reproducen el poder patriarcal y el comportamiento fálico.

Celia Amorós (1991) aclara que el patriarcado es un sistema de dominación masculina que utiliza sus propios mecanismos de auto-designación, lo cuales le sirven para legitimar la sostenida presencia de los hombres en la estructura de dominación. Esto significa un despliegue de esfuerzos para la reproducción del poder masculino, que significa también solidaridades de género y, junto con ellas, la utilización de todos los campos y las dimensiones posibles para contaminar, con aquella estructura y con el sentido patriarcal, los últimos rincones del planeta y las subjetividades existentes en este. Obviamente esto también incluye el campo de la cultura y la dimensión de las prácticas a las que haremos referencia a continuación.

La creación de la UNESCO tiene como antecedente las transformaciones que se dan con el inicio del Estado nación, en Europa primero y luego en el resto del mundo, entre los siglos XVIII y XIX. Este proceso da continuidad a aquella lógica y aquella racionalidad que reproduce la estructura patriarcal a la que nos hemos referido en líneas anteriores. La superación del Estado monárquico por el Estado moderno eurocéntrico dio continuidad a aquella estructura en la que lo patriarcal y lo fálico son características fundamentales y reproducen, de modo renovado, el patrón colonial de poder que surge en el

⁴³ El comportamiento falocéntrico es aquel que destaca algunas actividades, actitudes, objetos sobre otros y las destaca ignorando, invisibilizando y velando a otras y a otros. Por ejemplo, un comportamiento predominante es aquel que destaca el rol de proveedor del padre y se ignora el rol de cuidado de la madre. Este comportamiento reproduce el sistema jerárquico impuesto por la modernidad eurocéntrica.

siglo XVI⁴⁴. La nueva forma de Estado y la idea de nación marcan un momento político diferente del colonial, pero reproducen aquella estructura patriarcal, adaptándola a las características del nuevo Estado.

En el siglo XX, luego de la Segunda Guerra Mundial se crean varios organismos internacionales y en el año 1945 se crea la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – UNESCO). Se trata de un organismo especializado en educación, que guarda directa relación con la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y tiene su sede en París.

Una característica de este tipo de organizaciones es que el personal que se ocupa de la gestión viene de los diferentes países que han suscrito el convenio para su creación. Internamente, en cada Estado miembro, se designa a sus delegados en función de los vínculos de estos con los partidos políticos de turno y no necesariamente por capacidad académica o técnica.

Por otra parte, las relaciones de poder dentro de cada organización son una réplica de las relaciones globales de poder impuestas por el sistema mundo moderno colonial. Esta característica hace que en estas organizaciones, y la UNESCO no es la excepción, se reproduzca el mismo equilibrio/desequilibrio de poder que se da entre los países de todo el planeta y junto con esto la reproducción de todas las taras que contiene la política moderna⁴⁵. Entre estas, por ejemplo, el proceso de auto-designación entre vínculos de partido que tienen también predominancia de género, como nos recuerda Amorós (1991).

Resultado de todas estas contradicciones, contenidas en la política moderna/colonial, en la fetichización del poder y en su ejercicio como dominación, las resoluciones de la ONU y de la UNESCO expresan, en el caso de la primera, la aplicación del poder como dominación ejercido por el más fuerte sobre los débiles, y en el caso de la segunda, la sutil forma de encubrir aquella dominación mediante la idea de patrimonio y educación. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XX, la actitud política de aquellos organismos mostraba su interés, por una parte, por la dominación y, por otra, por el encubrimiento. Mientras el documento de creación de la UNESCO, en su constitución, aprobada el 16 de noviembre de 1945 y haciendo alusión a la Carta de las Naciones Unidas, dice que “se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales [...] sin distinción

⁴⁴ Este tema puede ser ampliado en Dussel (2008).

⁴⁵ Las prácticas perversas y corruptas de la política moderna eurocéntrica y colonial no están ausentes en los procesos internos e incluso externos en los que se mueve la actividad de la UNESCO.

de raza, sexo, idioma o religión”, en otro documento de la ONU de 1951, seis años después y a contracorriente del anterior, se expresa que:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deberán ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (United Nations, 1951, p. I; citado en Escobar, 2007, p. 18)

Más allá de estos ejemplos citados, contradictoriamente, en varios documentos de la UNESCO se encuentran declaraciones de intenciones por la conservación, preservación, puesta en valor, etc., en las que también se habla de progreso y desarrollo, como el sueño de las naciones aliadas luego de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, como lo demuestra Escobar, aquel sueño se transformó en pesadilla, porque “el modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo” (2007, p. 11).

Todo esto muestra la profunda contradicción, contenida en la idea de patrimonio, entre conservación y desarrollo, sugerida y difundida por aquel organismo internacional, que, además, como consecuencia de la racionalidad patriarcal contenida en su lógica, se ubica en un lugar central y en un estrato superior: el lugar del patriarca, desde el cual cree que puede “orientar a los pueblos”. Se trata de un momento en el que se había producido una idea de verdad en la que se divide el mundo entre países desarrollados, países en vías de desarrollo y países subdesarrollados, y en que la idea de desarrollo, entendido como crecimiento y acumulación, se transforma en la meta a lograr por todos los países del mundo según el modelo de Occidente, centro en el que se ubican todos los supuestos países desarrollados y los expertos.

Con estos antecedentes, en alto grado encubridores y orientados por la estructura patriarcal y el comportamiento falocéntrico, se despliegan una serie de intervenciones en los diferentes países miembros de la UNESCO para nombrar el patrimonio cultural, relacionado primero con la idea de acervo, luego

con la de folclore⁴⁶, posteriormente con la de cultura popular⁴⁷ y finalmente con la de patrimonio inmaterial⁴⁸, y así fue como la política moderna/colonial se ocupó de universalizar un sentido común cuyo modelo es el lugar del hombre adulto europeo, blanco, ilustrado, heterosexual. Así es como la noción de patrimonio ha intentado e intenta destacar algunos monumentos, sitios, objetos y, en el último tiempo, fenómenos y procesos, en detrimento de otros.

En esta lógica, en el último tiempo la UNESCO empezó a hablar de obras maestras: “En 1997 comenzó el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, con lo que se dio inicio a la inscripción de las expresiones que se consideraban las más destacadas de cada país” (Villaseñor y Zolla, 2012, p. 77). Si bien este programa tenía el objetivo de corregir las omisiones realizadas en la Lista de Patrimonio Mundial, completamente dedicado a lo que se concibe como patrimonio material, con énfasis en los monumentos, y también al patrimonio natural; el patrón de comportamiento falocéntrico se repite, destacando lo aparentemente más importante, lo que según algunos era lo más visible, lo vistoso, y así se desarrolló aquella lista de obras maestras.

Actualmente no solo no se ha modificado el nombre de obra maestra, sino que además ello obliga a cumplir una serie de etapas de selección, a cargo siempre de funcionarios que son parte del escenario en el que se mueven los partidos políticos⁴⁹. Cada fenómeno, cada hecho, cada proceso, cada práctica cultural tiene que ser reconocida por instancias de gobierno en sentido ascendente, municipal, departamental y, finalmente, nacional⁵⁰. Es decir, la posibilidad de reconocimiento tiene que pasar por una aprobación en cada nivel de gobierno, o sea, tiene que tener el visto bueno de la autoridad política. Esto, entendido a la luz de la lógica patriarcal, se refiere a la autoridad del padre, donde la UNESCO ocupa el último nivel de autoridad que define y aprueba o desaprueba la posibilidad de lograr la nominación como Obra Maestra.

⁴⁶ Con esta noción, desde fines del siglo XIX, pero sobre todo en la primera y parte de la segunda mitad del siglo XX, se intenta abarcar la totalidad de las actividades y prácticas de los seres humanos que tienen raíz y representan lo nacional. Se intenta lograr la posibilidad de un abordaje holístico. Con el tiempo el folclore y los folkloristas fracasaron en su intento, mientras que este propósito fue mejor desarrollado por la antropología que todavía tiene vigencia.

⁴⁷ Con esta noción se intenta diferenciar las actividades que no tienen raíz nacional y que son parte del pueblo.

⁴⁸ Con esta noción se intenta recomponer los usos y las delimitaciones sesgadas de folclore y cultura popular. Se trata de una ampliación del concepto de patrimonio que parecería tener su importancia. Sin embargo, esta noción es bastante cercana a la que la antropología y otras ciencias sociales definen como cultura.

⁴⁹ En Bolivia todos los funcionarios que se ocupan de la gestión cultural son elegidos a dedo por las élites políticas de turno. Desde el Ministro hasta los funcionarios de cultura de las alcaldías departamentales.

⁵⁰ Es importante tener en cuenta que en estos espacios de gestión política se mueven diferentes intereses y que estos son utilizados y cooptados de diferentes modos, incluso llegando a altos niveles de corrupción.

Este proceso denota la existencia y participación del poder político de cada Estado para lograr alguna nominación y el modo de administración del poder mencionado denota la misma verticalidad de la estructura patriarcal a la que se tiene que someter siempre la posibilidad de reconocimiento y legitimación de aquellas prácticas a la que se quiere hacer nominar como patrimonio. Además, tales prácticas o procesos necesariamente tienen que ser asociados con algunas cualidades representativas de la Nación a la que, se cree, puede corresponder y representar.

Sin embargo, cuando aquella idea de Nación se transforma, cuando aquella invención empieza a re-inventarse, cuando se rompe el espejismo de lo único de lo absoluto, de aquello que sobresale por encima de todo como si fuera lo único y se desciende al llano y se fija la mirada en el horizonte, ya no en el zenit, y se constata que lo único no es nada más que un componente de lo diverso y que las diferencias no necesariamente son signo de división, entonces se ha transitado de una predominancia de lo vertical, de lo fálico, como la torre o el monumento, hacia lo horizontal, hacia lo femenino, aquello que las comunidades andinas consideran la plaza, en oposición a la torre, o la chacra, en oposición al cerro.

Algo de esto está pasando en Bolivia, a pesar del anclaje de aquellos eslabones de colonialidad en los sistemas de representación de la población y de los personeros de gobierno. Por esto se siente que falta mucho camino por recorrer. Desde el año 2009, con la aprobación de la nueva Constitución, se ha transitado de un Estado con características monoculturales que intentaba asimilarse a la noción de universalidad uniforme impuesta por el eurocentrismo hacia otro plurinacional con diversidad cultural.

Tomando en cuenta que la noción de patrimonio busca identificar y resaltar el imaginario de la nación moderna, unitaria y monocultural, producida por el Estado moderno/colonial, la posibilidad de tránsito hacia el nuevo Estado plurinacional se ve afectada también por la continuidad en las esferas de poder del discurso patrimonialista, que, junto a la idea de patrimonio, mantiene todavía notoriamente la idea de la nación unitaria, como veremos en el siguiente subtítulo.

PATRIMONIALIZACIÓN Y DINÁMICA FESTIVA

Como mostramos en el primer subtítulo, los procesos celebratorios en los Andes, aquellos que generaban un complejo articulado de actividades, luego de 1532 fueron transformados, desarticulados, simplificados y *demoni-*

zados⁵¹. A partir de este proceso, como parte de la dominación colonial, se los combatió con el denominativo de idolatrías y con este nombre, incrustado en las conciencias de gran parte de la población, aquellas prácticas fundamentales para la reproducción de la vida transitaron los tres siglos del régimen colonial.

El paso del régimen colonial al republicano no trajo muchos cambios en estos aspectos, que más bien acentuaron sus precarias condiciones, su marginalidad y la desarticulación y, en muchos de los casos, sirvieron para aislarlos en las instancias más reducidas de convivencia: la comunidad pequeña o el ayllu menor, compuesto casi siempre por veinte o treinta familias. En estos espacios reducidos y alejados de los centros urbanos⁵² continuaron aquellas actividades celebratorias transformadas casi siempre en Fiestas Patronales.

Este tipo de festividad se convirtió en estrategia de doble dirección. Utilizada por los conquistadores para convertir a las poblaciones de herejes en cristianos, también sirvió a los indios al utilizar esta dinámica incorporando, con su lógica y su racionalidad, muchas de sus prácticas celebratorias y de reproducción social. En la mirada eurocéntrica colonial, actualmente, estos procesos son calificados como sincréticos o híbridos; sin embargo desde fines del siglo XIX se las nombró como folklore, silenciando la cualidad demonizadora de idolatría, pero manteniendo su componente discriminador con relación a la cultura. Así se inició una discriminación dentro de la nueva idea de Nación que asumía el eurocentrismo como modelo y discriminaba aquellos procesos celebratorios diferenciados entre aquellos que correspondían al pueblo y aquellos que eran de las élites. Como se vio en líneas anteriores, se empezó a diferenciar la música clásica o música culta de la música folklórica; lo mismo pasó con la danza clásica y la danza folklórica. Para el caso de Bolivia, en un nivel de inferioridad mayor al del folklore se había ubicado a la música y danzas indígenas o autóctonas.

Sin embargo, la vida en aquellas comunidades del altiplano central boliviano encontró una manera tranquila de fluir, dentro del espacio festivo que le proporcionaba la Fiesta Patronal, y mientras la mirada colonial discriminaba, racializaba y calificaba de distintos modos este tipo de fiestas, la lógica y la racionalidad locales tomaron estos momentos como su propio espacio. Los sistemas de cargo y de autoridad, en algunos lugares, eran y todavía son parte

⁵¹ Esta idea ya fue formulada en Romero (2012a).

⁵² Con el transcurso del tiempo y con la movilidad social, estas prácticas viajaron también a las ciudades. Un ejemplo icónico de este proceso es la fiesta de la Virgen de la Candelaria, desplazada a la temporalidad móvil del carnaval y desarrollada mediante prácticas rituales en la fiesta denominada Anata (fiesta de la primera cosecha), que en el año 2001 fue declarada Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

de esta dinámica; los intercambios recíprocos de bienes y servicios consolidaban las redes y estructuras comunitarias y, al mismo tiempo, en la misma lógica, la reciprocidad con los seres sobrenaturales y la naturaleza consolidaban, y todavía lo hacen, en algunos lugares, la producción y reproducción de la vida.

Así se fue consolidando una dinámica festiva⁵³ contenedora de diversas prácticas, en las que lo político, lo social, lo económico y lo espiritual encontraban una manera particular de fluir. Cada una de ellas encontró la forma de acomodarse en la complejidad de la dinámica festiva y hacerse parte y todas ellas eran y son parte de la vida de la comunidad, que en ese momento celebratorio encontraba la posibilidad de renovarse como las nuevas autoridades, los nuevos pasantes, las nuevas papas y también las nuevas melodías recibidas del *Sereno* y el baile de los jóvenes con las nuevas parejas que se incorporaban a la vida adulta.

Mientras la lógica patrimonial moderna/colonial, en las esferas de poder y junto con los criterios de los expertos, privilegiaba los espacios monumentales, como arquitectura, monumento o historia, la lógica festiva de los Andes acogía por igual a propios y extraños, autoridades y comunarios, hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales, invitando al éxtasis, y marcaba el tiempo de la reproducción de la vida.

El acontecer relacionado con la dinámica festiva y el monumento, durante el siglo XX, mostraba distintos itinerarios, pistas y referencias que sirven para comprender la distinción de las lógicas que hacen a cada uno. La lógica que transita el itinerario del monumento privilegia el espacio y lo diferencia como huella de superación de la naturaleza. Se apropia de una porción del paisaje y lo interviene, lo modifica; es una lógica que se esfuerza por alejarse de la superficie natural de la tierra e intenta ascender lo más posible. Destaca la fuerza física y el valor del hombre, que son exaltados con el logro de aquella transformación de la naturaleza en espacio construido y la razón patriarcal moderna/colonial la premia como patrimonio.

El itinerario de lo festivo es distinto: se aleja de la razón moderna/colonial y se esfuerza por quedarse en la tierra, en el paisaje, en la naturaleza, sin transformarla y haciéndose parte de ella. No privilegia el espacio y más

⁵³ En un trabajo anterior he aclarado que: “La fiesta en sí es una denominación que implica una delimitación corta, temporalmente hablando y limitada a un espacio físico restringido, en el que se manifiestan [ciertas] prácticas festivas que aparecen como más evidentes. La dinámica festiva, a diferencia de la fiesta, implica un espacio que articula seres humanos, sus creencias, sus sensibilidades y sus prácticas, más allá del momento específico de la fiesta y en el marco de las contradicciones que hacen a la vida en general de las comunidades humanas. Todo esto desplegado en una temporalidad que rebasa el tiempo propio de lo festivo y ocupando un espacio físico que invade los espacios que no son necesariamente escenarios de lo festivo” (Romero, 2012a, p. 138).

bien articula el tiempo y se mueve horizontalmente, con la comida y la bebida que tiene que llegar a todos por igual, con la danza, el canto y el baile que se desplaza libre como el viento sin ninguna restricción. La dinámica festiva es un alimento para la vida, que es devorado por el éxtasis festivo; por eso cuando ha transcurrido el tiempo y se han agotado los últimos platos de comida, los últimos tragos de alcohol, las últimas melodías, los últimos suspiros y no queda nada de lo festivo, queda la vida renovada y un nuevo ciclo naciente para ser vivido.

Lo festivo, como hecho, se diluye en la materialidad⁵⁴ de las personas, en aquellos hombres y aquellas mujeres sensibles y creyentes que recuperan su horizonte y fortalecen su proyecto en los momentos importantes de cada ciclo. Así la reproducción de la vida también es la reproducción de su propio proyecto, que se convierte en insurgente por la acumulación histórico-política de sus actores y por la negación violenta de su horizonte y su proyecto. Por todo esto, lo festivo se convierte en un espacio importante de irreverencia contra la dominación colonial que se revela ante la política moderna/colonial desde lo festivo.

Pero la lógica de lo patrimonial llega también a aquellos espacios de ritualización festiva y se inicia un proceso de neutralización de aquella insurgencia, el carnaval de Oruro es un ejemplo paradigmático para entender este proceso⁵⁵. Se intenta objetualizar el proceso, iconizarlo, y al mismo tiempo que se lo va convirtiendo en comercializable, se lo subsume como legitimador del poder vertical centralizado. Este es el mismo poder que deslegitima los consensos logrados desde las bases y que más bien instaaura el clientelismo en ellos y los coopta. Así, desde mediados de los años setenta, ese poder monopoliza la organización del espectáculo de lo festivo y lo escinde de los otros componentes del proceso celebratorio.

La dinámica festiva, que funcionaba en un equilibrio entre lo público en la calle y lo privado entre la comunidad participante –que en el caso de los conjuntos de la Fiesta de la Candelaria en Oruro fue organizada por agrupaciones gremiales y se mantuvo con esta estructura hasta entrada la segunda mitad del siglo XX–, empezó a ser desequilibrada y cada vez fue tomando mayor importancia lo público como espectáculo. Esta parte de lo festivo, que consistía en un viaje hacia las *wak'as*, posteriormente fue entendida como una romería hacia el templo de la Virgen del Socavón y actualmente se la refiere como “Entrada de Carnaval”, es un ejemplo fundamental de este desequilibrio. Y como tal en el año 2001, luego de varios años de gestión por parte

⁵⁴ Por eso se llaman tangibles.

⁵⁵ Este tema puede ser ampliado en Romero (2009, 2012a y 2012b).

de funcionarios locales y nacionales, la nombraron Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

En apariencia este proceso puede ser pensado como positivo, por el reconocimiento de una institución internacional como la UNESCO, y fue este el sentido con el que se recibió este título por parte de la población de la ciudad, sobre todo por aquellos que centran su actividad en los servicios informales, de los que la actividad turística (no monopolizada) se beneficia. El principal argumento expresado fue el incremento del turismo para la ciudad, el segundo fue la importancia del respaldo de aquella organización internacional a los procesos de usurpación de patrimonio por los países vecinos. Más allá de estos argumentos, lo que realmente se logró con el proceso de patrimonialización de lo festivo en Oruro fue la acentuación de aquella iconización, objetualización y comercialización que se inició a mediados de la década del setenta, generada por la Asociación de Conjuntos del Folklore de Oruro (ACFO) y, en aquel tiempo, la Honorable Alcaldía Municipal. Actualmente, si bien la carga turística se ha incrementado, el monopolio en la administración de los servicios y del “espectáculo” no permite que comerciantes y artesanos orureños se beneficien de aquel incremento.

Por otra parte, las posibilidades insurgentes de la fiesta han sido desplazadas hacia otros momentos de la dinámica festiva y aquellas prácticas presentes en la dinámica festiva antes de estas transformaciones, como el cuidado, el amparo y el servicio para la reproducción de la vida, y aquel elemento redistribuidor y reproductor descentralizador del poder, que des-localiza lo icónico y redistribuye la acumulación, han sido desplazados por el espectáculo.

La patrimonialización, además de diseccionar la dinámica festiva, ha actuado como un activador de acciones eminentemente turísticas y comerciales, como mencionan Villaseñor y Zolla, “donde los referentes activados y los significados conferidos desde los centros emisores de turismo corresponden y satisfacen a la imagen externa (a menudo estereotipada) que se tiene de la identidad de los protagonistas” (2012, p. 87). Además, aquel *objeto turístico*, que en su inicio *produjo* la ACFO convirtiéndolo en su propietario, actualmente se encuentra en disputa con el Estado Plurinacional, que en varias ocasiones, en circunstancia de esta disputa, expresó que ahora aquella manifestación ya no era ni de orureños ni de bolivianos, sino de la humanidad. Lo que ha sucedido entonces ha sido “un cambio en el sentido de propiedad de las prácticas culturales, lo que potencialmente atenta contra los derechos culturales de los grupos sociales” (p. 87) al tiempo que se ha generado una disputa por la propiedad a cargo de personas ajenas y externas a los protagonistas (intrusos y especuladores) de las propias prácticas y procesos celebratorios.

Esta es solo una mención de algunos de los elementos notorios que han cobrado importancia luego de la intervención de la UNESCO, en lo que hasta ahora se conoce como Carnaval de Oruro. Seguramente todo este proceso, posterior a aquella nominación, no depende de aquel organismo internacional, pero sí es parte de la lógica con la que se administran los espacios de poder locales, nacionales e internacionales, de los que la UNESCO es también parte, y es también esta lógica la que alimenta nuestras representaciones patriarcales y falocéntricas, con las que reproducimos la noción de desarrollo, crecimiento y progreso, que son las que encubre la explotación de muchos para la acumulación de unos pocos.

CONCLUSIONES

A tiempo de mencionar que esta es una reflexión que continúa el debate sobre la noción de “patrimonio” y tomando en cuenta que existe una abundante discusión sobre el tema, nuestra intención es poner en consideración algunas ideas conscientes de la complejidad y las implicaciones de lo que involucra esta noción. Al mismo tiempo esperamos que estas puedan ser motivadoras de futuras reflexiones.

Junto con esto quisiéramos aclarar que nuestra intención no es la descalificación por la descalificación. Como dijimos, se trata de una problematización y como tal hemos tocado algunos puntos problemáticos que hacen a la constitución y a la aplicación de la noción de patrimonio. En esta misma línea me parece importante destacar, aunque no es el tema de esta reflexión, que en ciertos casos (los menos) los procesos de patrimonialización han servido para movilizar algunas comunidades y fortalecerlas, pero esto ha sido así, porque en estos procesos se ha superado el sustrato colonial, se ha renunciado a las prácticas patriarcales y los comportamientos falocéntricos.

Sin embargo, para lo que sirve esta reflexión es para conectar un proceso que, por las particularidades de las nociones de “folklore”, “tradición”, aparecía desconectado. Por ello me parece útil la idea de encadenamiento para volver a juntar, desde el sentido colonial dominador de la conquista, la noción de idolatría con la de folklore y con las sucesivas nociones que se han ocupado de nombrar aquellas prácticas y procesos celebratorios. Esto, al mismo tiempo que no puede ser negado, debería tomarse en cuenta en aquellos espacios en los que las nociones de folklore y de “cultura popular” siguen siendo utilizadas sin desarrollar ninguna problematización.

En la misma lógica historizadora nos parece fundamental la problematización de la noción de patrimonio y de su consecuencia la patrimonializa-

ción. Una última puntualización tiene que ver con la noción de Patrimonio Intangible o Patrimonio Inmaterial, la misma que ha sido producida sin problematizar las nociones sobre las cuales se apoya y desde las cuales se nombran ciertas celebraciones en las cuales, a pesar de sus propios cambios y transformaciones, todavía se reproducen prácticas y procesos celebratorios de origen ancestral.

Desde esta noción aparentemente nueva y novedosa se continúa con la visión esencialista de la cultura y por ende del patrimonio y se ha consolidado la apropiación, desde la idea de espectáculo, de los derechos y los recursos producidos por aquellos procesos celebratorios. De esta forma una vez más se ha marginado, aislado y vetado a los propios protagonistas, y se ha desarrollado la apropiación de su producción, como sucedió en el tiempo de la Extirpación de Idolatrías.

Epílogo

PASOS HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LO FESTIVO¹

En un trabajo anterior (Romero, 2012a), en el proceso de orientar un itinerario posible, y conscientes de que este no podía ser el único, habíamos sugerido tres modos de colonialidad de lo festivo: la *demonización*, la *mercantilización* y la *patrimonialización*. En el presente trabajo estos modos, junto a la *folklorización*, han sido definidos de manera específica como dispositivos para la colonialidad. En la misma línea de aquel trabajo, tomando en cuenta la dinámica festiva en Oruro, aquí se intenta reflexionar sobre el proceso de colonialidad y, además de ampliar aquel argumento, se intenta trascender un poco más allá de la enunciación sugiriendo, a manera de hipótesis, algunas pistas para la descolonización de lo festivo.

A partir de visualizar la demonización de lo festivo fuimos detectando la *enajenación* como un proceso de mayor especificidad. Esto sirvió para comprender con mejor detalle la transformación de las representaciones en los Andes. Por ello postulamos que, a partir de aquella enajenación, poco a poco, se fueron imponiendo nuevas representaciones desde la idea de idolatría. Esta imposición, mientras iba transformando el sentido de los procesos y prácticas celebratorias y las agrupaba en la idea de idolatría, convertía aquellas representaciones en dispositivos para la dominación colonial.

También estamos planteando, a manera de hipótesis, la posibilidad de re-versión de aquel proceso a partir de un dispositivo descolonizador, que llamamos des-enajenación, necesario para orientar un movimiento que recupere aquel Horizonte de Sentido reproductor de la racionalidad de la vida²,

¹ Una versión anterior de este artículo fue publicada con el mismo título en la revista *Tabula Rasa*, núm. 22.

² Este tema es desarrollado por Juan José Bautista (2012). A partir de la propuesta filosófica de Hinkelammert, plantea diferenciar a la racionalidad instrumental, llevada al extremo como racionalidad de la muerte de la racionalidad de los pueblos de "Amerindia" como la racionalidad de la vida.

presente todavía en el espacio celebratorio en torno a la Serranía Sagrada de los Urus.

En el segundo subtítulo, junto con la comprensión de la *mercantilización de lo festivo*, mostramos la enajenación de la reciprocidad para la vida. Esta práctica, que siempre ha estado contenida en las celebraciones rituales en los Andes, ha sido reproducida con su propia lógica en el espacio festivo de Oruro³ y, al mismo tiempo que era enajenada por la mercantilización de lo festivo, fue reemplazada, en los últimos años, por el turismo/mercancía como fiesta-espectáculo.

La identificación que hacemos de esta secuencia nos ha permitido aclarar la constitución del proceso de objetualización y mostrar algunas de sus etapas previas a la mercantilización de lo festivo. Pero además ha sido posible identificar su consecuencia depredadora por la invasión del sentido comercial, por una parte, desde la lógica de la fiesta como espectáculo turístico y, por otra, por la enajenación que produce del sentido festivo y de la racionalidad de la vida, como *redistribución de los afectos*.

Junto con lo anterior mostramos que, con la transformación de las representaciones y su consecuente enajenación, se produce el vaciamiento epistémico en la forma de vida de los pueblos andinos, desencadenado en la infravaloración de sus prácticas y su posterior abandono. Remarcamos que este proceso, constituido por la racionalidad instrumental, preparó muy bien el terreno para la imposición de otras nociones de valor orientadas desde y hacia el mercado de consumo capitalista, y contenidas en un patrón colonial de poder moderno eurocéntrico.

En esta parte remarcamos la generalización de la economía monetaria, el consumo individual y la acumulación de capital, por encima de la reciprocidad y redistribución y también la fragmentación del espacio entre actores y espectadores. Finalmente postulamos, a manera de hipótesis y como posibilidad liberadora, la recuperación de los afectos y de los ciclos de reciprocidad y con estos la posibilidad de producir la des-mercantilización del disfrute y la descolonización de lo festivo.

³ Es importante mencionar que Oruro es una pequeña ciudad minera en Bolivia, localizada en el centro del altiplano andino a 3.706 msnm. Se inicia como asiento minero en 1557 y como la Real Villa de San Felipe de Austria en 1606. En la década de los setenta, en el siglo XX, la población no pasaba de los 150.000 habitantes, actualmente estos no rebasan los 270.000.

DE LA DEMONIZACIÓN A LA INSURGENCIA

El proceso colonial ha producido un saqueo sistemático de las representaciones con las cuales los habitantes de Abya-Yala/América⁴ producían y reproducían la vida en las diferentes regiones. Estas acciones se ocuparon, entre otras cosas, de negar y enajenar cualquier actividad que fuera en contra del establecimiento del proceso de dominación colonial. A partir de la enajenación se impuso por la fuerza la nueva nomenclatura con la que se iniciaría el vaciamiento epistémico y con esto la transformación de las representaciones de aquel mundo que era parte, además, de un horizonte de sentido distinto al del conquistador.

Fueron casi tres siglos en los que se enajenaron los procesos celebratorios, se transformaron sus nombres y se modificaron sus representaciones. Todo esto fue desplegado para la producción de una nueva idea de verdad⁵ que sería impuesta a la población de aquellas tierras, las mismas que fueron apropiadas por los conquistadores. Una de las nociones fundamentales en aquella idea de verdad impuesta se desprendió de la política de Extirpación de Idolatrías. La denominación idolatría⁶ sirvió para referirse a la generalidad de prácticas relacionadas con la cosmovisión de los pueblos andinos. En la crónica de Guamán Poma de Ayala (1980)⁷ ya se encuentra esta noción en referencia a la forma de ritualidad con la que las poblaciones de aquel tiempo reproducían la vida en reciprocidad con la naturaleza y lo sobrenatural. Para referirse a este tipo de prácticas el cronista alude a “ceremonias idólatras” (p. 168) y luego describe la manera integral y compleja de los procesos festivos desarrollados como acontecimiento fundamental para la reproducción de la vida.

En la crónica aquellos procesos celebratorios están descritos en un intento de relacionar el tiempo de los conquistadores y el tiempo de los inkas. La periodización descrita es mensual e inicia en el mes de enero, como el tiempo de *Cápac Raymi Caimi Killa* y así relaciona cada mes con el denominativo de un acontecimiento importante. Por las características climáticas, la mayor producción de alimentos se iniciaba en marzo y con mayor abundancia en abril, mientras que en enero y febrero se daba la mayor escasez. Para tener

⁴ *Abya-Yala/América* representa un lugar en disputa que cuestiona la geografía de la razón fundada en el conflicto entre la insurgencia de los pueblos, en su intento por cambiar el sentido de la historia, y la modernidad eurocéntrica occidental, todavía dominante y dominadora.

⁵ Esta reflexión se relaciona con la creación de una nueva idea de verdad a partir del momento de la conquista y ha sido trabajada y expuesta de distintas formas, entre otros, por Dussel (1980, 2000, 2003, 2007, 2008); Grosfoguel (2006); Mignolo (2003, 2007); Walsh (2002, 2003); Bautista (2007, 2012, 2014).

⁶ En la Cuarta Parte se ha desarrollado la noción de idolatría como el sustrato colonial del patrimonio.

⁷ Es importante tomar en cuenta que Felipe Huamán Poma fue asistente de Pablo José de Arriaga durante el proceso de Extirpación de Idolatrías en los Andes.

una idea de cómo se describe una celebración festiva, hacemos referencia al Inca Raymi Quilla.

Abril. Inca Raymi Quilla, en este mes ofrecían unos carneros pintados a las dichas uacas ídolos dioses comunes que había en todo el reino y con ello tenían muchas ceremonias y el dichos Inga tenía muy grande fiesta; convidaba a los grandes señores y principales, y a los demás mandones y a los indios pobres y comían y cantaban y danzaban en la plaza pública en esta fiesta cantaba el cantar de los carneros –puca llama– y cantar de los ríos, aquel sonido que hacen estos son natural, propio cantar del Inga, como el carnero canta y dice –yn– muy gran rato con compás y con ello mucho convite y banquete y mucho vino yamur aca. Este mes está la comida madura y así comen y beben y se hartan la gente del reino a costa de Inga. Y este mes las aves del cielo y los ratones tienen que comer -todo el mes juegan los señores principales al juego de riui choca [tejo] al uayro de ynaca pichica, de hilancula, y de Challacochima, juegan otros juegos y regocijos tiene todo el reino en este mes de abril yncaraymi y se horadan las orejas en este mes todos los hauayncas como Cápac Inga, uaccha Ingas, con ello tienen gran fiesta entre ellos, y se convidan unos con otros así como rico como pobre. (Poma de Ayala, 1980, p. 171)

Aunque al principio se introduce la noción de ídolo, la descripción hace énfasis en el ofrecimiento, en este caso, de carneros (llamas) pintados para beneficio de las *wak'as*⁸ y realizado en lugares rituales junto a ceremonias y fiestas. Continúa expresando que se convidaba comida y bebida, en general, a los señores y a los pobres; incluso menciona que las aves y los ratones son invitados a comer y junto con esto se refiere a juegos y regocijos.

Toda esta dinámica se desarrolla como parte de la gran fiesta en la que una de las acciones más importantes es invitar y lo que se invita, la comida y la bebida, se transforma en un elemento posibilitador de lo festivo. Por eso aquel ofrecimiento de carneros que menciona el cronista, que en realidad son llamas, no es otra cosa que el alimento periódico que se ofrece a las divinidades, quienes las reciben como muestra de las relaciones de reciprocidad con los humanos y con la naturaleza.

Entonces, toda la dinámica que desplegaba sus propias formas de relacionamiento, en una primera dimensión, en el ritual con las divinidades; en una segunda dimensión, en lo productivo con el medioambiente y la naturaleza, y en una tercera dimensión, entre seres humanos a nivel familiar y comunitario como momento político, se movía en la búsqueda de ciertos equilibrios para la vida. Las prácticas rituales y las otras, tenían que ver con el

⁸ Nombre genérico que reciben los lugares sagrados en los Andes bolivianos.

flujo de la energía vital, a través del alimento para el cuerpo, como la comida, y para el espíritu, como la música y la danza.

Se trataba de una dinámica compleja difícil de comprender, y menos en un contexto de dominación colonial. En esta circunstancia fue cuando surgieron, hasta imponerse, aquellas prácticas demonizadoras como la Extirpación de Idolatrías, motivo de una especie de manual, escrito por Pablo José de Arriaga ([1621] 1919), quien describe en detalle sus contenidos, desarrollados en tres partes:

La primera. Qué Ídolos, y Huacas tienen los Indios, qué sacrificios, y fiestas las hazen, qué ministros y sacerdotes, abusos, y supersticiones tienen de su gentilidad e Idolatría el día de oy. La segunda las causas de no averse desarraigado entre los Indios, pues son Christianos, y hijos, y aun nietos de Padres Christianos, y los remedios para extirpar las raíces deste mal. La tercera la práctica muy en particular, de cómo se a de hazer la visita para la Extirpación de estas Idolatrías.

Sin embargo, esta idea de extirpación tiene su propio origen. Duviols (2003) en su obra “Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII” hace una referencia a los orígenes de la idea mencionada:

“Extirpar” es “arrancar, “desarraigar” y consiguientemente “suprimir”. Este verbo se aplica, y se aplicaba, en particular a las malas yerbas, con las que eran comparadas las religiones paganas -andinas en nuestro caso-, junto con los comportamientos, rituales, dogmas y representaciones que les correspondían, y que la Iglesia quería desarraigar para poder sembrar y plantar luego en tierra despejada [...] Según la teología cristiana, el ídolo (‘imagen’ en griego) es el producto de una creación, de una fabricación; y el acto de idolatría consiste en adorar ídolos, esto es dar a las criaturas de Dios el culto que solamente es debido a Dios mismo. El culto de las divinidades concebidas y el de los objetos fabricados por el hombre son idolátricos. *Idolatría* se usa a menudo como equivalente, aunque no sinónimo, de *politeísmo*, *paganismo* o *gentilismo*, porque estas palabras designan actitudes religiosas que implican la idolatría (2003, p. 22)

La referencia que se hace a extirpar como desarraigar o suprimir, junto a la idea de malas yerbas, pone en evidencia la necesidad colonial de reemplazar las representaciones locales relacionadas con su mundo espiritual. Aquellas, que estaban integradas con lo político, lo productivo y lo social, fueron reemplazadas por otras impuestas por la Iglesia Católica. Por esto era importante tener la tierra despejada, para que la acción de suprimir se pudiera realizar con éxito, hasta el punto de enajenar tales representaciones y lograr que los mismos indios se refirieran a sus propias prácticas como idola-

tría, como en el caso de Poma de Ayala. Por otra parte es importante aclarar el origen europeo de estas prácticas, utilizadas ya en la cristianización de cultos griegos y romanos en Europa, puesto en evidencia cuando se menciona el origen griego del término idolatría.

Como ya se vio, este primer momento de colonialidad, como demonización de lo festivo, enajenó y reemplazó todo un sistema de representaciones que hacían a la reproducción de la vida de aquellos pueblos y su nomenclatura fue reemplazada de manera forzada por la noción de idolatría a lo largo de tres siglos. Al mismo tiempo esta noción contenía una connotación de pecado y se relacionaba con el mundo infernal, maligno, de difícil asimilación, por su lógica dicotómica y antagonica, según la cosmovisión de los pueblos andinos. Es verdad que muchos de los rasgos y las prácticas locales se camuflaron, pero también es verdad que, con el transcurrir de los siglos, gran parte de las representaciones se fueron asimilando a las de los conquistadores.

Actualmente podemos decir que entre el *Taki Onqoy* del siglo XVI⁹, las sublevaciones indígenas de los siglos XVII, XVIII y XIX y la insurgencia festiva de fines del siglo XX y principios del XXI¹⁰, muchas de aquellas representaciones y prácticas han desaparecido o se han transformado, producto de dicha enajenación provocada por aquel proceso. Por esta razón las referencias de lo festivo, que actualmente están en las representaciones de gran parte de la población de las ciudades en Bolivia, tienen que ver con el folklore, con el turismo, con la identidad o con la cultura popular y en ningún caso con la insurgencia y la liberación. Esto es justamente porque aquel proceso de enajenación, provocado por la *colonialidad como demonización festiva*, ha sido desarrollado con el mayor de los éxitos.

Pero, una vez clarificado este proceso, una vez identificado aquel dispositivo de *colonialidad* como demonización de lo festivo, fundado inicialmente en la enajenación, es importante iniciar un movimiento que lo tensione y vaya produciendo la des-enajenación y se pueda recuperar el sentido liberador de lo festivo y des-fetichizarlo del folklore, del turismo de la identidad y de la cultura popular.

⁹ El *Taki Onqoy* traducido al español como “enfermedad del baile” y hace referencia a un proceso de insurgencia ritual-festiva que tuvo un despliegue en la región de Guamanga en el alto Perú en el siglo XVI. Según las últimas hipótesis, estos procesos insurgentes también se manifestaron entre los Soras asentados a los pies de la Serranía Sagrada de los Urus, donde actualmente se asienta la ciudad de Oruro. Este es un tema que cuenta con una abundante bibliografía. Según De la torre (2004), Luis Millones fue el primero en sacar a la luz las primeras informaciones archivísticas en el año 1963. Ver también Millones (2007).

¹⁰ En otros trabajos se ha mencionado el proceso de insurgencia festiva, presente en el espacio festivo de Oruro desde fines del siglo XX y principios del XXI, a partir del conflicto entre la entrada del carnaval y la aparición, desde el año 1992, de la Anata, como Insurgencia Festiva Descolonizadora (Romero, 2009, 2012b, 2015).

Para esto un primer paso es poner en evidencia que el sustrato y el fundamento de esta nomenclatura, que *folkloriza*, *mercantiliza* y, sobre todo, *objetualiza* han sido argumentados por la ciencia a partir del *ego cogito*, aunque previamente ella haya sido impuesta por el *ego conquiro*¹¹ en el proceso colonial. Pero no solo eso, también hay que tomar en cuenta que aquella nomenclatura ha sido la que ha inundado nuestras representaciones de lo festivo desde que se instaló la noción de idolatría. Además debemos darnos cuenta de que, cada vez que se nombran aquellas prácticas como folklore, turismo, identidad o cultura, seguimos demonizando y perdiendo el sentido liberador de nuestras prácticas festivas insurgentes.

Al tener conciencia de que cada uno de nosotros está reproduciendo la práctica extirpadora, como enajenación, fundada en el siglo XVI como idolatría por el régimen colonial y restituida como folklore, turismo, identidad y cultura por el régimen republicano, debemos percatarnos de que es nuestra propia subjetividad interior la que está reproduciendo la colonialidad en nuestro mundo, es decir, a partir de nosotros mismos. Por ello pensamos que es necesario sensibilizarnos, para producir nuestra propia transformación autoconsciente, recuperar los sentidos insurgentes y celebratorios de la vida y, con estos, producir movimientos distintos hasta activar, en nuestras subjetividades, el dispositivo descolonizador de la des-enajenación como proceso que recupere los sentidos extraviados y ensucie y contamine aquella tierra despejada, que añoran la colonialidad y la Extirpación de Idolatrías.

Esto implica dar algunos pasos. Por una parte, trastocar la satanización, la discriminación y la racialización contenidas en la nomenclatura moderna occidental impuesta en los Andes desde 1532. Pero en este proceso lo fundamental no es utilizar la lógica del colonizador, que es lo que se ha hecho hasta ahora. No es posible des-satanizarse con el velo de una virtud beata disfrazada. No se puede superar la discriminación discriminando lo propio, a costa de transitar la racialización produciendo nuestro propio blanqueamiento, mediante la reproducción del racismo contra nosotros mismos, como si la salida fuera “dar vuelta a la tortilla”. La des-enajenación implica la profundización de la ética de la vida. Esto significa recuperar nuestros demonios, aquellos del mundo sobrenatural y también los del mundo de los humanos; *ser y estar*

¹¹ La idea de sujeto consciente racional se funda en la noción de *ego cogito* que encubre la perversidad desplegada varios siglos antes por el *ego conquiro*. Enrique Dussel aclara este proceso: “La expresión ontológica cartesiana (*ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *ego conquiro*, o aún más políticamente *ego domino* al Otro, al indio. El europeo, blanco, macho, poseedor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las ‘ciudades letradas’, hizo presente en la periferia colonial primero, pero posteriormente en el interior de la misma Europa la auto-comprensión de ser el ‘Señor’: *dominus* es el que manda en ‘la casa’ (*domus*). El mundo comenzó a ser el *hogar dominado* por el europeo que durará todavía tres siglos, hasta la revolución industrial a fines del siglo XVIII, para doblegar igualmente al Asia” (2008, p. 22).

con ellos y reconocernos como lo que somos: los discriminados y racializados de siempre, pero ya no en la sumisión ni bajo la dominación, sino, más bien, mediante el empoderamiento y la liberación.

Por otra parte, es fundamental comprender la evidente secuencia de coyunturas surgida con el *Taky Onqoy* y desplegada después en las sublevaciones indígenas de los siglos XVII, XVIII, XIX, y entender la insurgencia festiva de fines del siglo XX y principios del XXI en el espacio festivo de Oruro, tomando en cuenta su importancia, para re-direccionar el sentido hacia un Horizonte Histórico distinto, que ha estado presente en los Andes en todas aquellas coyunturas que, por la enajenación, en muchos casos no hemos podido ver. Junto con esto, es también importante apropiarnos del sentido liberador de estas coyunturas y, al mismo tiempo, alimentar con él los procesos y las prácticas actuales. Finalmente, por ejemplo para el caso de la ciudad de Oruro, hay que revertir la noción de fiesta como carnaval colonial encubridor, haciendo evidentes la dinámica festiva y sus múltiples movimientos, como insurgencia festiva descolonizadora.

DE LA MERCANTILIZACIÓN DEL ESPECTÁCULO A LA REDISTRIBUCIÓN DE LOS AFECTOS

Como se hizo en el título anterior, para ilustrar algunos pasos posibles que ayuden a transitar de la mercantilización del espectáculo hacia la *redistribución de los afectos*, nuestra reflexión se sitúa en el espacio festivo desplegado en la ciudad de Oruro, pero alimentado por las celebraciones rituales de las comunidades de los descendientes de Urus, Soras y Kasayas, en la Serranía Sagrada de los Urus. La dinámica festiva en Oruro, encubierta como “carnaval”¹², además de haber sido objeto de un proceso de demonización durante siglos, como ya se mostró, también ha sido sometida a dispositivos de mercantilización. En este subtítulo nos ocupamos de hacer evidente este proceso y al mismo tiempo planteamos algunas posibilidades de salida de este modo de colonialidad.

Las primeras referencias escritas acerca de la dinámica festiva en Oruro en el tiempo de la república datan del siglo XIX. El 11 de febrero de 1893, a propósito de los días de carnaval se decía: “esta tarde tienen costumbre la gente plebe y los mineros hacer su entrada organizando comparsas de baile de distintas clases, celebrando la festividad de la Virgen del Socavón” (Cajías,

¹² En el espacio festivo de Oruro, a pesar del despliegue de diferentes formas festivas, las que en su mayoría responden a un Horizonte de Sentido no-moderno, por la mentalidad colonial presente se denomina a todo este proceso complejo como carnaval.

2011, p. 15). Ya para inicios del siglo XX, en el periódico “La Evolución” del 23 de febrero de 1901, se menciona: “en las fiestas de Carnaval el pueblo obrero se ha divertido a su satisfacción y como de costumbre, con los tradicionales danzantes y las estupendas *ch’allas*” (Cajías, 2011).

Estas referencias, que aluden a la población subalterna como gente plebe, mineros, pueblo obrero, entre otros epítetos, son algunos denominativos para aquella población que, según la fuente, celebraba el carnaval. Se trataba de personas que, teniendo origen indígena, se habían asentado en la ciudad y habían transformado sus actividades productivas en relación con el potencial económico de la ciudad. Sin embargo, aquella población, que no era o no quería ser considerada subalterna, tenía sus propias actividades, que emulaban las desarrolladas en Europa, como referentes de la época. Entonces, la dinámica festiva desplegada años más tarde haría visible sus propias contradicciones. Para el año 1918 se cuenta que:

El domingo de Carnaval la entrada era encabezada por las principales autoridades. Detrás venían las comparsas integradas por jóvenes damitas de distinguidas familias. Lucían elegantes disfraces. Las comparsas de “bailes populares”, conforme al Art. 13 de la Ordenanza Municipal, estaban prohibidas de ingresar a la Plaza “10 de febrero” bajo amenaza de pagar fuerte multa. Los “diablos” que eran pobres realmente en esos días, no eran tomados en cuenta en la fiesta del dios Momo. Pertenecían a los conjuntos danzantes como los “incas”, que bailaban en una festividad de carácter religioso, para la Virgen de la Candelaria. (Fajardo, 1989, pp. 19-20)

Este ambiente contradictorio, discriminador y racista, en su propia dinámica fue generando ciertas transformaciones y cada vez mayor expectativa en la población local de la ciudad. Posteriormente, con la invasión a los espacios festivos-rituales de los indios por alguna población citadina, en el año 1944¹³, se produjo un acontecimiento que inició un proceso de transformación. Pero

¹³ En 1944, año en el que se vivía la consecuencia fundadora de la Guerra del Chaco para la idea de Nación en Bolivia, bajo la presidencia de Gualberto Villarroel, se convocó a un festival nacional de danzas indígenas en el estadio Hernando Siles de la ciudad de La Paz (Cazorla, 2012). Al mencionado festival se había invitado a la diablada de los mañazos para que participara junto con la gran variedad de danzas indígenas de Bolivia, lo que causó gran expectativa en la población, hasta llenar por completo el estadio, quedándose mucha gente sin poder ver el espectáculo. Esto motivo que se repitiera la demostración de la Diablada por varios días. En aquel tiempo, algunos jóvenes, ajenos al gremio de los mañazos, ya eran parte de la danza y las contradicciones entre horizontes de sentido de mañazos y jóvenes ciudadanos se hicieron evidentes. Para los primeros aquel acontecimiento significaba seguir siendo mañazo y reproducir la danza como parte de una celebración ritual, así fuera extemporánea; mientras para los segundos surgía la posibilidad de ganar dinero con el espectáculo. Este hecho motivó a los jóvenes a tomar las riendas del conjunto de diablos y el rechazo y expulsión de estos, por parte de los mañazos, generó la fundación de dos nuevas diabladas. La motivación ya no era la celebración ritual; en este caso se trataba de una nueva motivación: la ganancia de dinero, así el interés mercantil marcó un momento de transición importante en la dinámica festiva de Oruro.

fue recién durante las últimas tres décadas del siglo XX cuando se suscitó el proceso acelerado de des-indianización de lo festivo. Se trataba de una especie de blanqueamiento de aquella fiesta de indios, como parte de los procesos de nacionalización¹⁴ y estrategia de homogenización de lo diferente.

Aquel blanqueamiento, a manera de limpieza, había generado las condiciones iniciales de introducción al mercado, todavía marginal, del producto Carnaval de Oruro. Fue en los últimos años de la década del setenta cuando, en pequeña escala, se consolidó la colonialidad como mercantilización de lo festivo, que se aceleraría progresivamente hasta terminar el siglo XX y en la primera década del siglo XXI.

Aquellas celebraciones rituales, todavía presentes en la dinámica festiva de Oruro, de ser prácticas discriminadas, racializadas y rechazadas por una caricatura de aristocracia urbana, fueron maquilladas e incorporadas en una idea colonial de carnaval¹⁵. Esta sirvió para convertir una marginal fiesta de indios en el hecho festivo más comercializado del país, y así se produjo una transformación acelerada, en la que la complejidad de lo festivo fue objeto de disección, fragmentación, selección y elitización. Actualmente, el resultado final de este proceso se lo nombra con el adjetivo universalizado de paquete turístico.

Por otra parte, esta misma dinámica y sus transformaciones acompañaron, a su modo, los procesos políticos y la movilidad social en el país¹⁶. Entonces aquella pequeña fiesta patronal –curiosamente adosada a las fechas movibles del carnaval en Oruro y contaminada con prácticas ancestrales– contenía un sentido insurgente. En la lógica de la celebración de la primera cosecha, la *Anata* reproducía un sentido festivo orientado por la racionalidad de la vida y era protagonizada exclusivamente por personas pertenecientes a los gremios de la ciudad, denominadas la plebe. Este espacio poco a poco fue siendo invadido por algunos jóvenes aventureros pertenecientes a familias consideradas de clase alta, con prácticas afines al modo de vida aristocrático de las grandes ciudades.

¹⁴ La invención de la Nación (Anderson, 1993) en Bolivia es un tema no resuelto y todavía en conflicto. Sin embargo, en el siglo XX se dieron escasos y precarios intentos, guiados por los administradores del Estado, por tomar aquellas prácticas denominadas folklore y asumirlas como símbolos nacionales. Uno de los referentes más importantes en estos procesos fue lo que actualmente y desde algunas décadas atrás se conoce como Carnaval de Oruro.

¹⁵ Nos referimos al carnaval como una idea muy particular: aquella construida como representación por las élites de aquella época en Oruro, que reproducía, a su modo, una construcción procedente de otra idea de carnaval construida en Europa en el proceso de imposición del cristianismo.

¹⁶ El acontecimiento político fundante para Bolivia, la Guerra del Chaco, y su posterior desenlace en la Revolución Nacional de 1952, tuvo su acompañamiento en el proceso de transformación de las diabladas. Luego, la implantación del Plan Cóndor y la posterior consolidación del modelo neoliberal repercutió en los conflictos de la Morenada Central a fines de los noventa (ver Romero, 2012) y en la creación y difusión de nuevas danzas, sobre todo Caporales y Tinkus, en Bolivia y en los países vecinos (Romero, 2009).

Como se puso en evidencia con la relocalización de algunos círculos sociales y la organización de dos nuevas diabladas, el año 1944 marcó un hito en la dinámica festiva de Oruro. Se trataba de un tiempo post-Guerra del Chaco y pre-Revolución Nacional¹⁷ que, como acontecimiento político, produjo ciertas transformaciones importantes en Bolivia y en la mentalidad de sus habitantes.

Las transformaciones conectadas con aquel acontecimiento fundacional para la Nación boliviana, la Guerra del Chaco, cobrarían mayor relevancia en los años setenta. En esta década, de forma irreverente frente a las prácticas rituales andinas y la estructura patriarcal moderna/colonial, con la presencia masiva de la mujer en la denominada por aquellos años Morenada Central Oruro¹⁸ se impuso la presencia femenina. Esta participación activa en la danza, en pocos años transformó el canon estético dominante y los sentidos de lo festivo, presentes hasta aquel momento en Bolivia y en los países vecinos. Fue un momento liberal, presente con toda su carga ideológica en la dinámica festiva de Oruro

Al terminar los años setenta, la dinámica festiva se había complejizado aún más y nuevas danzas inyectaron otros sentidos. Ya no eran solamente los indios urbanos, reprimidos, racializados y discriminados los que persistían de manera tozuda en reproducir sus prácticas en unos pocos y reducidos conjuntos. En ese tiempo las clases medias urbanas se mostraban en algunas diabladas y las mujeres, de forma masiva, en morenadas y diabladas, pero también los jóvenes universitarios habían creado nuevas danzas afines a sus representaciones culturales y políticas. *Awatiris*¹⁹, caporales²⁰ y *Tinkus*²¹ hacían evidente un nuevo entramado político que se reproducía en la dinámica festiva de Oruro.

Con todo esto, la representación de la Nación en lo festivo se hacía cada vez más evidente. La dinámica ya no era solamente local. De año en año, en las últimas décadas del siglo XX, se había forjado una especie de turismo nacional

¹⁷ La Guerra del Chaco fue un acontecimiento fundador en que los bolivianos iniciaron la construcción de una idea de nación (Zavaleta, 1986) y fue la primera vez en la que habitantes de distintas regiones de Bolivia compartieron un sentido de nación enfrentando a un “enemigo” común, en este caso el ejército paraguayo. A partir de este acontecimiento se produjo la emergencia de lo que Zavaleta (1986) denominó lo “nacional Popular” en la Revolución Nacional de 1952.

¹⁸ Este conjunto, por el conflicto colonial, en el año 1992, sufrió un proceso de fragmentación. Actualmente ha dado lugar a dos morenadas distintas: una, la Morenada Central Oruro, identificada con la población mestiza de la ciudad y la otra, la Morenada Central Fundada por la Comunidad Cocani, identificada con los aymaras comerciantes de coca.

¹⁹ Alegoría de los pastores del altiplano.

²⁰ Representación del caporal que controlaba a los negros esclavos traídos del África.

²¹ Folklorización del ritual del *Tinkuy*. Este ritual es una entrega al dolor expresado en el encuentro-enfrentamiento entre comunarios de dos parcialidades de un *Ayllu*: la parcialidad de arriba y la de abajo. Y la danza no tiene ninguna relación con el proceso ritual.

que, a falta de televisión, había sido convocado, sostenido y difundido por los vínculos familiares de los orureños. Aquellas redes familiares, en las que los lazos de afecto y fraternidad servían como movilizadores para la vida, habían iniciado un proceso que sería tomado luego por empresas especializadas, y así se iniciaría una escalada sin retorno de la mercantilización de lo festivo.

Antes de esta, no existían reglamentos ni mecanismos de control. Todo era espontáneo. Los vecinos de cada cuadra por la que pasaba la entrada del carnaval se organizaban para adornarla. Era una especie de competencia. Así, todo el Recorrido quedaba muy bien decorado con arte y arquitectura efímera. En este contexto, poco a poco empezaron a aparecer pasacalles con propagandas de productos, entre los que sobresalían los de bebidas y, en pocos años, la Cervecería Boliviana Nacional con su producto Paceña, acaparó estos espacios, y los vecinos nunca más se ocuparon de producir su propio arte y arquitectura efímera.

Fue también en los setenta cuando se inició la venta de metros lineales para tener el derecho sobre un determinado espacio en la acera de una de las calles por las que pasaba aquella entrada de conjuntos. Antes de esto, los vecinos de las casas adyacentes ponían unas cuantas sillas, y con eso bastaba para la demanda de espectadores, que generalmente era la familia local, los amigos y parte de la familia extendida que llegaba de otras ciudades para los carnavales. Pero en pocos años esto no fue suficiente. Aunque la lógica en aquellas décadas (setenta, ochenta) todavía era familiar, la presencia de espectadores fue creciendo. El incremento sostenido de parientes y más amigos obligó a las mismas familias a la construcción de graderías. Se trataba de esfuerzos de familias de clase media, para poder acoger a más personas con las cuales se compartía aquel ambiente, todavía familiar. En una gran convivencia del barrio, los vecinos compartían entre sí, se invitaban tragos y comidas, conocían a los parientes que llegaban y a los parientes de los vecinos. Al ritmo de diabladas y morenadas, los afectos desbordados se multiplicaban en el ambiente festivo.

Sin embargo, al terminar aquella década y en el inicio de los años ochenta, cada asiento (espacio individual para sentarse en la gradería) empezó a tener valor comercial. Fue el inicio de la presencia de los mercaderes de siempre, quienes, en pequeña escala y con mentalidad provinciana en aquel inicio, desarrollaron un proceso que actualmente parecería no tener retorno. Con esto se profundizó el vaciamiento epistémico desarrollado en el momento colonial siglos atrás.

La noción de sponsor o patrocinador empezó a tener vigencia entre los organizadores de la entrada del carnaval y la Cervecería Boliviana Nacional, con la imagen de Paceña, empezó a monopolizar el paisaje visual de la Entra-

da. Actualmente nadie sabe cuánto pagan o cuánto cobran por ello, pero ya son cerca de cuarenta años de que aquella imagen de Paceña es parte de la dinámica festiva y, obviamente, esta es la bebida que más se consume durante el desarrollo de la Entrada. Así la racionalidad de la vida fue anulada por la racionalidad instrumental contenida en la lógica del mercado capitalista.

Toda esta circunstancia de monopolio comercial puso en evidencia la incapacidad del Estado para apropiarse de los símbolos de la Nación, producidos como folklore, mientras que la sagacidad de los mercaderes del turismo y de la cultura manipula aquel imaginario para su beneficio. Ellos son los que se apoderan de la mentalidad y de los intereses provincianos de la población, también responsables de la organización de la Entrada de los conjuntos²², que hasta la fecha disputan con el Estado la organización del evento para beneficio de aquella transnacional de la cerveza. En los últimos años, nuevos actores compiten por cooptar lo festivo: se trata de las transnacionales de telefonía móvil y telecomunicaciones. En corto tiempo, estas transnacionales de telefonía inyectaron un nuevo modo de apropiarse del espacio festivo, mucho más agresivo. Lo que la mentalidad provinciana de los organizadores no pudo hacer, lo hizo la racionalidad instrumental de la mercadotecnia y del monopolio transnacional. Y, en concordancia con el patrón de poder dominante de la modernidad/colonialidad, en pocos años, no más de cuatro, transformaron el escenario de la plaza principal de la ciudad en función de sus intereses.

Estos “mercaderes de la fiesta” consolidaron la separación del espacio entre actores y espectadores. Ampliaron las dimensiones de estos últimos, por ser quienes generan la ganancia, y les dieron mejores estándares de confort e invadieron la zona para la danza. Invirtieron mayores recursos en sistemas de seguridad y control y modificaron la dinámica festiva producida por jóvenes de todo el país que saturaba las antiguas graderías de la ACFO y, al mismo tiempo, compartían danza y regocijo con los danzarines. Aquella nueva infraestructura impidió que esta dinámica se siguiera reproduciendo del mismo modo.

La intervención de las corporaciones produjo la enajenación del sentido festivo de la Entrada y se impuso un sentido comercial. Se produjo un objeto turístico y con esto se transformó un espacio de convivencia festiva, con altos

²² Nominalmente existe una instancia interinstitucional que se encarga de la organización de este evento. Este comité está integrado por el Gobierno Municipal, la Asociación de Conjuntos del Folklore de Oruro (ACFO) y el Comité de Etnografía y Folklore de Oruro. Sin embargo, la institución que ha monopolizado la negociación con el sponsor y que se beneficia económicamente es la ACFO. Además, entre el Gobierno Municipal y la ACFO se dividen los ingresos percibidos por el alquiler de los espacios para los espectadores de la Entrada. De todo este flujo de dinero, la comunidad no cuenta con información y en las instituciones tampoco está disponible.

niveles de disfrute compartido, en un espacio vacío en el que quien se ocupa de elevar el nivel de expectativa y euforia, reemplazando a las danzas locales, es un disc jockey, que hace de animador y motiva al público con música descontextualizada, aquella que se escucha en las discotecas de moda.

Todas estas transformaciones producidas por la modificación en el espacio de la danza influyeron también en la transformación de las prácticas de los danzarines. Con la introducción de la mercantilización de lo festivo se había quebrado algo en la dinámica festiva de Oruro. Aquello que hasta los años ochenta todavía se compartía de manera masiva estaba desapareciendo.

Las prácticas celebratorias ancestrales, que relataba Huaman Poma haciendo énfasis en el compartir de la comida y la bebida, estaban también presentes en la dinámica festiva de Oruro. En los momentos previos al inicio de la Entrada, y luego de la llegada al Templo del Socavón, los danzarines se ocupaban de compartir su comida y bebida entre ellos, y morenos, inkas, kullawas, diablos y llameros se abrazaban, compartían agua ardiente y merienda y expresaban sus mejores deseos, para su gremio y el de los otros. Toda esta forma de compartir afectos para la reproducción de la vida, con la transformación de la fiesta en espectáculo mercantilizado, estaba desapareciendo.

Aquellos eran los momentos de “convite” que, de alguna manera, todavía estaban presentes cuando nos tocó ser parte de la dinámica festiva en la diablada. Al llegar con el cansancio al Templo y suspenderse la careta de varios kilos de peso, luego de una experiencia personal y colectiva única, más allá de la afinidad institucional con lo católico, se generaba una atmósfera espiritual profunda e inmensa en la que uno necesitaba abrazar y ser abrazado y compartir los afectos y los buenos deseos, para luego compartir la comida y la bebida y al mismo tiempo hidratar el cuerpo y alimentarlo.

La danza-ritual provocaba una catarsis difícil de explicar y no era por el espectáculo ni por la mirada del público; era una euforia colectiva que movilizaba el espíritu al ritmo cadencioso y ensordecedor de las bandas, que nos colocaba en otra dimensión donde lo espiritual y lo festivo hacían evidente la necesidad de hacerse parte de la danza ritual colectiva, en la que se borraba la racionalidad instrumental por otra racionalidad, la de los afectos y del compartir.

Sin embargo, la colonialidad, expresada como mercantilización de lo festivo, poco a poco, se apropió también del espacio de los danzarines. Este fue siendo invadido por la subjetividad de personas, motivadas más por la imagen y su exteriorización en el espectáculo que por la exteriorización de sus afectos. Actualmente aquellos abrazos y convites al llegar al Templo han sido reducidos en alto grado.

Ahora las relaciones de reciprocidad, fundamentales para reproducir la danza-ritual en cada conjunto, han sido reemplazadas por relaciones monetarias movilizadas por el contrato. Esto ha producido una serie de transiciones. Por ejemplo, la organización de cada conjunto, que antes recaía en la familia del Pasante, ha sido reemplazada por un Directorio, y el compartir en comunidad, como una acción que diluye al individuo en el movimiento colectivo del grupo y que era la motivación principal por la danza, ha sido reemplazada por una catarsis que exalta la corporalidad individual y la proyecta en un sentido de figuración que muestra a un individuo que intenta sobresalir por encima del grupo, trascendiendo y anulando el sentido de la comunidad gremial que los acogió.

Este dispositivo de la colonialidad, que ha transformado en mercancía aquel impulso por dar, recibir y devolver y ha condenado a los afectos y a los convites al olvido, es difícil ponerlo en evidencia entre los participantes actuales de la fiesta, que se sienten estrellas de un *reality show* imaginario por el solo hecho de, como dicen ellos, bailar en el Carnaval de Oruro.

Entonces, para trascender la mercantilización de lo festivo es fundamental un acto de reflexión y de autoconciencia que sirva para sensibilizar en la posibilidad de recuperar los afectos y los ciclos de reciprocidad con la naturaleza, con los seres sobrenaturales y con nuestros semejantes, los humanos. Esta reflexión debería conducir a la recuperación de aquellos sentimientos de amor y de afecto en el proceso festivo. Un itinerario posible para producir esta reflexión y autoconciencia puede delinarse a partir de: 1) la comprensión de la distinción entre dinámica festiva y carnaval, 2) visualizar las tensiones contenidas en la dinámica festiva, entre Anata y carnaval y entre los horizontes de sentido contenidos en cada uno de estos componentes, y 3) discernir la importancia política global actual de la reproducción de uno o de otro de los sentidos contenidos en cada uno de estos horizontes.

Más allá de que este itinerario sea el correcto o no, lo que se intenta delinarse aquí es alguna posibilidad inicial de revertir aquella evidente mercantilización de lo festivo como espectáculo. Si esta reversión tendría alguna probabilidad de ser parte de la dinámica festiva, tal itinerario podría situarnos en un nuevo contexto de redistribución de los afectos y esta sería una nueva alternativa a la des-mercantilización y su consecuencia: la descolonización.

CONCLUSIONES

Estas dos ideas expuestas contienen un argumento que puede permitirnos iniciar un proceso por medio del cual des-objetualizar la fiesta y

recomponerla como dinámica festiva. Esta es contenedora de una serie de tensiones que deberán primero ser detectadas en sus sentidos coloniales y/o descolonizadores presentes y posteriormente hacerlas evidentes. Por lo anterior, afirmamos que la demonización festiva ha servido para enajenar de la subjetividad de la población de los Andes bolivianos el sentido festivo-ritual de reproducción de la vida. Si bien este sentido todavía está presente, por la enajenación aparece encubierto e invisibilizado, esto es, enajenado por otras representaciones que encubren aquellos procesos celebratorios ancestrales reproducidos hasta ahora. Este sentido colonial de transformación de aquellos procesos ha reemplazado aquellas representaciones por otras, satanizadas, inferiorizadas y racializadas.

En el mismo sentido anterior, podemos afirmar que la mercantilización festiva, como colonialidad, ha anulado el intercambio y la redistribución de los afectos y ha reemplazado sus prácticas por relaciones monetarias y de contrato, contenidas en la idea de espectáculo, con la cual imponen referentes de oferta y demanda por encima de los de reciprocidad.

Si bien, en esta reflexión, la demonización de los procesos celebratorios y la mercantilización del espectáculo han sido detectados y enunciados como dispositivos de la colonialidad festiva, la modernidad/colonialidad y su particular cualidad encubridora hacen que la dominación colonial se reacomode y se reconstituya en cada momento; por esto, una tarea fundamental de descolonización en general y de descolonización de lo festivo en particular es detectar y enunciar, de manera continua y constante, otros posibles dispositivos encubiertos.

Referencias

- Albán, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 443-468). Quito: Abya-Yala.
- Albán, A. (2007). Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Área de Estudios Sociales y Globales, Ecuador.
- Albó, Javier (1987). Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base. *Autodeterminación*, 4 (87-88) (diciembre-abril). La Paz.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anteproyecto de Ley Marco de Culturas (2015). Gobierno de Bolivia, Ministerio de Culturas y Turismo. En línea:
http://www.minculturas.gob.bo/images/stories/anteproyecto/ant_leycult.pdf
- Apel, K. (1994). *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- Apel, K. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós; ICE-UAB.
- Apel, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. y E. Dussel. (2005). *Ética del Discurso. Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Arriaga, P. J. (2002). *La extirpación de idolatría en el Perú [1564-1622]*. En línea:
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch70c7>
- Attali, J. (1995). *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. México: Siglo XXI.
- Baptista, M. (1977). *La política cultural en Bolivia*. París: UNESCO.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

- Bautista, J. J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón.
- Bautista, J. J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social Latinoamericana*. La Paz: Rincón.
- Bautista, J. J. (2007). *Crítica de la Razón Boliviana*. La Paz: Tercera Piel.
- Bejarano, S. (2011). Participando en la acción educadora. En *Memoria del Proyecto Fortalecimiento de las Artes. Recuperación y sensibilización de los valores interculturales*. (pp. 15-21). La Paz: Ministerio de Culturas, Estado Plurinacional de Bolivia; Organización de Estados Iberoamericanos.
- Constitución de la Unesco (1945) En línea: http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). En línea: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consiucon.pdf>
- Bouysse-Cassagne, T. (2004). ¡Cuidado: Un diablo puede siempre esconder otro! Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano. *D'Orbigny. Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, 0: 53-70.
- Cajías de la Vega, F. (2011). El Carnaval de Oruro de 1783. *Historias de Oruro*, 10: 7-20.
- Castañeda, F. (2001). La Cruz y la Espada: Filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria. *Historia Crítica*, 22.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cazorla, F. (2012). El paso centenario de la Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro. *Historias de Oruro*, 13: 9-17.
- Cazorla, M. y F. Cazorla (2005). La "Fraternidad" en su historia. En C. Santillán (ed.), *El Carnaval de Oruro IV* (pp. 105-121). Oruro: Latinas.
- Cieza de León, P. (1987). *Crónica del Perú [1553]*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobo, B. (1964). *Historia del Nuevo Mundo (1653)*. Madrid: Atlas.
- Condarco, R. (1970). *El escenario Andino y el hombre*. La Paz: Renovación.
- Condarco, R. y J. Murra (1987). *La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica*. La Paz: Hisbol.
- Cordero, M. (2012). Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII. *Anuario de Historia de la Iglesia*. En línea: <file:///D:/Usuario/Downloads/Dialnet-RolDeLaCompaniaDeJesusEnLasVisitasDeIdolatrias-3915383.pdf>
- Chukwudi, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de "raza" en la Antropología de Kant. En W. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- De Arriaga, J. (1621). *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. Lima: Gerónimo Contreras.
- De Jerez, F. (1534). *Verdadera relación de la Conquista del Perú*. En línea: <http://www.biblioteca-antologica.org/wp/uploads/2009/09/XEREZ-Verdaderarelaci%C3%B3n-de-la-conquista-del-Per%C3%BA-YA1.pdf>

- De la Torre, A. (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dufourcq, N. (1963). *Breve historia de la música*. México: FCE.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. Arquitectónica. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito" de la modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Dussel, E. (2007a). *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.
- Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la modernidad*. La Paz: Plural; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.
- Dussel, E. (1980). *La pedagogía Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1980). *De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- Dussel, E. (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Córdoba: Siglo XXI.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Duviols, P. (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 13. París-Lima.
- Erbol digital (2015). Gonzales: "Basta de trago, basta de entradas folklóricas". 12 de octubre.
- En línea: http://www.erbol.com.bo/noticia/social/12102015/gonzales_basta_de_trago_basta_de_entradas_folkloricas
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (1992). Los bailes y el proyecto colonial. *Revista Andina* 10 (2): 353-389.
- Fajardo, J. (1989). *Oruro del 900*. Oruro: Universidad Técnica de Oruro.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Friedrich, O. (1965). *El nuevo libro de ballet*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Fuentes, C. (1971). *Todos los gatos son pardos*. México: Siglo XXI.
- García, A. et al. (2000). *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo.

- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 16: 79-102.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 4: 17-48
- Guggenberger, A. (1979). Existencia. En H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología I*. (544-551). Madrid: Cristiandad.
- Guillot, G. y P. Germaine (1974). *Gramática de la danza clásica*. Buenos Aires: Hachette.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hegel, G. (1978). Necesidad y fin del Arte. En A. Sánchez (ed.), *Textos de estética y teoría del arte* (pp. 71-80) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, O. (2016). *Los mitos de la música nacional. Poder y emoción en las músicas populares colombianas. 1930-1960*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hernández, O. (2005). El sonido de lo otro. *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 1 (1): 4-22.
- Hinkelammert, F. y H. Mora (2009). *Hacia una economía para la vida*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida.
- Hinkelammert F. (1996). *El Mapa del Emperador*. San José: D.E.I.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: D.E.I.
- Hinkelammert, F. (1974). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Klein, N. (2008). *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lambuley, E. (2014). Corposonoridades, identidades y territorios. Aproximaciones desde los estudios culturales. En S. Romero y P. P. Gómez (eds.), *Estudios artísticos: trayectos y contextos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Lander, E. (comp.) (2003). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Levin, D. M. (2001). Los filósofos y la danza. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 14. En línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/levin.pdf>.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: IESCO, Instituto Pensar, Siglo del Hombre.
- Mancilla, H. (1999). *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática. Ensayos dispersos sobre las limitaciones de la modernidad*. La Paz: CIMA.
- Martel, F. (2011). *Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*. Barcelona: Taurus.
- Martín, M. C. (2008). Prólogo. En J. C. Vilcapoma (ed.), *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.

- Martínez de Codes, R. (1990). La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del s. XVI. En VV.AA., *Evangelización y Teología en América (s. XVI)* (t. I, 523-540). 10 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra
- Marx, K. (1975). *El capital*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *El capital: el proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Medinaceli, X. (2006). La Marca de Oruro y el amojonador del Inka Casiri Capac. En M. Cajías de la Vega, *Ensayos históricos sobre Oruro* (pp. 45-204). La Paz: IEB, ASDI.
- Mencías, J. (2009). Huacas sagradas y el proceso de Extirpación de Idolatrías: el caso de la Iglesia de San Sebastián visto desde la cerámica. *Khana, Revista Municipal de Culturas*, 51.
- Mesa, J. y T. Gisbert (1977). Oruro. Origen de una Villa Minera. *Documentos Orureños*, II: 57-94.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2003a). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2003b). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55 – 86). Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. y P. P. Gómez (ed.) (2012). *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Millones, L. (2007). Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy. *Memoria Americana*, 15: 7-39.
- Millones, L. (1965). Nuevos aspectos del Taki Onqoy. *Historia y Cultura*, 1 (1). Museo Nacional de Historia, Lima.
- Millones, L. (1964). Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy. *Revista Peruana de Cultura*, 3. Comisión Nacional de Cultura, Lima.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Olivares, F. (2013). Una mirada a la formación en el ámbito museístico boliviano, desde la gestión cultural. En línea:
http://www.pedagogiademuseos.org/wpcontent/uploads/2013/12/Olivarez_2013.pdf.
- Ortiz, R. (s.f.). Notas históricas sobre el concepto de cultura popular. En línea:
http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf
- Pannikar, R. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos razón y fe*. Barcelona: Herder.
- Poma de Ayala, G. (1980). *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1583-1615]*. T. I. México: Siglo XXI.
- Prudhommeau, G. (1974). *Gramática de la danza clásica*. Buenos Aires: Hachette.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En I. Wallerstein (comp.). *Journal of World Systems Research*, 6(2): 342-386.

- Regner, O. F. (1965). *El nuevo libro del Ballet*. Buenos Aires: Universitaria.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robles Mendoza, R. (2000). *La Banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash*. Lima: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales/UNMSM.
- Rodríguez, R. M. (2011). Uniendo arte y ciencia a través de la danza movimiento terapia. *Danza-ratte: Revista del Conservatorio Superior de Danza de Málaga*, 7: 4-11. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3675957>
- Rojas, C. (2015). *Conflictividad en Bolivia (2000-2014). ¿Cómo revertir la normalización de la presión social?* La Paz: Friedrich Ebert Stiftung-Bolivia (FES).
- Romero J. (2015). *Insurgencia festiva en Oruro, Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Romero, J. (2013). *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón.
- Romero, J. (2012a). Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro. *T'inkazos*, 31: 137-156.
- Romero, J. (2012b). Sensibilidades vitales: fiesta, color, movimiento y vida en el espacio festivo de Oruro. En W. Mignolo y P. P. Gómez (eds.), *Estéticas y opción decolonial* (pp. 233-250). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Romero J. (2009). Interculturalidad y Liberación. A propósito del Carnaval de Oruro. En M. Lara y K. de Munter (eds.), *Dinámicas interculturales en contextos transandinos* (pp. 97-127). Oruro: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO y CEPA.
- Romero J. (2007). Morenada y liberación. Una aproximación crítica a la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro. *Porikan*, 9(12): 83-101.
- Romero, J. (2003). *Diablos diabladas y carnaval en Oruro. Representaciones y lógicas de sentido*. Tesis de Maestría, Universidad de la Cordillera, La Paz. Inédita.
- Romero, J. (1999). Relaciones con el espacio y concepción de "casa" en el ayllu Chayantaka, *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 39-46.
- Roy, H. (2010). En torno al *Taqui Oncoy*. *Texto y Contexto*. *Revista Andina*, 50: 9-58.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Salguero, E. (2011). Promoviendo un proceso de cambio estructural desde las artes. En *Memoria de Proyecto Fortalecimiento de las Artes. Recuperación y sensibilización de los Valores interculturales* (pp. 9-13). La Paz: Ministerio de Culturas, Estado Plurinacional de Bolivia; OEA.
- Sánchez, A. (1978). *Antología. Textos de estética y teoría del arte*. México: Universidad Autónoma de México.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.

- Taylor, G. (1980). *Supay. Amerindia*, 5: 47 -63.
- Torres, E. y J. Romero (2005). Gestores culturales. Entre la cultura y el patrimonio. *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines*, 34(3). En línea: <https://bifea.revues.org/4832>
- Urbano, H. (2010). *Taqi Onqoy* y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico. *Cristianismo nella storia*, 28 (1): 23-32.
- Urbano, H. (2000). Patrimonio y modernidad. *Turismo y Patrimonio*, 1: 13-25.
- Valenzuela Márquez, J. (2007). Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2): 39-59.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del Espectáculo*. Madrid: Alfaguara.
- Varón Gabai, R. (1990). El *Taki Onqoy*: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En L. Millones (comp.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI* (pp. 331-405). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Vilcapoma, C. J. (2008). *La Danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Villaseñor A. y E. Zolla (2012). Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la Patrimonialización de la Cultura. *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 6: 75-101.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1999). La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno. En S. Castro Gómez et al., *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 163-187, 203-204). Bogotá: Colección Pensar.
- Walsh, C. (2003). *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Walsh, C. et al. (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.
- Zavaleta R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, H. (2011). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: La problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis*, 9(27): 355-366.
- Zemelman, H. (2001). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Universidad de las Naciones Unidas, Siglo XXI.
- Zemelman, H. (1992). *Los Horizontes de la Razón. Uso crítico de la teoría*. Barcelona: Anthropos; México: El Colegio de México.

El autor

JAVIER REYNALDO ROMERO FLORES

warikato@gmail.com

Es boliviano, nacido en Oruro. Realizó estudios de pregrado en Arquitectura y Antropología en la Universidad Técnica de Oruro; tiene una Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología en la Universidad de la Cordillera, en La Paz, Bolivia; una especialidad en Museología Etnográfica en el Museo Nacional de Etnología en Osaka, Japón; un diplomado en Filosofía Política en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz y un Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en Quito, Ecuador. Actualmente se desempeña como profesor extraordinario en la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Simón, en Cochabamba, Bolivia; ha publicado varios artículos en revistas especializadas en Bolivia, Perú y Colombia; es coautor de “Carnaval de Oruro. Imágenes y Narrativas” (2002), “Ciudadanía Plurinacional Comunitaria” (2010) y autor de *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro* (2013).