

Colonialidad y dinámica festiva
Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro

Coloniality and festive dynamics
Legitimisation of modernity/coloniality in the Oruro carnival

Javier R. Romero F¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 137-156, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

El artículo muestra tres modos de aproximación a la dinámica festiva de Oruro y a la fiesta/ritual: la demonización, la mercantilización y la patrimonialización. Estos son explicados a partir de la instauración de la dominación colonial en los Andes y su posterior despliegue en la república, haciendo énfasis en el siglo XX. Además se intenta poner en evidencia su vaciamiento epistémico, a través de la transformación de ciertas prácticas festivo/rituales en el carnaval.

Palabras clave: carnaval de Oruro / anata andino / dinámica festiva / folklore / mercantilización / patrimonialización / colonialidad / modernidad

The article shows three modes of approach to the festive dynamics of Oruro and its fiesta/ritual: its demonization, and its consideration as merchandise and patrimony. These are explained from the very beginnings of colonial domination in the Andes and its later display in the republican era, with particular emphasis on the 20th century. It also attempts to provide evidence of how some of the carnival's festival/ritual practices have been transformed and their epistemic content lost.

Keywords: carnival of Oruro / Andean anata / festive dynamics / folklore / merchandise / patrimony / coloniality / modernity

¹ Arquitecto y antropólogo, candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Correo electrónico: warikato61@yahoo.com. La Paz-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Al interior de la mentalidad moderna/colonial en los Andes, han existido y existen diferentes modos de legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Estos diferentes modos tienen directa relación con los lugares (espacio/temporales) desde los cuales se ha asumido una posición político/epistémica y se han generado procesos de continuidad de la modernidad/colonialidad/patriarcal. Se trata de un movimiento a partir del cual, y en diferentes tiempos, se ha buscado consolidar y reproducir la dominación colonial. El presente ensayo se refiere a estos modos y a su manera de aproximarse al espacio festivo de Oruro y la dinámica relacional que este espacio festivo tiene con las prácticas festivas rurales, en el contexto andino de Bolivia. Quiero aclarar que la reflexión que realizo en el presente ensayo se ha desarrollado en varios años en los que he sido parte de la *dinámica festiva* en Oruro; y en los que he desarrollado investigación en terreno. Este artículo es parte de una reflexión para una tesis doctoral².

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 las prácticas festivas que aparecen como más evidentes. La *dinámica festiva*, a diferencia de la fiesta, implica un espacio que articula a 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 los escenarios de lo festivo. La *dinámica festiva* se despliega en un espacio que al mismo tiempo que lo ocupa lo conflictúa, no es una fiesta, no es una creencia, no es una práctica. Se trata de varias formas de vida presentes detrás de estos procesos, que se reproducen al interior de un mismo espacio, son varias creencias y prácticas diversas que se articulan, se conflictúan y se contradicen, dando lugar a una complejidad a la que estoy denominando *dinámica festiva*. En la *dinámica festiva* se despliegan diferentes formas de celebraciones y se cruzan unas con otras, se contaminan, pero también se enfrentan y se conflictúan. Aquellas formas festivas secularizadas presentes en los centros urbanos transitan desde lo familiar hasta lo nacional, desde las celebraciones de cumpleaños, el viernes de soltero, entre otras, en las que el consumo del mercado capitalista tiene mayor presencia, hasta las fiestas cívicas que reproducen un imaginario precario de nación. Junto a ellas se reproducen todo tipo de manifestaciones que son parte de horizontes en los que no se ha dado tal secularización y cualquier actividad es desplegada desde la ritualización constante. Para el caso de este ensayo, denominaré como festivo/ritual a aquellas manifestaciones en las que se reproducen danza, baile, música, intercambios recíprocos junto con procesos rituales que responden a las particularidades de la cosmovisión de los pueblos andinos.

² Más información sobre lo festivo en Oruro en: Romero, 1998, 2001b, 2003, 2005; Romero y otros, 2002; Romero y Gómez, 1995.

A partir de esta comprensión de la *dinámica festiva* compleja analizo lo festivo/ritual en los Andes. Esto significa, también, comprender los diferentes modos de aproximación a estos procesos festivos y además la manera en la que estos modos, que al mismo tiempo han servido para legitimar el proyecto moderno/colonial, han sido utilizados para enunciar lo festivo en los Andes. Las interpretaciones de lo festivo/ritual desplegadas a lo largo de la historia colonial en los Andes han sido enunciadas desde aproximaciones que, al mismo tiempo que enunciaban, vaciaban de contenidos a estas formas de reproducción de lo festivo.

Este tipo de aproximaciones debe ser entendido como un desplazamiento desarrollado por un *sujeto* particular, desde un *lugar* específico, hacia otro sujeto situado en otro lugar también específico. En este caso se ha dado una aproximación de un sujeto dominador hacia otro sujeto dominado y de un lugar colonizador hacia un lugar para colonizar. Esto como modo de legitimación del proyecto moderno/colonial. La aproximación, en el proceso relacional, genera dinámicas de interferencia recíproca entre el o los sujetos que se aproximan y el o los sujetos a los que se aproximan, pero cuando la motivación de esta aproximación es la *dominación colonial*, se instauran *jerarquías*³ constituidas e instituidas por el proyecto dominante.

La forma de aproximación a lo festivo en los Andes ha estado directamente relacionada con una ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual, pero estas particularidades siempre han estado escondidas, disfrazadas o borradas, porque "en la filosofía y las ciencias sociales occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La 'egopolítica del conocimiento' de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del 'Ego' no situado" (Grosfoguel, 2006: 20). Es este mecanismo el que ha producido el mito sobre el conocimiento universal, como parte de una geopolítica del conocimiento y que ha servido para desplegar el encubrimiento.

La *conciencia depredadora*, constituida en el *ego conquiro* que llega a estas tierras, se ocupará de instituir la dominación. Sin embargo, para lograr este objetivo, primero deberá construir una subjetividad superior dominadora⁴ y otra subjetividad inferior dominada. Es en este proceso que se desarrolla inicialmente una primera aproximación a la dinámica festiva/ritual que se ocupa de la demonización de la cosmovisión en los Andes durante varios siglos. Posteriormente, en el siglo XX se desarrollaron otros modos de aproximación, que al mismo tiempo sirvieron para imponer el proyecto de la modernidad/colonialidad. Aquella demonización se despliega con gran fuerza hacia las fiestas rituales, porque estas producían y siguen produciendo momentos de concentración densa para la *reproducción* de prácticas relacionadas con las cosmovisiones locales.

³ Ramón Grosfoguel despliega una serie de jerarquías que han sido constituidas a lo largo del proceso colonial, se trata de jerarquías de clase, de lugar, de raza, de etnia, de género, de sexo, espiritual, epistémica, lingüística (Grosfoguel, 2006).

⁴ La llegada de los españoles a América trae sujetos subsumidos a otro tipo de relaciones de poder en las que ellos no eran precisamente considerados superiores. Ellos venían luego de ocho siglos de dominación del mundo árabe.

Luego de desarrollar la demonización de la fiesta/ritual, el modo de aproximación cambia y es reemplazado desde la idea de acumulación de capital, junto con otras construcciones desarrolladas en el campo económico. Me refiero a la idea de mercancía y al proceso de fetichización de la mercancía y el capital (Marx, 1989). En el siglo XX estas ideas serán conceptualizadas en relación a diferentes prácticas culturales, entre ellas las fiestas/rituales. La creación del turismo incipiente en el siglo XIX en Francia dará lugar a que en el siglo XX se inicie la folklorización de prácticas culturales no occidentales como parte del proceso de conversión en mercancía, para su introducción como objetos del comercio en el mercado capitalista. Por otra parte, la estrategia de sostenibilidad de este proceso de mercantilización de las prácticas culturales, que en muchos lugares ha servido para cosificarlas como turismo, es asumido por la Unesco haciéndose parte de la geopolítica del conocimiento a partir de la patrimonialización de la cultura y esto llegará incluso a ser desarrollado como políticas culturales al interior de los estados constituidos desde la modernidad/colonialidad/patriarcal de las Américas. Este último es un modo de aproximación que consiste en la ideologización de la dinámica festiva, desde la idea del conocimiento científico.

En este ensayo desarrollo estos modos de aproximación, cada uno con sus distintos matices. El primero, generado desde la negación, descalificación y posterior satanización y demonización; como parte de un proceso ideológico instituido durante la colonia y parte del proceso de la República. Luego desarrollaré la manera en la que el "brazo" económico de la modernidad/colonialidad, el capitalismo y su herramienta principal el mercado, se acercan al proceso festivo para convertirlo en mercancía, como parte de la continuidad del proyecto moderno/colonial/patriarcal, que ha constituido una ética, una estética y una política pertinentes hacia esas conversiones. Finalmente, mostraré que con el acercamiento desde el "brazo" ideológico de la modernidad/colonialidad, el conocimiento científico y su necesidad de *conocer/nombrar/colonizar*; se impone una forma de *ilustrar/clasificar/dominar*, desde una construcción de conocimiento que es parte de la *modernidad/colonialidad/patriarcal*. Todo esto con la finalidad de producir el vaciamiento de los contenidos epistémicos existentes en las cosmovisiones y la espiritualidad de los pueblos indígenas de los Andes bolivianos.

Aquí me parece importante puntualizar que si bien menciono espacio festivo y dinámica festiva en Oruro, la complejidad de lo que estamos llamando *dinámica festiva* abarca un ciclo anual y varios procesos con sus propias dinámicas internas. Uno de ellos, el más publicitado a nivel nacional e internacional, es el "carnaval". En este ensayo hago referencia solo a este proceso y no a la totalidad de la dinámica festiva de Oruro.

El "carnaval" en Oruro es parte de la *dinámica festiva* de la ciudad y de la región, pero además, en sí mismo ya contiene un grado alto de complejidad, que permite comprender aquello que mencionamos como *dinámica festiva*. Se trata de un proceso que hasta la década de los ochenta fue enunciado únicamente por las clases medias letradas y, producto de esto, una gama de

contenidos reproducidos en la ciudad fueron nombrados como componentes de lo que estas poblaciones entendían como carnaval. A partir de mediados de la década de los ochenta y como preámbulo de los 500 años de encubrimiento por parte del proceso de dominación colonial, el reclamo de autodeterminación de los pueblos indígenas identificó, de manera pública, algunos contenidos y algunas prácticas existentes al interior de aquello que se denominaba carnaval, como propios y algunos conflictos que venían presentándose desde la década de los cuarenta, hasta la década de los ochenta, evidenciaron un conflicto mayor que estaba presente siempre en este proceso (Romero, 2007). Con esto se empezó a comprender que no estaba presente solo un carnaval, sino que se trataba de diferentes formas festivas manifestándose en un mismo espacio, en este caso, la ciudad de Oruro.

Por una parte las *t'inkas*, los *qarakus* y las *achuras* en interior mina (Romero, 2002), por otra los sentidos descolonizadores presentes en la fiesta (2001a) expresaban presencias negadas por el patrón de poder dominante. Así se hacía evidente que gran parte de los rituales "populares" de la ciudad pertenecían a un horizonte histórico/cultural no moderno, arraigado en la cosmovisión de los pueblos andinos que transitaban la ciudad de Oruro (2004). Las luchas por la liberación de estas poblaciones emergían al interior de los procesos festivos recuperando sus prácticas como propias y enunciándolas, en algunos casos, diferenciadas y opuestas a los cultos católicos, y en otras, junto con éstos (2009).

De esta manera surge un nuevo fenómeno político cultural que se apropia de la ciudad el día jueves previo al carnaval⁵, es el "Anata Andino" que despliega otros contenidos que producen conflicto con el *orden* establecido para lo que hasta ese momento se había denominado como carnaval. El "carnaval" entonces se estaba manifestando a través de los rituales de interior mina, de prácticas rituales agrarias en la Anata, de rituales mineros como parte de la fiesta de la Virgen de la Candelaria y también a través de mascaradas y fiestas de salón que en la segunda mitad del siglo XX y sobre todo en las últimas dos décadas, quedaron completamente relegadas. El carnaval en Oruro entonces, lejos de ser una "fiesta pagano religiosa", es un ejemplo de la dinámica festiva que se reproduce en gran parte de Bolivia como parte de la reproducción de la vida.

PRIMERA ÉPOCA: COLONIALIDAD Y DEMONIZACIÓN

El proyecto de la modernidad/colonialidad, expresado en la dominación eurocéntrica, se propuso vaciar los contenidos epistémicos existentes en la cosmovisión de los que a partir del siglo XVI serían sus dominados. Al mismo tiempo que se imponía la fuerza con la espada, con la idea de fe se iría introduciendo una religión que tenía la intención de vaciar los contenidos de la espiritualidad local. A partir de ese momento se iniciaría un proceso de

⁵ La idea más conocida y comercial del carnaval es que éste se desarrolla durante tres días: el sábado previo al miércoles de ceniza, con la "peregrinación al Santuario de la Virgen del Socavón"; el domingo con la "Entrada de Carnaval"; y el día lunes en el que se celebra el día del diablo, del moreno, la cacharpaya y el déjame (despedida de la Virgen).

construcción de una subjetividad moderna/colonial/patriarcal, en la que la religión colonial se iría imponiendo como superior y las otras formas de espiritualidad serían convertidas en "cultos paganos" y "creencias en los demonios" desarrollados en ritos y "supersticiones" de "pueblos bárbaros y salvajes". Gran parte de estas prácticas serán las que darán forma y contenido al carnaval en Oruro.

El proceso de vaciamiento no solo generaría cambios importantes en el ámbito de la espiritualidad y las creencias de estos pueblos, también produciría transformaciones profundas en la reproducción de un mundo de la vida concebido desde *equilibrios dinámicos* en los que se pensaba y se reproducía una noción de dualidad, como dos elementos "diferentes complementarios" con *fluidez*, a diferencia de los opuestos antagónicos de la cosmovisión eurocentrada.

Por ejemplo, para el caso de mesoamérica, Silvia Marcos explica esta noción como *equilibrio fluido*.

La noción de dualidad estaba matizada por otra igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el 'equilibrio'. Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales opuestos. En primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, *ajena a nuestras tradiciones de pensamiento*. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo a las relaciones entre mujeres y hombres sino a las que existen entre divinidades, las divinidades y los humanos y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad (Marcos, 1995: 15, *mi cursiva*)

Al igual que en los Andes, estamos ante una forma de entender el equilibrio en movimiento, en la que la idea de la balanza equilibrada con dos pesos iguales no sirve, porque representa un equilibrio estático en el que se busca la cosificación y la dimensionalidad desde lo cuantitativo. Más bien, en el caso del *equilibrio fluido* la idea de dualidad no se concibe como dos elementos iguales y equilibrados, estos serán siempre diferentes, modificables y en ese proceso de movimiento y modificación se articula un equilibrio variable y siempre dinámico.

Una de las consecuencias del proceso colonial, que tuvo a la *extirpación de idolatrías* como su momento más violento, fue la imposición de otra forma de vida que era resultado de la modernidad/colonialidad/patriarcal, que privilegiaba lo singular desde una forma de comprensión de equilibrio estático antagónico y polarizado. En este proceso, una forma de vida que concebía las relaciones complementarias desde la noción de *dualidad* y, a su vez, conteniendo la noción de *equilibrio fluido* como fundamento de su existencia,

había sido enfrentada, combatida y finalmente demonizada, aunque nunca anulada ni destruida por completo.

Además, con el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las cosmovisiones, también se desarrollaría la colonialidad del erotismo. A través de la instauración de un nuevo orden religioso se produjo una nueva administración del placer, objetivando lo femenino como objeto del placer y del pecado. Se había desplegado y consolidado el posicionamiento de un nuevo orden colonial/patriarcal, en el que la mujer, de ser parte de un *equilibrio dinámico e interpenetrado*⁶ junto al hombre, se ubicaría en un lugar periférico, como objeto sexual y con roles de servicio. De esta manera, la noción de corporalidad abierta fue enterrada por la concepción de cuerpo como frontera, como límite y en relación al cuerpo del otro sexo, como opuesto y antagónico. Esta relación de antagonismo, diferente a la de una relación de dualidad con equilibrio fluido, impuesta en el proceso colonial, serviría para desplegar las relaciones de dominación masculina sobre la femenina. Enrique Dussel (1977) en su reflexión sobre la erótica latinoamericana argumenta con respecto a la imposición de la dominación masculina en las culturas del continente americano, que luego se transformó en una relación "natural" y explicada además de manera "científica", y se refiere a la relación varón-mujer y a la sutil dominación que se sigue haciendo sentir entre nosotros, aunque en muchos casos esta dominación todavía es franca y explícita.

En varios de sus textos, Dussel hace énfasis en que para que el *ego cogito* emerja era necesario el *ego conquiro*. Este análisis muestra que hay una relación de correspondencia entre el conquistador y el pensador europeo moderno/colonial, ambos son un sujeto masculino, ambos son el ego de un varón. Entonces, aquel equilibrio fluido y aquella *corporalidad porosa, permeable e interpenetrada* de hombres y mujeres, antes de la llegada de los españoles, sería brutalmente transformada por la dominación masculina sobre la mujer.

La erótica estará antropológica, meta-física y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en el mejor de los casos, un frío resentimiento

⁶ Junto a la idea de equilibrio dinámico, explicada anteriormente, es importante aclarar la idea de interpenetración que se relaciona con una noción diferente de cuerpo o corporalidad. En relación a mesoamérica, el trabajo de Silvia Marcos es esclarecedor, plantea que "el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado, desde el siglo XVII (...) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, "jugos" y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateliales" (Marcos, 1995: 23).

femenino (Dussel, 1977: 50).

En este contexto las formas de la dominación colonial horadan las formas propias de relacionamiento entre hombres y mujeres y se imponen roles y obligaciones a la mujer, se transforma la idea de vida como fiesta y reproducción como ritual, expresados de manera holística. La "normativa" para esta imposición está directamente relacionada con la Iglesia Católica y con la idea de pecado. Pero, el orden religioso católico no solo se ocupa de imponer estos tipos de relacionamiento, constitutivos a las formas de relacionamiento entre los sexos, también regula las formas en que los humanos deberán relacionarse con la naturaleza.

Además de modificar las relaciones entre hombres y mujeres, la aproximación demonizadora también modificará las relaciones con la naturaleza, su concepción particular de dualidad y se intentará transformar la concepción que en los Andes se tenía de ésta, como ser vivo, y, como consecuencia, la forma recíproca y complementaria de relacionarse con la naturaleza. El universo religioso católico ha sido utilizado para horadar una particular concepción de las diferentes dimensiones de la realidad que tenía su forma específica de relacionarlas. Era una dinámica relacional que articulaba a deidades, naturaleza y comunidad humana, era una manera de vivir la vida como fiesta y la reproducción como ritual, como procesos articulados y siendo parte de la misma dinámica. Todo esto queda relegado a espacios y tiempos subalternos, restringidos desde otro tiempo y otro espacio, resultado del patrón de poder dominante y por la forma escindida de comprender y reproducir las relaciones entre humanos y naturaleza.

El orden católico que llega con el orden político español del *ego conquiro*, tenía una estructura vertical de dominación en sus contenidos profundos y a partir de estos se impone una nueva forma de relacionarse con la naturaleza. Para entender esto podemos ver los primeros versículos del primer capítulo de la Biblia, en los que se muestra cómo Dios crea el universo, las aguas, la naturaleza, los animales y luego al "hombre"; se dice: "Dios los bendijo, diciéndoles: 'Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra'" (La Biblia, 1995: 7).

Se trata, entonces, de una cosmovisión en la que se piensa a la humanidad separada y antagónica de la naturaleza, pero no solo eso, sino también que sitúa al ser humano en el plano del dominador, que en la Biblia se dice "hombre", y en el plano de lo dominado a la naturaleza. Si bien Descartes formaliza la separación entre mente y cuerpo, pensamiento y naturaleza, para la filosofía de su época esta separación era parte de una forma de vida que ya estaba constituida en todo el mundo cristiano católico y es esa forma de vida la que se ocupa de vaciar de contenidos a las formas de vida de los Andes, mesoamérica y todo el continente.

Mientras la forma de vida colonizadora pensaba el trabajo como sacrificio y la relación con la naturaleza para sojuzgarla, o sea dominarla, explotarla y

saquearla, en estas otras formas de vida la fiesta no estaba separada del trabajo y además servía para consolidar las relaciones de reciprocidad y complementariedad entre naturaleza, deidades y comunidad humana. Resultado de esta forma de vivir la vida, su producción y su reproducción, eran las ritualizaciones de la siembra, el barbecho (tiempo de preparación de la tierra) y la cosecha, desarrollados en diferentes tiempos y en los que siempre intervenían de manera equilibrada, pero desde la noción de *equilibrio fluido*, las deidades, la naturaleza y la comunidad humana. La fiesta de la vida con la reproducción del ritual, la reproducción de la vida a través del ritual y la necesidad del ritual para la reproducción de la vida, habían sido demonizadas y las futuras prácticas festivas, como el carnaval en Oruro, se ocuparán de resaltar ciertas dinámicas, las vistosas, las turísticas, y de ocultar y subsumir otras, las rituales, como es el caso de aquellos rituales mineros que se reproducen en los tiempos del carnaval en Oruro y que han contaminado a la vida cotidiana de esta ciudad.

Así como se habían demonizado las relaciones entre hombres y mujeres y su forma particular de reproducir la vida humana a partir de la idea de pecado, se desarrolla un proceso sistemático de satanización de las fiestas rituales agrícolas, en las que, desde las cosmovisiones locales, los muertos y algunas divinidades del subsuelo participaban de manera activa en la cosecha, como parte de la reproducción de la vida de la naturaleza, como en el caso de los diablos para la buena "cosecha" del mineral en Oruro. La política colonial fue erradicar todos esos rituales y esos procesos festivos, calificándolos de satánicos y diabólicos. Como consecuencia, se ven manifestaciones festivas en todo el continente en las que el diablo es el personaje principal y no precisamente maligno; en todos los casos se ha diabolizado a algún ser sobrenatural existente antes del proceso de dominación colonial.

Durante varios años aquellos rituales se realizaron de manera secreta y oculta y fue de esta forma que pudieron mantenerse, a pesar de muchas transformaciones. Toda esa dinámica de relaciones entre *opuestos complementarios*, de *equilibrios en movimiento y fluidez*, expresadas en diferentes momentos a partir de la noción de la dualidad, quedaron guardadas en las prácticas festivo/rituales de las comunidades indígenas de las áreas rurales y de los centros urbanos a lo largo y ancho de los Andes. Aquellas prácticas festivo/rituales sobrevivieron a la imposición del imperio colonial primero y al colonialismo interno de las repúblicas después, a veces en el anonimato y otras desde el camuflaje de las fiestas patronales "católicas".

SEGUNDA ÉPOCA: COLONIALIDAD Y MERCANTILIZACIÓN

Hasta antes del siglo XX, incluso durante las primeras décadas de éste, si bien las prácticas festivo/rituales estaban demonizadas, incluso con la presencia de diablos, como en el carnaval de Oruro, todavía no habían sido fetichizadas. Eran parte de una dinámica de producción y reproducción de la vida, en la que se desplegaban las diferentes posibilidades de construir y re-construir los intercambios recíprocos, de tal forma que se garantice la continuidad de la vida de manera cíclica.

En esta dinámica ni la *acumulación* ni la *ganancia* estaban presentes, porque lo festivo/ritual transitaba de manera paralela a la dinámica comercial de los inmigrantes en las ciudades de Bolivia, mientras que en los espacios rurales era parte todavía de las formas económicas constituidas desde la reciprocidad, y las festividades se desarrollaban libremente, casi todas como fiestas patronales discriminadas y segregadas por las poblaciones mestizas.

En estos espacios, sean rurales o urbanos, las prácticas festivo rituales contenían y contienen todavía formas complejas de reproducción de la cosmovisión. La dinámica relacional compleja entre la comunidad humana, las deidades y la naturaleza, articula como elementos constitutivos de esta forma de reproducción de la vida a la *espiritualidad*, la *sensibilidad* y la *racionalidad*. En este contexto, la fiesta ritual da la posibilidad de poner en movimiento aquella relacionalidad porosa, compleja y densa, como parte de la conclusión de un ciclo y el principio de otro. La continuidad dialogada de la fiesta/ritual ha hecho posible que en los Andes se siga manifestando la noción de dualidad, pensada desde un *equilibrio con fluidez* entre los humanos, entre las deidades, entre la naturaleza y entre todos ellos juntos. Esta forma de reproducir el espacio festivo es una manera de desplegar la producción/reproducción de la vida de los sujetos que han sido constituidos desde un horizonte no-moderno, se trata de indígenas en las áreas rurales y de indígenas inmigrantes en las ciudades, que para el caso de Oruro, aunque parezca paradójico, son subsumidos al interior de la idea de carnaval, como parte de lo pagano, por su ritualización a la imagen de la Virgen de la Candelaria.

Poco a poco las ciudades se irán convirtiendo en contenedores de manifestaciones ritualizadas en las iglesias y, a nombre de algún "Santo" o alguna "Virgen", se irán desplegando prácticas que eran discriminadas e ignoradas por los habitantes mestizos de las ciudades. Estas prácticas contenían un buen número de elementos católicos los cuales servían, al mismo tiempo, como "comodines" o facilitadores de su presencia urbana. Estas prácticas -a momentos- se reproducían de la forma en la que las culturas en los Andes producen y reproducen la vida. Es decir, los intercambios recíprocos eran reproducidos y se daban en tres niveles, entre humanos, entre humanos y deidades, y entre humanos y naturaleza, a su turno.

En esta dinámica relacional, la reciprocidad y la complementariedad eran componentes fundamentales, porque eran sobre todo estas prácticas las que habían hecho posible, y también actualmente, que la reproducción de la dinámica festiva esté presente en muchos lugares de los Andes. Aunque esta presencia se da de diferentes formas y cada vez más en contextos en los que la economía de mercado, el consumo y la fetichización del dinero y del capital⁷ se han ido introduciendo de manera gradual y sostenida. En el caso específico de la dinámica festiva de Oruro, estas formas de consumo y fetichización se iniciaron de manera evidente, aunque incipiente todavía, en el año 1943⁸, en

⁷ Estos temas pueden ser ampliados en Marx (1989) y Hinkelammert (2001).

⁸ Hasta 1943 el "carnaval" de Oruro incluía a conjuntos conformados por los gremios de inmigrantes rurales, y no participaban las clases medias. En este año se da la primera "invasión" de las clases medias a la fiesta/ritual de los aymaras urbanos de Oruro y con esto se fundan nuevas diabladas que ya no obedecen a los círculos gremiales.

circunstancias particulares.

La dinámica festiva a la que hago referencia tiene sus antecedentes, por un lado, en la celebración del Carnaval europeo, pero en la versión que de éste traen los españoles, misma que posteriormente es reproducida por los mestizos a su manera. Por otro, está la fiesta de la primera cosecha, *Anata* como parte del ciclo ritual agrícola de los pueblos del altiplano orureño. La fuerte influencia de las prácticas rituales de la *Anata* en los pobladores rurales que se iban a vivir a las ciudades, se encontraba con otro tipo de prácticas festivas, las del carnaval. Como consecuencia de ese proceso, en la segunda mitad del siglo XIX se consolida una fiesta patronal "en honor a la Virgen de la Candelaria, popularmente conocida como la Virgen del Socavón" (Calizaya, 2006), en la que aquellos inmigrantes incorporan los nuevos símbolos rituales católicos, como las bendiciones, la misa, la romería, etcétera, y los despliegan junto con las otras prácticas de su propio horizonte cultural, las *ch'allas*, la danza, los *aynis*, etcétera.

Es un tiempo en el que se va constituyendo una dinámica muy particular entre las comunidades gremiales de Oruro. Se crean nuevas danzas, se construyen imágenes simbólicas en relación a mitos, momentos históricos y algunas escenas de la vida de estas personas. De esta forma a fines del siglo XIX ya existían pequeñas manifestaciones organizadas por algunos gremios que, como parte de la fiesta patronal, reproducían también prácticas propias de sus comunidades de origen.

En el año 1904 se registra la fundación oficial de la *diablada* de los *mañazos*, con el nombre de "Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro". Con esto, los inmigrantes rurales estaban utilizando las formas de legitimación modernas, para ser reconocidos en la ciudad. Aquellas prácticas existentes materialmente se habían constituido de manera formal. A nivel de la materialidad, los gremios ya desplegaban sus prácticas en esta fiesta durante el siglo anterior, pero en el siglo XX se habían empezado a constituir como instituciones formales. Esto servía para marcar cierta diferencia con la manera de organización en las comunidades, en las que lo formal no era parte todavía de su organización, pero en lo concreto seguían siendo una organización marginal y discriminada en los centros urbanos y esta formalización tampoco había cambiado las prácticas que desplegaban para la producción y reproducción de la vida, por lo menos hasta la década de los cuarenta.

En el año 1943 se inicia algunos cambios. Pocos años antes algunos jóvenes de clase media habían empezado a ser parte de la *diablada* de los *mañazos* y con esto comienza otra forma de aproximación a la dinámica festiva de los inmigrantes rurales en la ciudad de Oruro.

En el caso específico de estas personas, la premisa no es la producción y reproducción de la vida, más bien su participación obedece a una dinámica de "exploración" realizada por algunos de aquellos jóvenes que están viviendo, con mayor intensidad que otros, un momento de transformación política en

Bolivia⁹. Pero inmediatamente en ese proceso de "exploración", se da un acontecimiento que cambia el rumbo de la diablada y



Rosario Ostría. *Entre el cielo y la tierra*. Acrílico sobre tela, 2001.

sus prácticas. A partir de un festival de danzas organizado durante el gobierno de Gualberto Villarroel, se hace evidente la idea de *ganancia* en estos jóvenes, que no vivían la fiesta desde el mismo horizonte histórico de los mañazos; se dieron cuenta que aquella danza ritual denominada "la diablada" podía transformarse en espectáculo y esto podría generar recursos económicos. Estas formas diferentes de pensar y vivir la fiesta derivaron en diferencias en la diablada de los mañazos e inmediatamente se fundó primero una nueva diablada, pensando sobre todo en el espectáculo, pero los conflictos siguieron hasta que se dio una nueva separación, por las mismas razones. Corría el año 1943 cuando se funda la Diablada Oruro y luego en 1944 se funda la Fraternidad Artística y Cultural la Diablada. Estamos, entonces, ante una forma de aproximación a la fiesta completamente diferente; aunque en un principio esta forma no dejaba prever lo que pasaría posteriormente, se trataba de otra manera de subsumir primero y vaciar luego los contenidos epistémicos de estas prácticas festivas.

⁹ Eran tiempos posteriores a la Guerra del Chaco y previos al proceso revolucionario de 1952. En este tiempo la semilla de la revolución, de los cambios y algunas reformas importantes del Estado estaban en pleno proceso de germinación.

Estábamos ante el despliegue del proyecto colonial a través de su brazo económico, la mercantilización, en un espacio todavía no visto y no explorado por los mercaderes de la modernidad/colonialidad.

Esta aproximación se desarrolla desde una forma particular de comprender las prácticas festivo/rituales divorciadas por completo de los círculos de inmigrantes rurales en la ciudad. La participación diferenciada de las clases medias a partir de la década de los cuarenta introduce otra posibilidad de comprensión de la dinámica festiva. Con esto se inicia otra forma de vaciamiento de contenidos, esta vez desde las prácticas. No se toma en cuenta para nada la cosmovisión y los contenidos profundos del proceso festivo, que produce y reproduce de manera integral la vida, aunque tampoco es la cosmovisión lo que motiva esta forma de aproximación.

La mentalidad moderna/colonial/patriarcal de estas clases medias es seducida por lo exótico de la danza y no por las dinámicas familiares, que al interior del proceso se ocupaban de reproducir, desde la práctica, un horizonte andino. La danza, como puesta en escena para las clases medias será el *lugar* desde el cual se desarrollará el proceso de transformación de los contenidos de las prácticas festivas. Desde aquel lugar se iniciará el vaciamiento de la dinámica festiva, aquella que fue constituida desde una cosmovisión, desarrollada y reproducida como parte de ciclos relacionales entre humanos, con la naturaleza y las deidades. Aquella dinámica, que era vivida como una *fiesta/ritual* en un *espacio/tiempo* particular, luego del diseccionamiento de su relacionalidad compleja y densa, será convertida en *danza/espectáculo* y pasará a ser una puesta en escena.

La danza como puesta en escena y su transformación en espectáculo definirá otra manera de comprender la fiesta, en este caso como *mercancía*, sujeta a compra y venta, y de esta manera aquel acto festivo cuyo fin era la producción y reproducción de la vida, materializada a través de los intercambios recíprocos, será constituida desde otros contenidos epistémicos en *objeto de consumo*. La modernidad/colonialidad/patriarcal despliega este proceso de cosificación, transforma al proceso *festivo/ritual* en una *mercancía* que circula al interior de la dinámica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal.

De manera puntual mencionaremos las consecuencias de la transformación de la dinámica festiva, que de ser entendida como un *espacio/tiempo festivo/ritual*, además con una relacionalidad compleja y densa, pasa a ser una *mercancía* que privilegia la *danza/espectáculo* como *puesta en escena*. Esta transformación, que se desarrolla de manera gradual durante el siglo XX, instrumentaliza los componentes¹⁰ de aquella relacionalidad compleja y densa, en función de la racionalidad económica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal. Los *pasantes*¹¹ serán reemplazados por la *mesa*

¹⁰ En líneas posteriores menciono algunos de estos componentes. Sin embargo tienen su propia complejidad, en este ensayo solo realizó una descripción mínima de cada uno.

¹¹ Los "pasantes" son los responsables de llevar adelante la fiesta. Se trata de una pareja adulta madura que junto a su familia se hace cargo de articular las relaciones rituales y festivas entre su comunidad, constituida por las deidades, los humanos y la naturaleza. En este cometido desarrolla un ciclo anual de visitas a lugares naturales y espirituales, lo mismo que a amigos y parientes para que el proceso festivo

*directiva*¹², los *aynis*¹³ serán reemplazos por las *cuotas*¹⁴, el *tinkuy festivo*¹⁵ será reemplazado por las fiestas sociales y mascaradas¹⁶. Los desplazamientos rituales con las respectivas ofrendas en los lugares sagrados¹⁷ serán reemplazados por la romería, entrada o desfile¹⁸.

Actualmente, en el carnaval de Oruro existe un solo conjunto, el de los mañazos, en el que sus integrantes no dan cuota y mantienen todavía algunas prácticas de reciprocidad y redistribución. En el resto de los conjuntos, que son más de cincuenta, la mayoría de las prácticas son reproducidas desde la lógica del mercado y el consumo. Sin embargo, actualmente este es un fenómeno social que mueve a habitantes de toda Bolivia e incluso llegan grupos grandes de danzarines desde Suecia, Estados Unidos, Chile, Argentina y bolivianos residentes de todas partes del mundo. Paralelamente a este hecho, esta manifestación festiva ha sido declarada por la Unesco "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad" y las cadenas de televisión disputan de manera aguerrida la transmisión del desfile que corresponde a un día del proceso festivo. Aunque todavía esta fiesta no es conocida en el mercado del turismo mundial, es parte de las luchas por el mercado de las agencias de turismo de Bolivia. Sin embargo actualmente este fenómeno ha sido vaciado de sus contenidos epistémicos andinos, casi en su totalidad.

DE LA TEO-POLÍTICA DE LA PRIMERA ÉPOCA A LA EGO-POLÍTICA DE LA SEGUNDA ÉPOCA

Como se ha mostrado en el primer subtítulo, la demonización de lo festivo era parte de un proceso de implementación de una nueva *verdad*, en relación a

esté completo. Los pasantes son la antítesis de la economía capitalista de acumulación, porque en el momento de la fiesta, ellos redistribuyen lo que han podido acumular a lo largo de la vida y se ocupan de financiar todos los gastos de la fiesta, desde la música, la alimentación e incluso la vestimenta de los danzarines.

¹² La "directiva" es una figura típica de las instituciones eurocentradas, está constituida por un presidente y varios secretarios, el más importante es el de hacienda, porque se ocupa de recibir y administrar dinero de los danzarines, para pagar a las bandas y proporcionar refrigerios en los días que dura la fiesta. En los últimos cincuenta años, en los conjuntos del "carnaval" de Oruro, no se hacen rendiciones de cuentas y las denuncias de malos manejos y de corrupción son constantes.

¹³ Se trata del intercambio de dones que los "pasantes" realizan a lo largo de su vida adulta, pero con mayor intensidad uno o dos años antes de hacerse cargo de la fiesta. Es gracias a esta "institución" que las fiestas rituales en los Andes han podido reproducirse a pesar de más de 500 años de colonialidad del poder, del ser y del saber.

¹⁴ A diferencia de la danza ritual, en el que las personas bailan como parte de los *aynis* o intercambios recíprocos; en la danza espectáculo se baila por deseo personal y no por reproducción de un ciclo. Ese deseo personal debe ser acompañado por una determinada cantidad de dinero que se paga al conjunto para tener la posibilidad de bailar, además esta persona corre de manera individual con la responsabilidad de la compra o flete de su traje o ropa de danza.

¹⁵ El *tinkuy*, como encuentro ritual de las dos partes opuestas complementarias que en la fiesta reproducen la unidad dual, como dualidad en equilibrio dinámico, es el elemento fundamental a ser logrado en la dinámica festiva. "Fiesta sin *tinkuy* no es fiesta" se escucha decir en algunas comunidades, remarcando la importancia de constituir desde la práctica festiva la dualidad.

¹⁶ En este caso son simples lugares para ir a bailar en el sentido de diversión, propio de la modernidad/colonialidad. En estos lugares se ha consolidado la cosificación de la danza como mercancía, porque se paga para bailar.

¹⁷ A principios de siglo los conjuntos de los inmigrantes rurales recorrían un itinerario ritualizado en el espacio sagrado de los Andes.

¹⁸ Actualmente, aquellos itinerarios que reproducían la espiritualidad en la relación con el espacio, como paisaje vivo, se han convertido en un desfile o "entrada" en la que la danza espectáculo ha desplazado a la danza ritual.

quienes eran los “verdaderos dioses” y cuál era la manera “correcta” de vivir la vida y las creencias en los Andes y en el resto del continente. A esta forma de imponer la verdad desde la teología cristiana hegemónica, Mignolo (2000) denomina la teo-política que será substituida posteriormente por la ego-política¹⁹, que consiste en ubicar a un sujeto individual como fundamento del todo, se trata de un sujeto que no se relaciona con otros seres y es el que tiene la posibilidad de enunciar la verdad que los otros sujetos deberán asumir como tal.

Durante el siglo XX, la dinámica festiva en Oruro es parte todavía de aquella forma de aproximación desarrollada en la primera época, inserta en la teo-política del conocimiento, y poco a poco, en algunos casos, surgirán otras posibilidades de aproximación que luego en el último cuarto de siglo darán lugar a la ego-política del conocimiento, producida como parte de la *colonialidad del saber*²⁰. Esta otra posibilidad de aproximación a la dinámica festiva es la que surge de algunos círculos de la población mestiza de la ciudad de Oruro y en algún caso de investigadores extranjeros y con esto se inicia la construcción ideológica de la fiesta. Esta vez, el brazo ideológico de la modernidad/colonialidad/patriarcal inicia un proceso “necesario” para acompañar la mercantilización de la fiesta. Aquellas prácticas *festivo/rituales* demonizadas en los siglos anteriores, e invadidas por las racionalidades del consumo por sus características exóticas en el siglo XX, necesitaban ser ideologizadas desde la mirada colonial para que se pueda desplegar un proceso pleno de mercantilización y consumo por parte del proyecto moderno/colonial/patriarcal. Todo esto como resultado de la consolidación de la *mentalidad colonial*²¹ en la población boliviana.

Este proceso fue parte de un proyecto de largo aliento que se inicia en la ilustración y que, como plantea Castro Gómez, “se funda en el supuesto de que la estructura de la ciencia posee una analogía con la estructura del lenguaje, y que ambas son un reflejo de la estructura universal de la razón” (Castro-Gómez, 2005: 13-14). De esta manera la ciencia, como construcción europea moderna/colonial, se convierte en la herramienta que servirá para definir los contenidos de la realidad y al mismo tiempo para nombrarla. En este proceso se necesitaba un nuevo lenguaje que no sea imperfecto como los que no reflexionan sobre su propia estructura, por esta razón se impone al “lenguaje científico” como el portador de la verdad. Castro-Gómez se ocupa de mostrar

¹⁹ Grosfoguel aclara que “el mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2008: 202).

²⁰ La colonialidad del saber tiene que ver con regímenes de pensamiento coloniales, se trata del rol que juega la epistemología y la producción del conocimiento en la reproducción del horizonte colonial y la dominación colonial. Esto puede ser ampliado en Lander (2003).

²¹ Junto con Juan José Bautista entiendo a la mentalidad colonial como “...una mentalidad colonial [que] no tiene conciencia de sí misma, por ello es inconsciente. El desarrollo de su conciencia no depende de sí mismo, sino de la conciencia del centro. Si algo de conciencia tiene, es conciencia del centro, o sea conciencia ajena o enajenada, y como la conciencia siempre fue y es autoconciencia, por eso es que desde el principio el criollo mestizo fue y es inconsciente, porque no tiene autoconciencia, por eso no sabe lo que es, por eso mismo tampoco conoce el suelo, la tierra y la cultura en medio de la cual habita. Materialmente vive en la tierra (periferia) que desprecia, pero mental o idealmente vive en las tierras (el centro) que no son suyas” (Bautista, 2007: 105).

que el lenguaje científico se va desplegando de manera paralela con la expansión europea por el mundo y muestra también que la política imperial de la ciencia funcionó de forma semejante a la política colonial del lenguaje.

El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano -considerado como fuente de error y confusión- para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero*. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (*Lebenswelt*) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón" (*Ibíd.*: 14)

La idea de *punto cero*, o lo que se ha denominado como la *hybris*²² del *punto cero*, expresa la imposición de una manera de producir conocimiento que sí tiene un *lugar de enunciación*, pero que está encubierto justamente por la idea de punto cero. Pienso, junto con Enrique Dussel, que una acción hermenéutica es imposible sin un *lugar socio-histórico*, sin un *sujeto localizado* que pueda *enunciar un discurso*. Siempre existe un *desde donde* y todos estos componentes mencionados hacen a una *epístemeepocal*. Así lo plantea este autor para su filosofía política de liberación.

'Localización' indica la acción hermenéutica por la que el observador se 'sitúa' (comprometidamente) en algún 'lugar' socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar 'desde donde' se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *epístemeepocal*..." (Dussel, 2007: 15)

Esta posibilidad de *situación*, de *situarse*, no es parte del proceso de construcción de conocimiento de la modernidad, que borró su lugar de enunciación y planteó una idea de "verdad" encubierta, difundida como "verdad universal", de la mano de los pensadores europeos. Grosfoguel (2008) muestra este proceso en el que lo *universal* se produce desde Descartes hasta Marx, como hemos comentado en otro ensayo, "en su trabajo se muestra la manera en la que Descartes reemplazó al Dios cristiano por el *yo* como fundamento del conocimiento, pero éste no era cualquier *yo*, era un *yo racional*, en términos de la *razón moderna*, que desde Kant se visibilizó

²² Castro-Gómez aclara el significado de *hybris*, en relación a los pensadores criollos de la Nueva Granada que podrían ser los pensadores criollos de Lima, Sucre o cualquier proceso de consolidación estatal republicano en Latinoamérica. "Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional" (Castro-Gómez, 2005: 18-19).

además como masculina, blanca y europea" (Romero, 2010).

Es esta *razón*, que sí tenía género, raza, etnia, clase y lugar, la que produce categorías para nombrar la realidad universal, folklore, cultura popular y patrimonio, aunque lo que más se produce con estas categorías son incertidumbres y ambigüedades. Por ejemplo, la idea de cultura es situada de manera ambigua en diferentes lugares de la realidad, en función de los intereses político-económicos del proyecto moderno/colonial. Al respecto Wallerstein, de manera crítica, define la *cultura* como "campo de batalla" porque "es tal vez el concepto más amplio de todos los usados en las ciencias sociales e históricas. [porque] Cubre un enorme rango de connotaciones y, por lo tanto, es tal vez la causa de las mayores dificultades" (Wallerstein, 1993: 163). Siguiendo al mismo autor podemos afirmar que la cultura es el principal *campo de batalla ideológico* en el que se enfrentan intereses opuestos que están al interior del sistema mundo moderno. La categoría cultura y su ambigüedad, no solo ha servido para explicitar la diferencia, como dominación, su uso también ha servido para el encubrimiento de ésta. Pero la dinámica de la realidad y la relación dominador-dominado impuesta por el proyecto de la modernidad/colonialidad y a pesar del encubrimiento, también han producido formas particulares de conflicto y formas singulares de manifestación de este conflicto.

Además la producción de una "verdad universal" también estaba ligada y determinada por la construcción de una idea universal de "desarrollo", entonces aquella "verdad" denominada "científica" se ocupó de construir representaciones que hicieran posible la implementación de esa idea de "desarrollo", que implicaba además "progreso" y cuya consecuencia era el saqueo de materias primas y el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las culturas de nuestro continente, del África y del Asia, por parte de los monopolios capitalistas, incipientes primero, y fuerte y perversamente consolidados después. Este proceso estaba conectado con los gobiernos de los estados que habían producido la modernidad/colonialidad y llegaba hasta la producción y ejecución de políticas específicas en la mayoría de los estados del mundo, a través de los organismos internacionales. Arturo Escobar en su libro *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007) muestra un dato revelador en relación a la ONU y sus políticas orientadas hacia el "desarrollo".

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: I, citado en Escobar, 2007: 18.).

Si esta es la posición de la ONU, entonces era necesario un brazo dedicado a la educación y la cultura que consolide este vaciamiento epistémico en nombre

del desarrollo y para eso estaba la Unesco. Este organismo, hasta el día de hoy, se ocupa de regentar las políticas culturales y de educación y es a partir de esta regencia que se ha ido poniendo diferentes nombres a las prácticas culturales de nuestros países. Algunos de estos nombres son muy conocidos, pero al mismo tiempo muy conflictivos, precisamente por la intencionalidad encubierta.

A la demonización de la primera época, producida desde la teo-política, le sigue, en el siglo XX, la folklorización de lo festivo ritual, desde la ego-política y, para fines del siglo XX y principios del siglo XXI, la intención de patrimonialización de lo festivo/ritual, sea como cultura popular, patrimonio inmaterial o patrimonio intangible, ha sido la nueva estrategia para la ideologización y vaciamiento de contenidos reales de estas formas de reproducir lo ritual/festivo.

Como mencioné en líneas anteriores, folklore, cultura popular, patrimonio intangible, son algunas de estas categorías, mediocrementemente formuladas, que se han utilizado para referirse a las fiestas pero además a un sin número de fenómenos adicionales que son parte de la vida cotidiana de los pueblos.

Más allá de las prácticas *festivo/rituales*, cualquier práctica que provenga de horizontes histórico/epistémicos no-modernos, se ha convertido en folklore, cultura popular y/o patrimonio material o intangible, como parte del conocimiento "patrimonialista", creado y constituido por y desde la Unesco, como organismo internacional que regula y define cuál es el conocimiento adecuado para nuestros países en lo que se refiere a "ciencia" y "cultura". Este organismo, no solo se adjudicó la posibilidad de poner nombre a las diferentes formas de vida, sino que, de la mano de las disciplinas del conocimiento, se convirtió en la autoridad para regular la ciencia y la cultura, desde la *colonialidad del saber*.

Estamos, entonces, junto a una tercera forma de aproximación a la dinámica festiva, que utiliza e instrumentaliza la idea de conocimiento. Sin embargo, al igual que la primera y la segunda, su objetivo sigue siendo el vaciamiento de los contenidos de esta dinámica presente en la cosmovisión. El *ego conquiro* inició este proceso con los primeros viajeros que llegaron a las Américas, su tarea específica era *conocer/nombrar/colonizar*; posteriormente el *ego cogito*, desde el fundamento del *ego conquiro* se dio a la tarea de *ilustrar/clasificar/dominar*. A este proceso, como ya lo vimos, Santiago Castro llama la *hybris del punto cero*, esto significa reemplazar la noción de verdad teológica, ubicándose en el ojo de Dios (léase: ninguna parte), para desplegarla como única verdad a lo largo y ancho del planeta, como *colonialidad del saber*, para continuar con la *colonialidad del ser* y administrar la *colonialidad del poder*.

Esta forma de diseccionar la realidad, en general, y la dinámica festiva en particular, logró en pocos años lo que la demonización del saber y de las fiestas no lograron en tres siglos. De la mano del mercado, la cosificación de prácticas culturales desde la idea de patrimonio cultural, inició un proceso de discriminación de lo "valioso" y lo "no-valioso" dirigida a aquellos pueblos que

actualmente son las víctimas de la dominación desarrollada por la modernidad/colonialidad/patriarcal.

Pero, esta aproximación a la dinámica festiva desde la colonialidad del saber, no se ha ocupado de comprender esta complejidad, al contrario, más bien se ha ocupado de hacerla invisible, fetichizarla, transformarla en mercancía y finalmente destruirla. La necesidad de *un conocimiento universal*, como parte del proceso que consolida la colonialidad del saber, ha llevado a la Unesco a realizar varios ensayos. De la mano del conocimiento científico, esta organización internacional ha cosificado estas dinámicas primero como *folklore*, luego como *cultura popular*, después como *patrimonio intangible* y actualmente como *patrimonio inmaterial*; tratando de agrupar la totalidad de prácticas pertenecientes a diferentes cosmovisiones al interior de esta denominación, con la intención aparente de universalizar el conocimiento. Sin embargo, pienso que la intención encubierta es más bien el desmontaje de aquellas diferentes epistemologías contenidas en las distintas cosmovisiones.

El carnaval en Oruro ahora es denominado por la Unesco como "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad", título que ha servido para incrementar las iniciativas turísticas y la generación de recursos en torno a agencias de turismo privadas, además de otro tipo de ganancias poco honestas en las instancias de 'organización', en todos sus niveles. A su tiempo, "el Anata Andino" es denominado por sus propios protagonistas de la siguiente manera: "nosotros somos *Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias*" y ellos siguen reproduciendo su práctica festiva/ritual a contracorriente del rechazo de la población mestiza de Oruro y de los organizadores del carnaval y tampoco cuentan con el acceso a los medios de información, y han utilizado este espacio como plataforma de reivindicaciones políticas por la autodeterminación de los pueblos.

CONCLUSIONES

He intentado hacer inteligible tres modos de aproximación a la dinámica festiva de Oruro, utilizados para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Pensamos que la posibilidad de desarrollar procesos decoloniales tiene que ver con un paso previo y éste es una comprensión clara de las formas en las que se ha producido la colonialidad en la dinámica festiva de los Andes bolivianos. Estamos conscientes que pueden haber otros modos, sin embargo, inicialmente hemos querido hacer énfasis en una de las jerarquías impuesta en el proceso colonial hacia las prácticas espirituales, a partir de la cual se ha definido lo que es la religión, en este caso con la referencia explícita a la religión católica, y lo que ha dejado de ser tal y ha sido convertida en cultos al demonio, en rituales diabólicos o simplemente en supersticiones, en este caso en referencia también explícita a las prácticas espirituales de las comunidades de los Andes.

Sin embargo, y a pesar de todo este proceso, muchas de las prácticas y las representaciones que eran parte de la espiritualidad andina, han quedado camufladas en los componentes contemporáneos de estas fiestas, son huellas, pistas, señales que pueden permitir construcción y re-construcciones con

direcciones descolonizadoras.

Por otra parte, la noción de valor y su fetichización como mercancía han intervenido también como otro modo de aproximación, desde la idea de espectáculo, ganancia y acumulación. El *espacio/tiempo festivo/ritual* es diseccionado para privilegiar la *danza/espectáculo* y con esto es sometido a la racionalidad económica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal. Posteriormente, este modo de aproximación ha sido acompañado por otro, que hemos calificado como parte de la colonialidad del saber, expresado en la idea de patrimonio e impulsado, desarrollado y construido por la Unesco. La urgencia de *conocer/nombrar/colonizar* se transformó con el tiempo en la "necesidad" de *ilustrar/clasificar/dominar*, para una buena administración del proyecto moderno/colonial.

Pienso que estos tres modos se han ocupado de consolidar las representaciones de los sujetos que hacen parte de la dinámica festiva, en función a las jerarquías impuestas. Nos referimos a las jerarquías que han definido aquello que sí es religión y aquello que no puede ser, aquello que sí tiene características de espectáculo y lo que no puede ser un espectáculo y finalmente aquello que puede ser denominado como "patrimonio" y lo que no. Estos tres modos de aproximación han utilizado una serie de dispositivos que han servido para constituir en los sujetos una mentalidad colonial que se reproduce en gran parte de las familias y las comunidades, gremiales urbanas y campesinas rurales de Bolivia. Esta vez solo nos hemos ocupado de los modos a nivel general, el tema de los dispositivos específicos será motivo de otros ensayos.

Pero, lograr este primer paso, o sea visualizar algunos modos de aproximación que han servido para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad, me parece fundamental para iniciar un proceso de sensibilización y construcción de rutas diferentes, en este caso producir aproximaciones descolonizadoras, y en el caso específico de la dinámica festiva de los Andes bolivianos, existen horizontes emergentes que aparecen como alternativas posibles para lograr esas aproximaciones. Pensamos que si se "destapa" el "manto" colonial, se pone en evidencia la imposición de jerarquías coloniales y se despliega un movimiento hacia aquellos horizontes, se estará produciendo procesos descolonizadores.



Rosario Ostria. *Ángel de las flores*. Acrílico sobre tela, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- Bautista, Juan José 2007 *Crítica de la razón boliviana*. La Paz: Tercera Piel.
- Calizaya Velazquez, Zenobio 2006 "Vida y milagros de la Villa de San Felipe de Austria. Ensayo histórico antropológico". En: Medinaceli, Ximena (coord.) *Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz: IEB- UMSA.
- Castro -Gómez, Santiago 2005 *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique 1977 *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la Liberación* 6/III. México. D.F.: EDICOL.
- 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo 2007 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.
- Grosfoguel, Ramón 2006 *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales*. En: <http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>. 17/05/2012.
- 2008 *Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial*. http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/10grosfoguel.pdf. 17/05/2012
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry 2001 *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.
- Lander, Edgardo (compilador) 2003 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marcos, Silvia 1995 *Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico*. En: *La Palabra y el Hombre* 95. México: Universidad Veracruzana, Jalapa.
- Marx, Karl 1989 *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Mignolo, Walter 2000 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Romero, Javier 1998 "Etnicidad y arquitectura en Oruro. El conflicto de identidades en la arquitectura y en las relaciones con el espacio". Tesis para optar la licenciatura en Antropología en la Universidad Técnica de Oruro.
- 2001a "El Carnaval de Oruro. Espacios sociales, apropiaciones y alternativas". En: *Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*. La Paz Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- 2001b "A propósito de clase, etnicidad y nacionalismo en el Carnaval de Oruro". En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF.
- 2003 "Diablos, diabladas y Carnaval en Oruro. Significaciones y lógicas de sentido". Tesis para optar la Maestría en Ciencias Sociales, mención en Antropología, Universidad de la Cordillera, La Paz.
- 2004 "Ritualidad y prácticas culturales. A propósito del espacio festivo del Carnaval de Oruro". En: Parias, María Claudia (ed.). *Rituales e imaginario*. Memoria del V Encuentro para la Promoción y difusión del Patrimonio Inmaterial de los países Andinos. Bogotá.
- 2005 "Carnaval de Oruro". En: *Los Andes patrimonio vivo*. Quito: Unesco.
- 2007 "Morenada y liberación. Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro". En: *PORIK AN* Popayán. Revista de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas Universidad del Cauca, Año 9, No.12.
- 2009 "Interculturalidad y liberación. A propósito del Carnaval de Oruro". En: *Dinámicas interculturales en*

contextos transandinos. Oruro: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO y CEPA.2010 "Pensar la cultura desde la urgencia política". Inédito.

Romero, Javier y Gómez, Wálter1995 "Hacia una arquitectura para el Carnaval de Oruro". Tesis para la elaboración del proyecto de grado en Arquitectura, Universidad Técnica de Oruro.

Romero, Javier y otros2002 *Carnaval de Oruro. Imágenes y narrativas*. La Paz: Muela del Diablo.

Sociedad Bíblica Católica Internacional1995 *La Biblia*. Quito: Verbo Divino.

Wallerstein, Immanuel1993 "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundomoderno". En: Castro-Gómez, O.; Guardiola-Rivera, C.; Millan de Benavides (eds.). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar.