

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

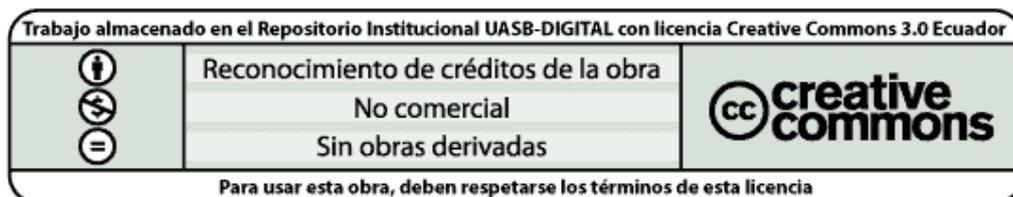
Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia

Entre muertos, tolqas, “diablos”, morenos y otros “demonios”

Javier Reynaldo Romero Flores

Quito, 2015



CLAUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, Javier Reynaldo Romero Flores, autor/a de la tesis intitulada, “Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia: Entre muertos, *tolqas*, ‘diablos’ morenos y otros ‘demonios’”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

26 de junio de 2015

Firma.....



**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS**

**INSURGENCIA FESTIVA EN ORURO-BOLIVIA
Entre muertos, *tolqas*, “diablos”, morenos y otros “demonios”**

Javier Reynaldo Romero Flores

**Ximena Soruco Sologuren
DIRECTORA**

**Oruro-Bolivia
2015**

RESUMEN

A partir de un giro epistémico en mi propio modo de reflexionar y de relacionarme con la dinámica festiva en Oruro, por la necesidad de una comprensión diferente de aquella dinámica, se ha logrado producir un itinerario a partir del cual se recoge el desplazamiento de Francisco Pizarro desde Panamá hasta Cajamarca entre 1523 y 1532. Así, se ha logrado comprender de otro modo el proceso de conquista y los dispositivos instalados para la dominación. Entonces recién fue posible mostrar la consecuencia del “Carnaval”, como encubrimiento festivo en el espacio de Oruro, conocido también como la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Junto con lo anterior se ha detectado procesos contestatarios a la dominación colonial, desplegados desde formas locales de producción y reproducción de la vida desde el siglo XVI, de las cuales la última y la más relevante es la *insurgencia festiva* del *Anata Andino* en el espacio festivo de Oruro que ha sido consecuencia de la acumulación política en la población indígena asentada en la región adyacente a esta ciudad.

La particularidad de la temática, que aborda el proceso de instalación de la idea de “Carnaval” y la fundación de un espacio urbano apropiándose de otro y subsumiéndolo desde la Fiesta Patronal, ha servido para mostrar lo festivo y lo político de manera integral, donde lo cultural se reproduce como práctica y lo político se manifiesta como Horizonte de sentido en conflicto entre dominación y liberación.

Dedicatoria

A mi padre: Walter, que supo acompañar y festejar silenciosamente el éxtasis festivo y decidió transitar en tiempo de fiesta; a mi madre: Hilda, que me lanzó al mundo de la fiesta con su sonrisa y su pasión incomparables e inolvidables y me acompañó silenciosa en el último tramo de estas reflexiones; a mi hermano Lugi que cobijó el fluir de estas ideas en el momento preciso y fue su cómplice cuando germinaban, en mi niñez; a mi hermano Antonio y Claudia su compañera, que junto a su “vivir festivo” también son parte de estas ideas; a Zuleika Amina y Ana Gabriela herederas, cada una a su modo, de este “vivir festivo” y del arraigo profundo por la Serranía Sagrada de los Urus y a Nelly por su creer y su sentir.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
Capítulo I	
El aparecer festivo de la Exterioridad.....	19
1.1. El Acontecimiento.....	21
1.1.1. <i>Irrupción festiva y horizonte de sentido</i>	27
1.1.2. Afirmación de la <i>Exterioridad</i>	37
1.2. Encontrando mi lugar de enunciación.....	46
1.2.1. “Vivir bien” y “vivir mejor” en debate.....	48
1.2.2. Un espacio y tres modos festivos.....	49
1.2.3. Producción de sentido e indisciplina.....	52
1.2.4. Posibilidades de liberación.....	58
Capítulo II	
Conquista dominación y transformaciones.....	67
2.1. El proceso de conquista.....	70
2.1.1. <i>Estado misional y ego conquiro</i>	71
2.1.2. La violencia misional y el <i>ser colonial</i>	83
2.2. Consecuencia festiva de la Conquista.....	92
2.2.1. Vaciamiento epistémico y Extirpación de Idolatrías.....	93
2.2.2. “Carnaval” y <i>encubrimiento festivo</i>	101
2.2.3. Apropiación espacial y Fiesta Patronal.....	115
2.2.4. Fiesta patronal y movilidad simbólica en Oruro.....	121
Capítulo III	
Insurgencia ritual y continuidad festiva.....	125
3.1. <i>Taki Onqoy</i> : Deidades insurgentes y vaciamiento.....	130
3.1.1. Conquista y <i>Taky Onqoy</i> : Entre la enfermedad y la sanación.....	132
3.1.2. Los sentidos del <i>Taki Onqoy</i>	140
3.1.2.1. <i>Demonización</i>	142
3.1.2.2. <i>Insurgencia ritual</i>	145
3.1.2.3. <i>Mestización</i>	148
3.1.2.4. <i>Descolonización</i>	150
3.1.3. Consecuencias del <i>Taki Onqoy</i>	152
3.1.4. El <i>ser colonial</i> como agente de vaciamiento.....	158
3.2. Dominación, movilidad e incertidumbre.....	161
3.2.1. Manipulación y dominación de la subjetividad local.....	164
3.2.2. Sublevaciones y apropiación circunstancial del presente.....	172
Capítulo IV	
Prácticas festivas. Entre lo rural y lo urbano.....	178
4.1. Prácticas rituales y persistencia festiva.....	182
4.1.1. El tiempo de <i>Anata</i> en los Andes.....	184
4.1.2. La <i>paquma</i> y el nuevo ciclo.....	189
4.2. Dinámica urbana y encubrimiento festivo.....	196
4.2.1. Movilidad ritual.....	200
4.2.2. “Carnaval” y <i>horizonte</i> encubierto.....	205
4.2.3. La “luces” del nuevo siglo.....	213

4.2.4. Fetichización de la ritualidad.....	218
Capítulo V	
Conflicto e <i>insurgencia festiva</i> en Oruro.....	224
5.1. Danza y dominación: La Diablada.....	229
5.1.1. Demonización de lo sagrado.....	231
5.1.2. Ritualización de lo demonizado.....	234
5.1.3. Apropiación simbólica y transformación de contenidos.....	241
5.2. Morenada: dominación e <i>insurgencia cocani</i>	246
5.2.1. Morenada y conflicto.....	249
5.2.2. Lucha simbólica y <i>liberación cocani</i> : “coca no es cocaína”.....	253
5.3. Tiempo <i>festivo</i> e <i>insurgencia</i>	258
5.3.1. Anata, persistencia y re-existencia.....	261
5.3.2. Politización de lo festivo.....	264
Conclusiones.....	272
Bibliografía.....	283
Anexos.....	297
Anexo 1. Documento Autobiográfico.....	298
Anexo 2. Fotos.....	307
Anexo 3. Mapas.....	316
Anexo 4. Documentos.....	319

INTRODUCCIÓN

La presente tesis es el resultado de un proceso de reflexión inserto en un momento histórico en Bolivia. Éste ha transitado de un tipo de Estado unitario monocultural hacia un Estado Plurinacional. Por lo menos esto es lo que está presente en los enunciados de la actual Constitución Política del Estado de Bolivia. Si bien este proceso ha sido la consecuencia de la apertura de un *horizonte de sentido* distinto al de la modernidad/colonialidad, desarrollado a fines del siglo XX y principios del siglo XXI y que postula la *descolonización*, éste se encuentra disperso en diferentes espacios que no necesariamente son parte del gobierno del actual Estado.

Por esta razón es importante aclarar que en Bolivia existe un proceso que se mueve a partir de un *proyecto* y un *sujeto político* todavía no definidos completamente, que orientan hacia un *horizonte descolonizador*. Este proceso, aunque ha servido para posesionar al primer Presidente Indígena de Bolivia, trasciende a este mandatario y a la organización política de la que él es parte. Se trata de un proceso que a momentos puede estar ubicado al interior del gobierno del nuevo Estado Plurinacional, perforando la subjetividad moderna/colonial de algunas políticas y funcionarios de gobierno, pero en otros lo cuestiona desde afuera, desde el complejo entramado de alianzas sociales, gremiales, indígenas, etc. Pero también se formulan críticas desde el lugar en el que quedaron aquellos ciudadanos de a pie que lucharon para tener un Presidente Indígena. Todo esto, además de las críticas descalificadoras de los partidos de oposición y los espacios de poder mediático.

Es así que los contenidos de la *descolonización*, argumentados en la presente investigación, tienen que ver con el nuevo *horizonte de sentido* político que se hace presente en Bolivia desde fines del siglo XX y principios del XXI y son el resultado de varios siglos de acumulación histórico-política. Por esta razón pienso que este *horizonte*

no puede ser reducido a un programa de gobierno o a un partido político, porque se trata de un acontecimiento *epocal*. Menciono esto porque en el presente político, a pesar de la potencia transformadora de estos acontecimientos, el complejo movimiento de fuerzas y las luchas por lograr ciertas hegemonías pueden llevar a pensar que la *descolonización*, con la presencia de un presidente indígena, se ha convertido en un procesos acabado; o al contrario, que ciertos espacios de poder han logrado cooptar este proceso y del mismo modo se trataría de un nuevo triunfo del status quo desde la retórica de la descolonización.

Menciono esta circunstancia porque toda la reflexión de esta investigación se ha desarrollado en la efervescencia de tensiones producidas en el despliegue del proceso político boliviano que, repito, no es ni mérito, ni consecuencia, ni responsabilidad de una o dos personas, de un partido político o de un gobierno. Y, así como aparecen circunstancias contradictorias en las políticas del gobierno y en los movimientos de las organizaciones indígenas y de base, también existen pasos importantes al interior del gobierno y fuera de él para seguir ahondando prácticas descolonizadoras, que puedan producir una mayor apertura en dirección del *horizonte* descolonizador.

La investigación no se centra en los procesos políticos al interior o fuera del gobierno de Bolivia y tampoco se ocupa específicamente de la transición del Estado en Bolivia; sin embargo, al estar lo festivo-ritual manipulado, instrumentalizado y cooptado desde el siglo XVI por intereses de dominación política, tomar en cuenta la relación entre el campo *festivo* y el campo político ha sido fundamental. Esto porque en ambos casos, en el festivo-ritual y el político, cuando se dan algunas mutaciones lo que se altera, se modifica o se interfiere, es el despliegue de la vida de los seres humanos y de la naturaleza. Por esta razón la vida y su reproducción ha sido la motivación fundamental

para intentar comprender los procesos festivo-rituales, los mismos que han sido y son parte fundamental en la vida de los pobladores de los Andes bolivianos.

Todos los años mientras camino por el ambiente festivo de las calles en la ciudad de Oruro, de manera recurrente, me viene a la mente aquella frase que escuché decir a distintas personas, hombres y mujeres, en varias oportunidades: “Sin fiesta no hay vida y sin vida no hay fiesta”. Estas palabras fueron enunciadas en comunidades del altiplano de Oruro y de los departamentos adyacentes, también en algunos espacios de los conjuntos que participaban en el “Carnaval de Oruro”.

Aquella frase sugerente que relacionaba lo *festivo* y la vida en un círculo “vicioso” fue el germen a partir del cual muchos años después, en el inicio de esta investigación, me formularía la siguiente pregunta: ¿Cómo se ha desarrollado a lo largo del siglo XX la dinámica constitutiva del proceso *festivo* en Oruro, en las prácticas de dominación y liberación desplegadas en la *Anata* y el “Carnaval”, y cuáles han sido sus conflictos fundamentales en relación a las prácticas políticas y su conexión con las prácticas culturales en la actual coyuntura en la que se pretende constituir un nuevo tipo de Estado y se plantean posibilidades de *descolonización* y de producción de *horizontes* civilizatorios alternativos?

Con esta pregunta quería encontrar respuestas a los problemas actuales, relacionadas con los procesos de dominación-liberación, para orientar algunas salidas con dirección descolonizadora. Esta pregunta también presuponía un conflicto entre formas de liberación y dominación, pero también entre *Anata*¹ y “Carnaval” y sobre todo en las prácticas políticas y culturales. Todo esto desplegándose en el espacio *festivo* de Oruro.

Aquellas prácticas que en la pregunta están separadas entre políticas y culturales, en el desarrollo de la experiencia festiva, durante la investigación, me aparecieron

¹ *Anata* es un vocablo aymara que actualmente se lo traduce como juego. Por ser ésta una idea central en la investigación hemos indagado su real acepción y su sentido descolonizador y a lo largo del trabajo hacemos referencia a su significado encubierto.

condensadas como *prácticas festivas* en las que lo cultural y lo político no se separan. En estas prácticas, desde el primer movimiento hasta el último, se expresan y manifiestan hechos culturales como práctica y su sentido político como *horizonte* y esto no sólo es en lo festivo.

Así se hizo clara una relación que en el presente trabajo fue fundamental para la formulación del Objetivo General de la investigación: la *fiesta* y su sentido *festivo* como fiesta ritual en los Andes, relacionada con la *vida* y su sentido político como *producción y reproducción de la vida*. Desde esta relación abordé el presente trabajo e intenté comprender la dinámica constitutiva del proceso festivo en Oruro.

Esta posibilidad relacional también ha servido para la formulación de los objetivos específicos:

- Establecer cuáles han sido las relaciones entre los antecedentes del proceso festivo en Oruro, las prácticas culturales y las prácticas políticas en la dinámica festiva actual.
- Mostrar cómo estas prácticas se relacionan actualmente con el *Anata*, como momento de encuentro entre “vivos” y “muertos”, y con el Carnaval, como “mundo al revés”, en Oruro.
- Aclarar cómo se han articulado las prácticas culturales, las prácticas políticas y las representaciones, en los conflictos entre los “diablos” durante la década de los cuarenta, al interior de la dinámica festiva de Oruro en el siglo XX.
- Visualizar los componentes en el conflicto de los “morenos” en la década de los noventa, al interior de la dinámica festiva de Oruro en el siglo XX y su relación con el conflicto entre los “diablos”.

- Comprender el re-posicionamiento del *Anata* en el conflicto de la dinámica festiva y cómo se despliegan las prácticas culturales y las prácticas políticas en este nuevo escenario a fines del siglo XX en Oruro.

Para el abordaje metodológico, en función del contexto problemático y de los objetivos de la investigación, se definieron ciertas tareas que exigían transitar entre información contenida en diferentes tipos de fuentes. Para establecer los antecedentes del proceso festivo en Oruro y tomando en cuenta el horizonte histórico de esta dinámica, de larga duración, fue necesario recurrir a la etnohistoria. Es así que fueron tomadas en cuenta varias crónicas y algunos documentos de los siglos XVI y XVII.

Sin embargo, como aquellos antecedentes no solo son parte de aquellos siglos, también fue necesario revisar investigaciones históricas relacionadas con el área de influencia política y festiva de la Serranía Sagrada de los Urus y, junto con esto, recurrir a datos de trabajos etnográficos anteriores en dos áreas de influencia fundamentales para el desarrollo de la ciudad de Oruro: *El Ayllu Chayantaka* y *Sur Carangas*.

Todo esto fue complementado por el trabajo etnográfico en Oruro, durante tres ciclos del proceso festivo, desde una perspectiva crítica. Fue en este proceso en el que empezamos a problematizar la idea de informante, como se explica más adelante y en el que se ha intentado trascender el modo fragmentado con el cual se había abordado la problemática *festiva* en Oruro, hasta el desarrollo de la presente investigación. Por otra parte, para politizar esta problemática, ha sido necesario intentar recomponer aquellos fragmentos que aparecían escindidos como resultado de la división de la realidad y de la extrema especialización desarrollada en la ciencia en general y en las ciencias sociales en particular. Así, en pleno desarrollo de este trabajo, surgió un nuevo itinerario que contenía un problema epistemológico, que necesitaba ser resuelto en el proceso de investigación.

Este nuevo itinerario fue iniciado en el momento en el que el *acontecimiento festivo* estaba sucediendo en la realidad y al mismo tiempo estaba interpelando mi subjetividad. En ese instante, en el que mi subjetividad se hizo parte del problema a investigar, surgió la necesidad de iniciar un proceso de reflexión auto-consciente para mirar-nos en nuestra propia corporalidad y en nuestras propias relaciones con nuestro lugar, la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Este proceso tuvo como resultado un documento autobiográfico² con datos aparentemente sin importancia, surgidos al hurgar en la profundidad de mi memoria, que no estaban presentes en mi realidad cotidiana. La recurrente necesidad de volver a estas vivencias, releyendo mi propia historia y situándolas en mi presente como constitutivas de un nuevo modo de *estar en el mundo*, produjo un sentido *distinto* al de la simple anécdota y articularon un sentido de pertenencia con un lugar político como lugar de enunciación.

Junto con lo anterior, desde la reflexión epistemológica, se problematizó la idea del *informante* como portador del *dato*, que es cómo la ciencia social “dibuja” a las personas que son portadoras de información. En esta lógica el valor está en el *dato*, no en su portador y este *dato*, una vez recogido es “propiedad” del investigador y éste lo utiliza para su propio beneficio, académico, social, económico o político, como dominación.

Así surgió un problema ético-político³ que concierne a la investigación y a los investigadores y desde ésta reflexión se ha intentado producir un giro epistémico, a partir del cual en la presente investigación hemos dejado de relacionarnos con “recipientes” de

² Este documento lo presento como Anexo 1.

³ No separo lo ético de lo político, porque esto no es posible, una acción realizada en el presente es política e implica una ética. El uso que el investigador hace del *dato*, sea para lograr un cargo importante en una universidad, para movilizar acciones de liberación desde una comunidad política, o ambas, es un uso político. Los principios políticos presuponen principios éticos. “Ambos principios están vigentes en toda acción política, y se la ‘ejerce’ siempre *de hecho* en las prácticas políticas, cumpliendo su función de poner un marco, un freno a cualquier acción que pretendiera obrar lo contrario, mostrando su ‘eficacia’ política a largo plazo, dando coherencia a la acción política; constituyendo al Poder políticamente como *potentia*, moviendo las voluntades y exigiendo el llegar al consenso, por dentro”. (Dussel 2009, 373-374).

datos y a las personas portadoras de información se las ha considerado portadoras de un *horizonte de sentido*, eminentemente político.

En esta lógica, deja de ser un *informante*, más bien recupera su estatus de *semejante* (como *sujeto festivo*) y aquel dato que cobra sentido desde el *horizonte político* de un *sujeto*, interpela al investigador a hacerse parte de aquel *horizonte* y a asumir el sentido político como *liberación*, a pesar de que esto signifique la pérdida de beneficios en lo académico, lo social o lo económico.

Por otra parte, la pregunta central de esta investigación también presupone un conflicto en la dinámica del proceso festivo, expresado entre dominación y liberación. Si bien la idea de conflicto era evidente, ésta se fue haciendo recurrente a lo largo de toda la investigación y es un componente articulador de todo el trabajo, sin embargo, lo revelador no es la presencia recurrente de la noción de conflicto en lo festivo. Lo que sí es revelador es el lugar en el que se presenta el conflicto.

Hace algunos años cuando elaboraba el proyecto de investigación en el que formulaba la pregunta citada líneas arriba, planteaba uno o varios conflictos en el espacio *festivo* de Oruro; pero sobre todo me imaginaba un conflicto entre personas, o entre culturas diferentes manifestadas por personas; presuponiendo que algunas de éstas se orientan en sentido colonizador y otras lo hacen en sentido *descolonizador*.

Luego de desarrollado el proceso de investigación, aclaro, si bien se dan los conflictos entre personas que reproducen estos sentidos opuestos, lo que pongo en evidencia en este trabajo es que el conflicto principal entre el *ser colonial* y el *estar descolonizador* se da en nuestras propias subjetividades. Cada uno de nosotros lleva en el interior de su propia subjetividad una parte del *ser colonial* y otra del *estar descolonizador*, este proceso se da de forma contradictoria en nuestra propia manera de *ser y estar* en el mundo.

Menciono otro apunte importante como referencia a los trabajos que tratan sobre el “Carnaval de Oruro” y el carnaval en general, aquellos a los que he accedido⁴, con algunas excepciones⁵, hacen énfasis en la especificidad estética, religiosa o cultural de este proceso festivo, se trata de aproximaciones descriptivas y fragmentarias que siempre han aislado los otros componentes de la vida en Oruro, Bolivia, *Abya Yala*/América y el Mundo.

Los contenidos del resultado de la investigación los he dividido en cinco capítulos. En el Capítulo I se describe el acontecimiento festivo a partir del cual se devela el *Anata* como *Exterioridad* insurgente, diferenciada de la totalidad dominadora. Se muestra también la consecuencia de aquel acontecimiento para poder hacer visible la apertura de un *horizonte de sentido* nuevo, ligado a un proceso de búsqueda y hallazgo de mi propio lugar de enunciación.

Aquí también se argumenta la necesidad de pensar la descolonización como sentido liberador, aunque sin desprenderse del campo académico, pero sobre todo sin desligarse de los procesos insurgentes.

En el Capítulo II desarrollo el proceso de conquista y sus consecuencias festivas. Para ello se ha puesto en evidencia el proceso de dominación colonial a partir de la constitución del *Estado misional* y el despliegue del *ego conquiro*, ambos se complementan en la imposición de la violencia misional y del vaciamiento epistémico consolidado como Extirpación de Idolatrías. Por otra parte muestro al “Carnaval” como encubrimiento de la dinámica festiva en Oruro, el mismo que se despliega de manera paralela a la apropiación espacial, por parte de los españoles, con la instauración de la fiesta patronal y sus propias contradicciones.

⁴ Fortún (1961), Beltrán (1957, 1970, 1981, 2004); Guerra (1970, 1981a, 1981b, 1981c, 1992); Godinez (1996); Paravicini (2002); Revollo (2003); Nava (2004); Condarco (2002, 2003a, 2003b, 2005); Lara (2007); López (2007); Lara y Córdova (2011); Aquino (2011).

⁵ Nash (1979, 1985); Abercrombie (1992) Da Matta (2002), Ferreira (2004) y González Pérez (2005).

El Capítulo III hace referencia a uno de los acontecimientos insurgentes más importantes del proceso de conquista, el *Taki Onqoy*. Aquí muestro las características de *distinción* de este modo insurgente, en relación al *horizonte de sentido* del conquistador, que se pone en evidencia en la manera en la que se produce la insurgencia. Se trata de un modo articulado, como un todo integral, que incluye lo político, lo productivo, lo ritual-religioso, incluso lo lingüístico. Este modo insurgente también se caracteriza por la ruptura radical que produce con el proceso de conquista.

Describo también cómo este acontecimiento quedará marcado, hasta fines del siglo XX y principios del XXI en la ciudad de Oruro, a pesar de los procesos de dominación, movilidad e incertidumbre que se dan en los siglos XVII, XVIII e incluso el XIX. Junto con lo anterior muestro cómo el *Taki Onqoy*, como acontecimiento, articula una subjetividad distinta a la del *ser colonial*, en sentido liberador, a la que he denominado *Estar descolonizador*.

A partir de poner en evidencia todos estos procesos generadores de diferentes formas de movilidad, en lo simbólico, en lo ritual y también en lo social, recojo una serie de transformaciones en las prácticas rituales en las áreas rurales y urbanas que, para el caso de Oruro y su región, están desarrolladas en el Capítulo IV. Gran parte de la información contenida en este capítulo ha sido compartida con los actores en los lugares a los que se hace referencia.

Para el caso del área rural, a partir de un trabajo de campo⁶ en las comunidades de *Irupata*, *Alqhasi* y *Jist'arata* del *Ayllu Chayantaka* del *Note de Potosí*, conocí y compartí una forma festiva particular que inmediatamente me conectó con los procesos festivos en Oruro, que se quedarían incubando para posteriores reflexiones. Desde este

⁶ Aquel trabajo de campo correspondía a investigación fue realizada el año 1997 y estaba auspiciada por la Universidad de Flórida y North South Center, Flórida – USA y la Comunidad PACHA, la responsable fue la Dra. Karen Kraft y el Coordinador el Ms. Tomás Huanca. El título del proyecto era: Uso sostenible de Recursos en las Comunidades Indígenas: El Niño y Migración en Bolivia y el Área de Trabajo el *Ayllu Chayantaka* (Norte Potosí).

lugar se ha desarrollado el proceso de *Anata, paquma* y la importancia del *tolqa* para la reproducción de la vida en aquellos ayllus. Además se ha podido establecer la conexión con el *Taki Onqoy*.

Por otra parte desde un proceso de acompañamiento a varios de los rituales de uno de los pasantes de la fiesta de *Santiago de Andamarca*, entre los años 1995 y 1996, se han aclarado los roles de los pasantes en la reproducción de los ciclos de reciprocidad con el mundo de las divinidades de arriba, el mundo de los vivos y el mundo de las divinidades de abajo, además de mostrar el modo en el que se ocupan de la celebración del Santo. A partir de este contexto, en relación a la ciudad de Oruro estoy planteando un proceso de *fetichización ritual*, en el proceso de constitución de las diabladas, que se realiza en el tránsito de los siglos XIX al XX en Oruro.

Finalmente, en el Capítulo V, se ha hecho referencia a tres momentos importantes en la dinámica festiva de Oruro en los que se desarrollaron transformaciones de fondo en esta dinámica y, a partir de éstas, hago visible la insurgencia de un nuevo proyecto civilizatorio alternativo al de la modernidad/colonialidad. El primer momento se refiere al espacio de la danza de los diablos, liderizado inicialmente por el gremio de los Mañazos; el segundo muestra los conflictos en la Morenada organizada por el gremio de los *Cocanis* y el tercero, que hace referencia a un conflicto mayor en el que se pone en evidencia el racismo y la discriminación hacia las poblaciones rurales de la ciudad, donde se describe el conflicto entre prácticas festivas rurales y urbanas, como contenedor del conflicto entre horizontes civilizatorios distintos.

Para cerrar esta introducción quisiera agradecer a todas las personas que con su persistencia festiva, de muchas maneras, han interpelado mi *ser colonial* y han activado mi *Estar descolonizador* en Oruro y en muchos otros lugares de los Andes bolivianos. De modo muy especial expreso mi recuerdo permanente a don Anselmo y a su *ajayu*, por

aquella revelación mágica en los primeros años de mi niñez. También quisiera mencionar a todos mis compañeros del “Centro Cultural *Jatun Jallp’a Tinkunaku*”, que desde fines de la década de los setenta me han permitido, junto con ellos, ser un *insurgente festivo* y a don Félix Mollo nuestro maestro y compañero de tarqueada, con el que desde aquellos años hasta hoy ayudamos a la reproducción de la vida desde lo festivo.

Quisiera también hacer una mención de agradecimiento infinito a la familia Magne Veliz, pasantes en la fiesta de Santiago de Andamarca en el año 1996, con quienes descubrí la importancia de la fiesta-ritual para la vida, siendo ellos los que me pusieron enfrente del imponente *Wilkapata*, desde donde se reordenó el sentido de mi creer y mi sentir.

Así también expreso mi agradecimiento a los comunarios de las comunidades de *Irupata*, *Alq’asi* y *Jistharata*, en especial a Casto García, Tiburcio Condori, Florentino Nina, Emilio Portugal, Aniceto Vilacita, Esteban Cruz y Estanislao Cruz, con quienes, en el año 1997, aprendí la lógica contradictoria de la comunidad su dinámica interna y sus prácticas rituales y festivas.

A los “diablos” del “Carnaval” de Oruro, en particular los “Fraternos” y los “Mañazos”, de éstos a la familia Adrián y en especial a Demetrio Alcalá, diablo Mañazo, con quien retrocedimos en el tiempo para entender mejor el proceso de las diabladas en Oruro. Para los morenos de los cocanis en particular a Oscar Martínez por su amistad sincera y su hospitalidad entre los morenos. A todos ellos mi agradecimiento especial.

Finalmente decir que este trabajo no hubiera sido posible sin las discusiones generadas en los cursos del DECUL 2009-2014 de la UASB y la dedicación especial de su coordinadora Catherine Walsh y el Profesor Adolfo Albán hacia este proyecto. Y por último mi agradecimiento infinito a la profesora Ximena Soruco Sologuren por su paciencia y compromiso en el seguimiento y conclusión de este trabajo.

CAPÍTULO I

El aparecer festivo de la *Exterioridad*

En este capítulo me interesa desarrollar una comprensión de mi propio proceso a partir del *aparecer*, como *irrupción festiva*⁷, de un nuevo *horizonte de sentido*⁸ que interpela al patrón de poder dominante y es el resultado de un devenir marcado por la *dominación colonial* en los Andes durante siglos. Sin embargo, en este proceso también se ha hecho evidente la *liberación descolonizadora* que se fue manifestando en los mismos siglos, pero de manera intermitente y en muchos casos encubierta⁹.

Para ello he dividido el capítulo en dos partes. En la primera argumento dos procesos complementarios; el primero se refiere a un *acontecimiento*¹⁰ expresado como un aparecer festivo denominado *Anata*. Éste sirve para explicar lo que estoy entendiendo por *irrupción festiva*, pensada como parte de un particular *horizonte de sentido*, (Zemelman 2001), que tiene directa relación con el segundo proceso, expresado como afirmación de la *Exterioridad*¹¹. Esta parte me sirve también para aclarar la noción de *corpopolítica y geopolítica del conocimiento*¹².

⁷ Denomino *irrupción festiva* a aquel primer aparecer de lo festivo en el que el acontecimiento todavía no tiene claridad en la racionalidad del que está enfrente del mismo. La *irrupción festiva* ya contiene a la *insurgencia festiva*, pero en la subjetividad colonial todavía no se hace evidente.

⁸ La noción de *horizonte*, que utilizo a lo largo de la investigación y que profundizo más adelante, sea como *horizonte de sentido*, *horizonte de realidad*, *horizonte histórico* o simplemente *horizonte*, tiene que ver con la posibilidad de pensar la historia desde lo político, en toda su complejidad, como un proceso de construcción en el que se abre un *horizonte* desde voluntades compartidas y articuladas a partir de necesidades políticas de un *sujeto* determinado. Para Zemelman, que es quien argumenta esta noción, el *sujeto*, que es entendido como *sujeto político*, se refiere a una colectividad con posibilidades de transformar la realidad y puede también ser denominado *ángulo* o *ángulo político*. (Zemelman 2001).

⁹ Para la comprensión del conflicto civilizatorio que se da en el espacio festivo en Oruro, entre *Anata* y “Carnaval”, es necesario desarrollar este proceso de siglos. La tesis central que postulo en este trabajo toma en cuenta el desarrollo del *Taki Onqoy* en el siglo XVI y los procesos posteriores en los Andes y con preponderancia en el departamento de Oruro y las áreas adyacentes.

¹⁰ El *acontecimiento*, entendido como un momento fundador, desplegado en el campo político, pero también articulado con otros campos, entre ellos el cultural, es el resultado de un proceso y se manifiesta como “des-orden”, como “caos”, genera una crisis que pone en evidencia diversas tensiones que cobran notoriedad. Es un momento en el que el poder, que había sido delegado como *potestas* y habiéndose fetichizado, es puesto en crisis desde su lugar originario como *potentia*; se trata de un momento que se manifiesta como “acto contingente que rompe el orden establecido del ser” (Enrique Dussel 2009).

¹¹ La noción de *exterioridad* se refiere a una especie de lugar negado que es producido por el proceso de cerramiento de la Totalidad moderna/colonial (Dussel 1973, 2007a). En este trabajo, desarrollo este tema con mayor profundidad en la primera parte de este capítulo.

¹² Se refiere a una corporalidad específica y a un lugar también específico que, por sus particularidades, dan un sentido *distinto* a la investigación. (Catherine Walsh 2002).

En la segunda parte he desarrollado cuatro ideas, la primera formulada a partir de dos enunciados presentes en la dinámica festiva de Oruro y al mismo tiempo en conflicto: “vivir bien” y “vivir mejor”, que son el resultado de dos modos *distintos* de comprender y vivir la vida. En esta parte se argumenta la existencia de un conflicto entre dos proyectos civilizatorios uno producido en los procesos de producción de la vida en los Andes y el otro construido en Europa como modernidad/colonialidad¹³.

La segunda idea, consecuencia de la anterior, expone la disputa y co-existencia en un mismo espacio, no sin tensiones, de tres tipos de prácticas rituales: la fiesta de la Candelaria, el “Carnaval” y el *Anata Andino*¹⁴. En esta parte se pone en evidencia el entramado complejo y los procesos notorios de movilidad simbólica entre estos tres tipos de prácticas que se han denominado desde entrado el siglo XX, sin ninguna iniciativa por un posicionamiento crítico, “Carnaval” y así se ha reproducido lo que denomino *colonialidad festiva*.

Con la tercera idea quiero explicar el proceso de producción de sentido y la posibilidad de *indisciplinamiento* que éste contiene. Se trata de mostrar la generación colectiva de un nuevo sentido que puede llegar a modificar una subjetividad, desde ciertas dinámicas que emergen desde las bases. Se aclara también que esta modificación involucra la posibilidad de un tipo de conocimiento que rompe con los límites

¹³ La categoría Modernidad/Colonialidad muestra la real magnitud del significado de la modernidad desplegada en Abya-Yala/América. Su producción ha sido desarrollada con distintos aportes, inicialmente Aníbal Quijano es quien formaliza Colonialidad, diferenciada de Colonialismo, resaltando las implicaciones mentales y subjetivas de la primera, a diferencia de la segunda que se refiere a una estructura de dominación/explotación en la que el control desde lo político, hacia los recursos de producción y del trabajo de una población particular la asume otra con diferentes características de identidad, además sus sedes centrales están localizadas en otra jurisdicción territorial. (Quijano 2000). Posteriormente con el aporte de otros pensadores, Dussel (2000, 2003, 2008, 2012), Mignolo (2002, 2007), se pudo tener claridad en la manera en la que, de forma encubierta se había desplegado la categoría Modernidad, velando todo el proceso espantoso de la Colonialidad. Fueron estos pensadores, quienes a partir de la propuesta fundamental de Quijano que lograron configurar de manera clara el significado de esta categoría, mostrando al mismo tiempo aquello que El proceso de dominación colonial quería resaltar, como Modernidad, pero también mostrando su cara oculta, aquello que se quería encubrir, la Colonialidad.

¹⁴ El *Anata Andino* es un movimiento de insurgencia festiva que surge en 1990 y es fundamental para comprender la propuesta central de este trabajo.

establecidos por la geopolítica del conocimiento impuesta por la modernidad/colonialidad.

En el cuarto subtítulo se argumenta el sentido descolonizador de aquel acontecimiento que luego de confrontar a nuestra propia subjetividad, aclara la diferencia entre lo *dado* y lo *dándose* de la realidad festiva en Oruro y produce un sentido liberador orientado desde los procesos insurgentes. Aquí también se caracteriza a la *geopolítica del conocimiento* como estrategia del patrón de poder dominante y se explica brevemente la *colonialidad*.

1.1. El Acontecimiento

Corría el año mil novecientos noventa y mi ansiedad por documentar el “uso” del espacio en la ciudad de Oruro, como parte de un proyecto de grado para optar el título de “arquitecto-urbanista”, me movilizaba. Siempre que se daba alguna actividad que modificaba y transformaba la cotidianidad en el uso del espacio urbano, cogía mi cámara fotográfica y salía. La expectativa era mayor si la actividad contenía prácticas festivas.

Hasta ese tiempo, mi subjetividad, como la de cualquier orureño, se había constituido con la idea de que en Oruro existía una fiesta que se llamaba “Carnaval” y sin ningún tipo de cuestionamiento, análisis o reflexión, desde niño, como gran parte de la población, aprendí a denominar así a muchos eventos que se sucedían desde Noviembre hasta lo que, en mi ciudad natal¹⁵ Oruro, se conocía como el “domingo de tentación”¹⁶. Esta última fecha se movía en el tiempo, pero siempre ocupaba el domingo siguiente al miércoles de ceniza, día en el que se iniciaba la Cuaresma.

¹⁵ Para muchos de los niños con los que compartí la niñez, la fiesta más esperada era el “Carnaval”, porque empezaba en noviembre y se alargaba hasta febrero o marzo, casi siempre coincidía con el tiempo en el que se daban las vacaciones escolares.

¹⁶ El domingo de tentación es una figura que utiliza la iglesia católica para flexibilizar el límite que se pone el miércoles de ceniza, como último momento en el que se pueden cometer excesos, por eso, el sábado y domingo siguientes al miércoles de ceniza se los denomina “de tentación”.

Era un día jueves previo al sábado de la *Entrada*¹⁷, esperada ansiosamente por los orureños y desde finales de la década de los ochenta también por muchos bolivianos, que empezaron a llegar a Oruro de todas las ciudades de Bolivia para bailar en lo que se conocía y se conoce todavía como el “Sábado de Carnaval”¹⁸. Sin embargo, aquel día jueves, el de 1992, era un día laboral en el que se sentía la cercanía de la gran fiesta preparada desde noviembre, pero en ese tiempo la ciudad todavía intentaba mantener un cierto orden y una cierta rutina laboral. En realidad en esos años, todavía era el día viernes en el que se iniciaba la modificación en las prácticas urbanas, dando lugar a las *ch'allas* de las oficinas, que en muchos casos se alargaban hasta la noche, en la “Verbena”¹⁹. Actualmente, el *orden festivo* altera el desenvolvimiento regular de toda la semana y con mayor intensidad desde el día jueves.

De pronto, aquella rutina del centro de la ciudad, que intentaba alargar la dinámica de “orden no-festivo”, lo más posible, fue invadida por unos cuantos grupos de comunidades indígenas organizadas por la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro²⁰ (FSUTCO), que al son de tropas²¹ de aerófonos andinos

¹⁷ Utilizo *Entrada* en cursivas para referirme al denominativo general que los orureños y desde hace algunas décadas mucho bolivianos, dan al momento culminante para la danza en los días festivos de “Carnaval”, y de otras fiestas patronales en todo el país. En el caso específico de Oruro se da el sábado previo al Miércoles de Ceniza. Este día se realiza un “romería”, que también se la denomina “peregrinación hacia el Santuario de la Virgen del Socavón”, pero se la hace bailando al ritmo de melodías típicas del altiplano orureño y sus áreas colindantes, con música, que es ejecutada por bandas de instrumentos metálicos llegados de Europa e incorporados a ciertas prácticas urbanas, pero con fuertes contenidos de las comunidades rurales cercanas a Oruro. Este día es, según sus actores, el más importante de los tres dedicados a lo que se conoce como los “feriados de carnaval”. Los otros son el “domingo de corso” y el “lunes de déjame”. La actividad que se realiza este día es un recorrido de más de cuatro kilómetros en los que más de cincuenta “conjuntos folklóricos”, también llamadas “fraternidades”, despliegan danza y colorido en una diversidad de vestimentas alegóricas a diferentes hechos o procesos históricos de la región; Esta actividad, normalmente se empieza a preparar desde el mes de octubre, antes a las fechas del “Carnaval”. En Bolivia los feriados de “Carnaval” son muy importantes y se los ha mantenido para los días lunes y martes, previos al miércoles de ceniza.

¹⁸ Utilizo “Sábado de Carnaval”, así entre comillas, para referirme al día principal de la fiesta de “Carnaval” en Oruro.

¹⁹ La Verbena es una fiesta popular, que se realiza en la “Avenida del Folklore” el día viernes previo a la Entrada. Se inicia en la noche y se alarga hasta la madrugada del día sábado. Existe comidas y bebidas para el consumo y diferentes grupos musicales realizan conciertos a lo largo de las calles por las que al día siguiente, pasará la “Entrada”. Se convierte en un lugar de encuentro y disfrute entre la inmensa cantidad de gente que llega del interior y del exterior del país. El ambiente ya es festivo, se produce un clima único que sorprende y es admirado por todos los visitantes.

²⁰ En Bolivia existe una entidad matriz de la que la FSUTCO hace parte regional para la ciudad de Oruro. Esta es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Es una organización que nace en la década de los setenta y sostuvo una lucha importante, primero para superar el

acompañados por instrumentos de percusión, producían la música para que gente de sus comunidades entre danzando a su ritmo, con vestimentas poco usuales y poco conocidas por los habitantes de la ciudad de Oruro.

Se trataba de las comunidades indígenas que habitaban en el departamento de Oruro quienes habían decidido hacer presencia en la ciudad. Era la *Anata* que *insurgía*, transformaba y contaminaba la ciudad, desde lo festivo, con la danza, con la música, con el color de sus tejidos, de su piel, de su producción agrícola y con olor a alcohol y a coca. Pero sobre todo interpelaba de manera franca y directa un sentido de realidad, con el cual hasta ese momento parte de la población orureña y boliviana se sentía conforme y tranquila.

Aquellos músicos y aquellas personas que bailaban habían realizado un recorrido simbólico desde la zona sur de la ciudad, su *lugar*, el lugar en el que se habían asentado la gran mayoría de familias inmigrantes del occidente del departamento orureño. Transitaban por la plaza de armas y terminaban su recorrido en las cercanías del “Faro de *Conchupata*”²². Se trataba de un recorrido que intentaba recuperar simbólicamente un espacio que, siglos atrás, les había sido usurpado a los “abuelos”²³ de aquellos que ahora ingresaban a la ciudad encabezados por sus dirigentes, quienes portaban una pancarta que

“pacto militar-campesino” realizado en la década anterior, que sirvió para anular la corriente liberadora de los indígenas en Bolivia. La particularidad que tiene es que desde aquel tiempo hasta, incluso, la década de los noventa, del siglo XX, era la única que organizaba a los indígenas, porque en Bolivia hay una correspondencia entre campesino e indígena. Actualmente sigue teniendo mucha fuerza política, pero han surgido otro tipo de organizaciones que agrupan a los indígenas, desde diferentes regiones, éste es el resultado del trabajo de muchos años de algunas ONGs.

²¹ En las fiestas indígenas andinas para describir a los grupos de músicos se utiliza la palabra “tropa”. Una tropa es un grupo de 12 músicos que interpretan aerófonos con ritmos autóctonos.

²² Este es un símbolo nacional, un “faro” en el que se izó por primera vez la bandera boliviana que fue construido en el cerro de *Conchupata* que acogía una gran *wak’a* de los antiguos *urus*, de la que actualmente no queda ningún rastro. Aquel “faro”, como muchos otros símbolos coloniales, en diversos lugares de los Andes, fue im-puesto por encima de un orden simbólico del espacio, existente desde mucho tiempo atrás.

²³ Normalmente los indígenas utilizan la denominación de “abuelos” para referirse a los ancestros, por los cuales se identifican con sus prácticas culturales ancestrales.

decía: “Maldita raza española de asesinos y explotadores (...) 500 años de resistencia al colonialismo. *Jallalla Kollasuyu Marca*”,²⁴.

Hasta ese momento Oruro tenía su propia dinámica y en la subjetividad de gran parte de los orureños se había constituido una idea de fiesta que se suponía había tenido un proceso en el pasado y, luego de ese proceso, había logrado ser lo que era. Una especie de “síntesis acabada” entre prácticas andinas rurales ya urbanizadas y rituales occidentales urbanos donde lo católico se manifestaba con bastante fuerza. Aunque en aquel tiempo tenía mi propia resistencia a aceptarlo, a todo eso se denominaba “sincretismo” y se catalogaba como la “máxima expresión del folklore boliviano”. Esta idea de lo *festivo* que se desplegaba desde el primer domingo de noviembre hasta febrero o marzo y que se asumía como algo *dado*²⁵, con el nombre de “Carnaval de Oruro”, de pronto fue interpelada de manera directa sin ningún aviso y sin ninguna “autorización”.

Con la irrupción de aquellos indígenas se había dado un *acontecimiento* que recién lograría comprender en su real magnitud décadas más tarde. Se trataba del *aparecer* de algo que me obligaba a desarrollar otras formas de comprensión. La *Anata* se convirtió en una actividad presente los siguientes años, siempre el mismo jueves antes del “Carnaval” y en el año 2002 la presencia se hizo más imponente y más cuestionadora. Se trataba de una *irrupción festiva* que interpelaba el *orden* establecido.

En Oruro mientras la población local de la ciudad esperaba ansiosa la “Entrada del sábado de Carnaval”, que había logrado subsumir en alto grado las prácticas rituales de la *Anata*, algo nuevo y extraño estaba por suceder. Aquel jueves previo a la Entrada del año 1992 se había ocupado el centro principal de aquel espacio urbano. Parecía que se estaba realizando una “invasión” bastante extraña a la “plaza de armas” y al centro de

²⁴ Ver Anexo 2, Foto 1.

²⁵ Utilizo esta noción de lo *dado*, como una relación de oposición con lo *dándose*. Es Hugo Zemelman quien trabaja estas categorías para diferenciar una forma cosificada de comprensión de la realidad de otra que se aproxima a procesos, que en su movimiento producen la complejidad de la realidad (Zemelman 1992).

gestión de la ciudad. Aquel espacio creado para ser el centro del “barrio de españoles” alejado del “barrio de los indios, de pronto había sido invadido. Aquella plaza, que fue combinando su diseño traído de España en el siglo XVI, para la Real Villa de San Felipe de Austria, con algún ornamento llegado de París a principios del siglo veinte para la ciudad de Oruro y donde se paseaban señoritas de la “aristocracia” orureña; estaba llena de “indios”²⁶ con ropas extrañas que emanaban olor a alcohol y a coca y se movían al ritmo de melodías desconocidas para la mayoría de los ciudadanos. Era “la indiada”²⁷ que apareció de pronto en la cotidianidad de la ciudad.

A fines del siglo XX, cual hecho insólito, aquel espacio cívico, la “plaza de armas”, estaba siendo ocupado por “aquello” que se había construido como el estereotipo²⁸ más despreciado de la historia boliviana: el “indio”. Pero no solo era el espacio, era la atmósfera, era el paisaje, era la vida negada de *urus*, *aymaras* y *quechuas* del siglo XX, que irrumpían sin ninguna explicación y además, según muchos, con la “agresiva” expresión que nombraba como asesinos y explotadores a los españoles y que marcaba el tiempo transcurrido desde la llegada de éstos con quinientos años de resistencia y ponía en la memoria y en el recuerdo de muchos un *Jallalla*, como homenaje a aquel espacio constituido como propio hasta antes de mil cuatrocientos noventa y dos, el “*Kollasuyu Marca*”.

Fue este hecho, cuya imagen pude registrar en varias exposiciones de una antigua película fotográfica, que movió mi comprensión de aquella idea de “Carnaval de

²⁶ Ver Anexo 2. Fotos 2 y 3.

²⁷ Cuando era niño escuché decir a algunos adultos, la siguiente frase: “se nos viene la indiada”. En aquel tiempo no supe a qué se referían, luego tuve conocimiento que en su memoria había quedado aquel recuerdo de las sublevaciones indígenas, las de los siglos XVIII y XIX y con esa frase hacían alusión a ciertos momentos en los que se notaba algún reclamo de los indios.

²⁸ Quinientos años habían sido suficientes para producir una subjetividad moderna/colonial que asumía al indígena reducido a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza. Hall nos recuerda que “El estereotipo reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son presentadas como fijas por parte de la naturaleza”. (Hall 2010, 429). Además plantea cuatro rasgos, se construye una “otredad” para excluirla, estereotipa y fija la diferencia entre lo normal y lo aceptable de lo anormal y lo no aceptable, para imponer el poder y la dominación, lo anterior lo hace con la construcción de relatos fantásticos para la estereotipación y finalmente se fetichiza, se encubre una cosa por otra.

Oruro” arraigada en mis representaciones como algo *dado*. Aunque en aquel tiempo no comprendía este proceso, desde esta categoría, porque todavía no la conocía y tampoco me estaba *dando cuenta* que era la realidad la que estaba activando mi pensar y no las categorías y tampoco las teorías. Desde ese momento me di cuenta que se estaba haciendo explícito un conflicto, que “la fiesta” no era estática, que en ese espacio existía una disputa, pero todavía no tenía posibilidades de comprender aquel *acontecimiento* en su real magnitud. Aunque de manera tenue se inició el tránsito de una comprensión de aquel “Carnaval de Oruro” como algo *dado*, estático, hacia otra que intentaba visualizar un proceso en el que se había hecho evidente un conflicto, que en aquel tiempo me aparecía como conflicto cultural al interior de una *totalidad dada*. Era un tiempo en el que metodológicamente mi énfasis era la *mirada*²⁹, en el mejor sentido del observador externo.

A partir de aquel año, el mismo jueves previo al “Sábado de Carnaval”, se repetirían aquellas presencias festivas interpeladoras desde la *Anata*, desde el “no-ser”. En el año 1993 la “Honorable Alcaldía Municipal de Oruro”, con el visto bueno del “Comité Organizador del Carnaval de Oruro”, integrado por la “Oficialía Mayor de Cultura”, el “Comité de Etnografía y Folklore” y la “Asociación de Conjuntos del Folklore de Oruro” incorporaron a la “*Anata*” en el programa general del “Carnaval de Oruro”. Este hecho servía de manera estratégica a la preparación de un trabajo de muchos años, de varias instituciones y muchas personas, que culminaría con la elaboración de una “carpeta”³⁰ presentada a la UNESCO en el año 2000 para que se considere su postulación

²⁹ Se trataba de una manera de reproducir la “lógica de la ciencia”, que incluía la forma popperiana de abordar el método. Años después comprendería que esto había sido superado, cuando se argumentaba que: “La fenomenología hermenéutica, no sólo ha desvelado nuevamente los secretos presupuestos trascendentales de la lógica de la ciencia, como la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant, sino que, radicalizando la reflexión sobre la ‘comprensión’, ha descubierto estructuras *cuasitrascendentales*, que son impensables desde el esquema de la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant.” (Apel 1985, 23).

³⁰ Paradójicamente, yo también fui parte de un equipo que se reunió dos días para ajustar el contenido de aquella carpeta. Actualmente, mi posición es crítica con aquel trabajo, por el proceso desarrollado en mi subjetividad, que muestro de manera breve en este trabajo.

al título de “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”. En este contexto la *Anata* estaba sirviendo para dotar de un contenido exótico y “etnohistórico” al “Carnaval de Oruro” y de esta forma en las representaciones del orureño en general y de mis propias observaciones, la *Anata* seguía siendo un componente más del “Carnaval de Oruro”.

1.1.1. *Irrupción festiva y horizonte de sentido*

Tuvieron que pasar dos hechos importantes en el transitar de mi subjetividad para que pueda comprender de otro modo lo que estaba viviendo. Uno en el plano de las prácticas de la vida cotidiana en la ciudad en la que vivía, el otro a nivel de la reflexión en el plano analítico-teórico. El primero fue la reacción de los participantes de la *Anata* hacia la nominación del “Carnaval de Oruro” como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, que fue en mayo de 2001 y que tenía que ver sobre todo con la afirmación de la *Exterioridad*.

El segundo hecho, que surgió de una necesidad política por comprender de otra manera lo *festivo* en Oruro, se fue dando unos años más tarde cuando tuve acceso a varias categorías fundamentales para la transformación de las representaciones con las cuales comprendía la realidad que me rodeaba. La diferencia de éstas era que habían sido producidas por pensadores de países vecinos y estaban intentando producir un conocimiento localizado, denominado por ellos “Latinoamericano”. Si bien esta noción de *lugar* no es la que se relaciona con el tema que investigo, pero, por una parte, la crítica que realizan a la ontología, epistemología y la política del conocimiento de la modernidad/colonialidad y por otra la relación contextual entre lo latinoamericano y lo andino, pese a sus propias contradicciones, fueron fundamentales para aquella transformación.

Así, la noción de *corpopolítica* y *geopolítica del conocimiento*³¹ terminó de aclarar la relación entre mi subjetividad y mi localización. Había terminado de situarme en otro *lugar de enunciación*. Entonces junto con la comprensión de los procesos históricos desarrollados entorno a la *Serranía Sagrada de los Urus* y su región adyacente, entre diablos primero, entre morenos después y entre *Anata* y “Carnaval” finalmente, entendí que aquel conflicto detectado en la fiesta tenía un origen que se había iniciado con el encuentro de Cajamarca, entre Pizarro y Atahuallpa, en tiempo del *Kollasuyu Marka*.

Luego pude constatar que aquella interpelación política del *Anata* tenía ciertos antecedentes previos a 1992 en las comunidades rurales, porque no fue la primera vez que un proceso de insurgencia fue realizado en el contexto de aquella serranía. Lo que sí estaba pasando por primera vez era que ellos, los “indios”, habían decidido hacerlo desde lo festivo, esto es, “tomar” la ciudad bailando, *chállando*³² y ejecutando melodías de los Andes profundos e ingresar a la plaza a interpelar a los habitantes urbanos, a los de la ciudad, al Estado de la modernidad/colonialidad y su poder dominador.

Pero, aunque ésta toma de la ciudad no parecía una rebelión indígena, más bien parecía una fiesta, se trataba sobre todo de una insurgencia contra un orden constituido, contra una forma de vida. Ésta era una interpelación y un reto al mismo tiempo porque se trataba de una demanda que situaba el conflicto en otro lugar, por una parte se estaba haciendo evidente la *exterioridad* y por otra la posibilidad de otro *horizonte*, alternativo

³¹ Se trata de una enunciación epistémica que toma en cuenta una *corpopolítica* y una *geopolítica* desde su sentido de liberación, que es capaz de transformar la geografía de la Razón. La primera tiene que ver con la inscripción del cuerpo en la disputa epistemológica, iniciada por Fanon. (Mignolo 2008). La segunda se refiere a la relación entre el poder y el territorio, el espacio del que cada uno de nosotros es parte. “Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que Nueva York”. (Dussel 1980, 14). Aquí añadiremos no es lo mismo festejar en Oruro o en Río de Janeiro que en Broadway. Pero sobre todo no es lo mismo nacer en Oruro o el Polo Norte y tener que reproducir las prácticas culturales o festivas de Broadway. Entonces la *corpopolítica* y *geopolítica del conocimiento*, interpelan al conocimiento dominador, desde el espacio y desde los cuerpos de los dominados, sea en Oruro, Chiapas, o el Polo Norte.

³² *Ch'allar*, hace referencia a la ritualización con la *Pachamama*, se trata de libaciones a partir de las cuales, desde lo festivo, se sirve a las *wak'as*, *apus*, *mallkus* y sobre todo a la Madre Tierra.

al de la modernidad/colonialidad. Se trataba de una conexión con la *memoria larga*³³, aquella que de manera difusa y poco evidente recordaba aquel danzar ritual insurgente del *Taky Onqoy*, que al recuperar a los dioses andinos intentaría recuperar una forma civilizatoria *distinta* a la del colonizador

No era solamente una pancarta y tampoco el enunciado de *descolonización* en ella. En aquel aparecer estaban pasando muchas cosas. El orden laboral colonial que había impuesto un modo de medir el tiempo en horas minutos y segundos, para controlar las horas de explotación del trabajador, Aquel orden que había normado la semana en días laborales y días no laborales había sido invadido por un “orden laboral” *otro*. Pero no era vivido así en la ciudad, en ésta era como que el ocio, la fiesta y la borrachera estaba atentando a la disciplina “civilizada” de un día laboral en la ciudad, aquella manifestación estaba fuera de lugar. El hecho de que en un día laboral “la indiada” decida hacer su fiesta en la calle no podía ser otra cosa que ignorancia y falta de respeto.

Por otra parte, un espacio cívico y profano para el orden colonial y para la población urbana recuperaba su ritualidad festiva al ser “contaminado” con danza, melodías y libaciones rituales. La presencia de los “indios” en aquella plaza, en otros tiempos negada, era importante para ellos porque no se estaban mostrando como pongos, como cargadores o peones, o sea, no era el “indio sometido al *ser colonizador* el que estaba presente. Se trataba más bien de *aymaras* empoderados que interpelaban un orden colonial desde el *estar descolonizador*³⁴, como subjetividad festiva insurgente.

Además de manera digna y directa se había asumido una posición de cuestionamiento y crítica a una resolución hecha explícita por la UNESCO en el título de

³³ Silvia Rivera diferencia en los movimientos indígenas del siglo XX (1970-1980) una *memoria corta* que llega hasta un pasado reciente (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952) y una *memoria larga* que trasciende hasta el siglo XVIII (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico). Los procesos posteriores a los que menciona Rivera, por las circunstancias políticas y su movilidad y búsqueda se fueron conectando cada vez con mayor fuerza con la memoria larga y esta se fue conectando poco a poco con acontecimientos anteriores al siglo XVIII de Tupac Katari, en una dimensión histórico-mítico-política. (Rivera 1984).

³⁴ Las particularidades de este tipo de subjetividad insurgente se argumentan en el Capítulo III.

“Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, que de manera resumida se expresaba en la gente que celebraba la nominación diciendo: “somos patrimonio”. Pero esta expresión además enunciaba una especificidad, se referían a que eran “patrimonio intangible”, según las categorías utilizadas por los orureños y por aquella entidad que es vista como referente internacional de la “ciencia” y la “cultura”. Aquella posición estaba desautorizando a una organización internacional a hablar por ellos y ahora ellos, los *aymaras*, tenían y asumían su propia voz.

Ahí se marcó un límite, hasta ahí había llegado aquella intención de subsumir desde el poder del Estado Moderno/Colonial, desde el conocimiento científico de la modernidad/colonialidad supuestamente universal e institucionalizado y desde el patrón de poder dominante, a las prácticas no-modernas. Éste era su límite, por lo menos en los Andes bolivianos, más allá de este límite se estaba dando una comprensión *distinta* de aquel título y se estaba produciendo una contrapropuesta tan insurgente como aquellos que la enunciaban.

Aquel aparecer de un nuevo *horizonte* se había hecho explícito desde lo indígena y se enunciaba desde otro lugar, no era desde el “Carnaval” y aquella “*Anata*” incorporada al programa de aquel “Carnaval de Oruro” unos años atrás, al salirse de aquel *horizonte* de dominación moderna/colonial y optar por un nuevo *horizonte de sentido* liberador, se había transformado en “*el Anata Andino*”. Desde esta subjetividad, que se movía hacia un *horizonte histórico*³⁵ marcado por la *descolonización*, no sólo se estaba enfrentando al “Carnaval de Oruro” o al Estado Boliviano, en realidad, se estaba

³⁵ Mi propia subjetividad estaba transitando de una manera de pensar el momento histórico subordinado al pensamiento teórico ideológico, hacia otra forma de pensar la historia desde un ángulo político. Aunque la reflexión sobre este proceso recién la haría años después junto con Hugo Zemelman, consciente de que: “Pensar la historia desde un ángulo político significa sentar nuevas bases para el análisis y ampliar tanto nuestra visión de la historia, como de la política; esto es, dejar de ver a la historia como una serie de situaciones lineales que se suceden progresivamente con algunas disrupciones (dentro de una dinámica que conduce necesariamente hacia el progreso) para entenderla como un proceso complejo de construcción de voluntades sociales, como un *horizonte* abierto de posibilidades hacia el futuro”. (Zemelman 2001, 18).

enfrentando a una lógica y a una subjetividad producida por el sistema mundo moderno/colonial y a su patrón de poder.

Aquí me parece importante aclarar que el *horizonte histórico* “está identificado por un modo de ejercer el poder y de establecer su relación con la sociedad civil [pero además] se puede enriquecer con otro tipo de hechos y sucesos, trascendiendo los mecanismos de reproducción del sujeto social dominante.” (H. Zemelman 2001, 63). Entonces, desde el concepto de *horizonte histórico* planteado, la necesidad de la construcción de un *conocimiento otro* para trascender el *horizonte histórico* del poder dominante era fundamental. El *horizonte histórico* orientado a la *descolonización* como posibilidad política, o sea, como posibilidad de ejercer el poder y como una manera o forma distinta de establecer una relación con la sociedad civil, abría la posibilidad de la construcción de un *conocimiento otro*. La historia de las luchas indígenas en Bolivia y en el continente antes de la fundación de las repúblicas, aparecía como testigo de aquella necesidad de construcción.

Los insurgentes, en aquel aparecer *festivo* en Oruro, en varias entrevistas y publicaciones, incluso en tono irónico de burla expresaban: “nosotros los indígenas originarios no somos intangibles” y a contracorriente de aquella nominación que para ellos era una manifestación más del poder colonial, ellos se denominaban: “Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias”. Esta enunciación se la estaba haciendo a partir de un giro trascendental en la historia, en el conocimiento y en la política, a partir del cual comprendían y enunciaban su propio lugar, desde su propia historia. Estaban des-encubriendo la historia colonial y estaban recordando que en el momento previo a la llegada de los españoles, toda esa región del altiplano central andino se nombraba como *Qollasuyu*. Se trataba de una gran extensión territorial constituida por

varios señoríos como una gran *Marka*, equivalente a una confederación de naciones. La transmisión oral de la memoria y el recuerdo, estaban haciendo su efecto liberador.

Estos dos momentos, uno en el año 1992 y el otro en el año 2002, como irrupción festiva estaban desplegando un *acontecimiento* como evidencia de que algo nuevo estaba pasando en Bolivia. Ambos se movían y se cruzaban con mis propias prácticas cotidianas que posteriormente encontraron posibilidades analíticas desde la *Filosofía de la Liberación*³⁶ y el *Pensamiento Decolonial*³⁷. Aquel transcurrir en Oruro entre los años 1992 y 2002 me obligó a una reflexión para situarme como sujeto político³⁸ en una realidad problematizada y, a partir de esto, comprender de otra manera el proceso *festivo* en Oruro.

A la imposición de una Totalidad dominadora que ejercía la dominación al interior de esta y que producía un modo escindido para que esta Totalidad sea nombrada desde sus partes, para luego ordenarlas desde sus propios cánones, se estaba oponiendo una *exterioridad* producida por la misma Totalidad, como espacio insurgente y desde éste con prácticas y procesos *otros* se estaba des-ordenando aquel orden colonial impuesto, sin fragmentar la realidad, sin escindirla, no se la estaba objetualizando más bien se estaba privilegiando la experiencia integral como vida.

³⁶ La Filosofía de la Liberación problematiza el *no-ser*, como parte de la *exterioridad*, producida por el cerramiento de la *Totalidad* Moderna/Colonial. Desde el pensamiento de Enrique Dussel, ha producido una *Ética de la Liberación*, y una *Política de la Liberación*, a partir de las cuales se han desarrollado una serie de categorías que permiten alumbrar el *horizonte* descolonizador, nombrado como *Transmoderno* y posible desde la *Analéctica*, que anuncia una Totalidad abierta, alternativa a la Modernidad/Colonialidad.

³⁷ Como *corpus analítico*, el *Pensamiento Decolonial*, se ha hecho presente en el mundo académico a partir de fines del siglo XX. Desde la influencia de los estudios poscoloniales y los estudios subalternos ha problematizado el momento colonial y su proceso y a partir de esto se han producido diversas categorías que están permitiendo generar pensamiento nuevo. Este proceso de producción, en algunos casos se lo ha hecho en alianza con la Filosofía de la Liberación y con movimientos indígenas, afrodescendientes, de género y de sexualidades alternativas, entre otros, intentando producir conocimientos alternativos a los de la Academia. Esta información se puede ampliar en: Catherine Walsh; Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez (2002), Catherine Walsh (2003); Edgardo Lander (2003); Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007); Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández (2012).

³⁸ En este sentido fue necesario plasmar aquella reflexión en un corto documento que me permitió tomar conciencia de la importancia del acontecimiento personal y su proceso, para tener claridad de mi propio lugar de enunciación. Ver Anexo 1.

En este contexto relacional la irrupción festiva se manifiesta en oposición al modo *festivo* impuesto por la Totalidad dominadora y desde aquellas prácticas y procesos *otros* se hace presente como *exterioridad* liberadora el *Anata Andino*. Si bien es en el capítulo IV en el que se desarrolla en detalle lo que significa *Anata* y su proceso en relación a la *dinámica festiva* en Oruro, la relevancia de sus contenidos y su relación con la apertura de un nuevo *horizonte de sentido*, en este caso como Irrupción festiva, obliga a esbozar en esta parte algunos elementos importantes, aunque de manera preliminar, que ayudan a tener la claridad necesaria para afirmar que de ninguna manera se puede confundir *Anata* con “Carnaval”. Aunque desde la dominación colonial se tenga la intención de subsumir, en la idea de este último, cualquier forma festiva ritual o lúdica.

Actualmente en los *ayllus* del Norte de Potosí, del sur de Oruro y del suroeste de Cochabamba, pero también en gran parte del altiplano de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, *Anata* se refiere a un tiempo ritual que corresponde a la primera cosecha de la papa, en general es una época que está instalada al interior de un ciclo marcado por una particular forma de vivir el tiempo en relación al espacio.

Se trata entonces de una noción cuya representación está relacionada con particularidades profundas que hacen a una forma de vida que responde a una cosmovisión específica y como tal tiene su propia forma de comprensión del tiempo y del espacio. El tiempo, que no es asimilado en un esquema lineal con un génesis y un juicio final como es el caso del mundo judeocristiano, gira en función de la vida de las plantas. En esta región es sobre todo la papa, su producción y reproducción anual la que marca el tiempo y en función de este ciclo se ordena la vida y las otras actividades necesarias para su reproducción.

El espacio también gira en ciclos de corta y larga duración en función de temporalidades específicas. Por ejemplo, se considera el *Pacha Kuti* un tiempo en el que

el mundo de la vida tiene una especie de vuelco parecido a un giro de 180 grados, lo que estaba arriba queda abajo y viceversa, se trata de una especie de alternancia entre un arriba y un abajo. Esta forma mítica de comprensión de los giros del espacio, caracteriza también la racionalidad del mundo político, por ello en los Andes en tiempo de los inkas ya se hablaba de un nuevo ciclo que sería iniciado por gente extraña que llegaría por el mar y ahora se habla de un nuevo Pacha Kuti, como el tiempo del “retorno” del Inka. En este caso, más allá de un retorno del Inka se trataría de una recuperación del poder político por quienes han estado fuera de él.

Esta lógica y esta racionalidad están presentes también en las fiestas patronales urbanas consideradas como ciclos de corta duración. Esto también se entiende como “vuelcos” de corta duración, pequeños *Pacha Kuti* en los que un orden andino se constituye como el predominante, mientras que el orden colonial de explotación, que impuso un calendario y una jornada laboral regulada por el Estado, es transgredido y puesto al margen. Ésta es una forma de entender las fiestas patronales urbanas y algo de esto todavía está presente en la fiesta de la Candelaria que se realiza el sábado de “Carnaval” en Oruro. Aunque gradualmente ha sido invadida desde la década de los cuarenta del siglo XX por un orden *festivo* moderno/colonial y éste, manteniendo al margen el orden laboral vigente del Estado, ha vaciado de contenidos aquel orden andino y sus prácticas.

En gran parte del siglo XX la lógica y la racionalidad de *aymaras* y *quechuas*, presentes en aquella Fiesta Patronal, se hacían evidentes en ciertas prácticas que privilegian relaciones de reciprocidad por encima de las de mercado, se priorizaba lo *festivo* y su importancia relacional, familiar, comunitaria, descuidando lo laboral, incluso en los casos de relación laboral con la administración pública o con la empresa privada y sus horarios laborales fijos. Pero también se reproducían prácticas rituales hacia la

Pachamama, los cerros, las *wak'as* y otras divinidades encubiertas y a momentos alternadas con rituales católicos obligados desde el siglo XVI y actualmente asimilados al interior de una concepción cíclica de tiempo y espacio. Todo esto, con el paso del tiempo, se hace menos frecuente en los círculos de los conjuntos que son parte de la Entrada en homenaje a la Virgen del Socavón.

A partir del año 1992 el *Anata Andino*, por su conexión con la *historia larga* y el recuerdo del *Taky Onqoy*, estaba tensionando un estado de realidad desde una subjetividad conectada con un *horizonte de sentido distinto* y, al mismo tiempo que interpelaba aquel estado de realidad, reproducía otro modo *festivo* que contenía un *modo de ser* que empezó a reproducir de forma explícita aquel *horizonte*, ya no era una *Anata incrustada* sutilmente en una *Fiesta Patronal*, se trataba de una *subjetividad otra*, que para el caso de esta investigación la estoy nombrando *estar descolonizador*, interpelando un proyecto civilizatorio constituido desde aquella Totalidad dominadora.

Se trataba de un proyecto que, como dominación colonial luego del surgimiento del *Taky Onqoy* y la aplicación de la política de Extirpación de Idolatría, transformó los procesos rituales que eran parte de manifestaciones festivas y estaban relacionados con los ciclos productivos en los Andes hasta convertirlos en Idolatría. ¿Qué significaba esto? Esto no era otra cosa que la definición de aquella línea que empezó a dividir la realidad entre la *zona del ser* y la *zona del no-ser* (Grosfoguel 2012). Todas aquellas prácticas que no eran parte del *Estado misional* empezaron a ocupar el lugar más bajo de aquella estructura lineal y ascendente, que estaba definida desde la geopolítica de la dominación colonial e impuesta en el proceso colonial.

En el siglo XIX, con el surgimiento de las nuevas repúblicas, el patrón global de poder se acomodó a un nuevo esquema y estructura de dominación. Esto generó que aquellos procesos rituales y manifestaciones festivas tengan que ser tomadas en cuenta

como parte de nuevos campos imaginarios de inclusión social, las repúblicas, las cuales consolidaron lo que se llamó el “Estado Moderno”. Así se produjeron procesos de invención de las naciones y para esto aquella connotación negativa que contenía la noción de Idolatría se fue transformando en positiva, con la invención del folklore en Europa. Entonces, inmediatamente se dio también la asimilación poco crítica de las élites en Latinoamérica, aunque en Europa la Identidad se volvió un problema de Estado, en las nacientes repúblicas latinoamericanas sólo fue retórica. En Bolivia en particular, a diferencia de Europa donde el folklore servía para referirse a las prácticas rurales campesinas, la noción de folklore se utilizó para resaltar algunas prácticas urbanas e invisibilizar dinámicas rurales indígenas³⁹.

Esta práctica se consolidó a fines del siglo XX con la imposición de la noción de patrimonio, producida por organismos internacionales como la ONU y la UNESCO y fue difundida y aplicada a través de los gobiernos de los Estados. Esta noción sirvió como un dispositivo más para la colonialidad porque respondía a un modelo de desarrollo que privilegia el Mercado (en este caso se trata del Mercado Capitalista moderno/colonial). En este caso se trata de la opción que postula la idea de crecimiento hacia el infinito y con ésta produce el enriquecimiento de las minorías capitalistas propietarias de unas cuantas corporaciones en el planeta, en detrimento de la vida de las mayorías cada vez más pobres. Aquel modelo desde el cual se impulsó la noción de patrimonio “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” (Escobar 2007, 11).

³⁹ El detalle de estas diferencias puede ser ampliado en algunos trabajos de Renato Ortiz, (Ortiz 2001; 1989).

Además la noción de patrimonio, desde su origen, hizo referencia a procesos encubridores que reproducen la estructura patriarcal dominante y junto con ésta generó el despliegue de comportamientos falocéntricos, a partir de los cuales la UNESCO y los países que son parte de las diferentes convenciones se dieron la atribución de nombrar qué es y qué no es “patrimonio cultural”⁴⁰. Acervo, folklore, cultura popular y actualmente patrimonio inmaterial, han sido algunos de los modos coloniales de nombrar a procesos y prácticas rituales y festivas en el mundo que han sido y están siendo transformadas en mercancía⁴¹ y actualmente se las vende en forma de “paquetes turísticos”.

1.1.2. Afirmación de la *Exterioridad*

Aquel reconocimiento que la UNESCO había hecho al “Carnaval de Oruro” en el año 2001, aparecía como un reconocimiento ajeno para el *sujeto festivo* de aquella ciudad y la reacción no se hizo esperar. Ésta se hizo evidente para el año 2002, aquel jueves de *Anata* en el que un mayor número de comunidades, danzantes y músicos irrumpían en la ciudad de Oruro, ante el rechazo (acostumbrado) de algunos segmentos de la población y la aceptación, aunque silenciosa, de otros más numerosos. En el texto de una pancarta se expresaba un posicionamiento político claro, que decía: “*Anata* Andino: Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias”,

⁴⁰ La noción de patrimonio remite a un *horizonte* patriarcal desde el mismo uso de la palabra que tiene su principal referencia en la herencia de la que el hijo es acreedor, siempre por línea paterna. Pero, más allá de esto, esta política implatada por la UNESCO se ha iniciado destacando el monumentalismo de algunos países cuya finalidad era resaltar el poder como parte de la iconización de un determinado sitio arqueológico o espacio histórico con la finalidad de resaltar el poder y con esto la dominación. En esta lógica lo monumental, lo que se ve, aquello que sobresale más allá de lo común, puede obtener aquel título y este tipo de comportamiento sirve y ha servido para reproducir el falocentrismo. Este proceso se desarrolla con mayor detalle en: Romero (2014b).

⁴¹ Este tema lo he desarrollado de un modo más amplio y se plantea que el proceso de objetualización de la realidad tiene como “consecuencia [...] la transformación del *objeto de arte* en mercancía, para su circulación y consumo en el Mercado Capitalista moderno/colonial.” (Romero 2014d). Esta fue una circunstancia marcada por el momento neoliberal del capitalismo en el que aquello que durante mucho tiempo no tuvo el estatus de “arte”, de pronto por la apertura del mercado llegó a tener relevancia como patrimonio intentando, a partir de esta noción, borrar el modo discriminador de folklore, aunque todavía no se puede decir si este modo discriminador ha sido superado.

esta vez no portaba ninguna cámara fotográfica y no pude registrar en imagen aquel hecho.

Este *acontecimiento*, como *irrupción festiva*, marcaba una ruptura con lo que hasta ese momento se denominaba “Carnaval de Oruro” y con todo lo que hacía a esta construcción y su historia e incluso con el “título” otorgado por la UNESCO entendido como un gran logro para la población orureña. Se estaba diciendo de manera clara y contundente: *Anata no es “Carnaval”*, como años atrás ya se dijo *Qollasuyu no es Bolivia* y desde varios lugares se venía diciendo *Abya Yala no es América*. Era un momento en el que algo nuevo estaba pasando. Desde aquella irrupción empezaba a hacerse presente “*la zona del no ser*” irreverente e interpeladora, ante el poder dominador colonial.

Fue en ese momento que comprendí de otra manera algunas circunstancias históricas de aquello que todavía se sigue llamando “Carnaval de Oruro”. Entonces empecé a mirar desde otro lugar los procesos y algunos acontecimientos más cercanos de aquella fiesta. Sobre todo aquellos conflictos que se habían dado en la “Morenada de los Cocanis” a fines de los ochenta y principios de los noventa y en la “Diablada de los Mañazos” en la década de los cuarenta, ambos en el siglo XX. A partir de ese momento aquellos conflictos tenían otro sentido y otras connotaciones. Fue así que se me presentó la necesidad de iniciar un trabajo de reflexión profundo sobre estos acontecimientos. Esta investigación es un tramo más en ese caminar.

En esta parte nombraré algunos rasgos de aquella subjetividad que, por una parte, se estaba manifestando como *sujeto festivo* y por otra, como momento de irrupción en el que se realizaba la toma simbólica de la ciudad al ocupar la plaza principal, primero y luego realizar su reconexión con una de las *wak’as* más importantes de la *Serranía Sagrada de los Urus*, en el *Conchupata*. Aquella reconexión con un lugar sagrado, al mismo tiempo que representaba la recuperación de la historia negada y su reposición en

un espacio urbano que les había sido negado, también significaba la presencia de un modo no escindido de relacionarse con la realidad, a partir del cual se reproducía lo festivo, como siglos atrás lo habían hecho con el *Taky Onqoy*.

Se trataba de un modo a partir del cual el *sujeto festivo* se relacionaba con la realidad sin privilegiar la razón, pero tampoco la estaba anulando; sin embargo la estaba relativizando de manera articulada con la creencia y la sensibilidad. Se había hecho evidente una *epísteme otra*, a partir de la cual se estaba relativizando el pensar con el creer y con el sentir y desde un modo articulado y complejo se estaba haciendo explícito lo festivo-ritual celebratorio, que al mismo tiempo contenía lo histórico, lo mítico y la potencia de lo político. Así se estaba manifestando un modo *festivo* que era utilizado también para la lucha, la insurgencia y para situar en el debate y en sus demandas la recuperación de la producción y reproducción de la vida, como lo había hecho el *Taky Onqoy* siglos atrás.

Por otra parte desde el *estar descolonizador*, a diferencia del *ser colonial*, no se tenía ningún interés por nombrar y clasificar lo festivo-ritual; la presencia insurgente implicaba un hacer creyendo, sintiendo y pensando.

Aquel *sujeto festivo* que se despliega en el proceso de *producción festiva*, el mismo que le permite reproducir la vida, por su manera particular de ser parte de ésta, por aquello que los antropólogos llamamos cosmovisión, no se desprende de la realidad para contemplarla, comprenderla, conocerla y nombrarla; que significaría también objetualizarla para dominarla, más bien fluye desde la danza, la música, el ritual y con el éxtasis festivo, entre lo local y lo global (Romero 2014, 7).

Se trata de un *sujeto festivo* que fluye en una dimensión horizontal, lo *festivo* en este caso es un servicio hacia la comunidad por y para su reproducción, mientras mayor

sea la participación de la comunidad, mientras ésta logre extenderse lo más posible en el momento festivo, será recordada como importante y junto con este recuerdo quedará presente el recuerdo de los *pasantes*. Lo mismo pasa con la música mientras esta se extienda hacia más personas en el sentido horizontal, esto quiere decir, mientras más personas bailen, disfruten y recuerden la música ejecutada, ésta será considerada mejor. En el caso de los músicos la nueva melodía para el nuevo ciclo *festivo* será más alegre si los intercambios recíprocos con la divinidad de los músicos, el *Sereno*, han fluido de manera recíproca, esto también implica una dimensión de horizontalidad.

En esta misma lógica, la labor del pasante de asistir con aquel servicio a la comunidad, esto significa facilitar durante tres o más días aquel servicio para la reproducción festiva, será mejor implementado no tanto por el poder económico que pueda tener, sino más bien por la cualidad de relacionamiento y de afecto que haya podido desplegar con el resto de los comunarios y mientras éste se haya extendido en un mayor espacio horizontal, esto quiere decir, que cuente con el afecto de un mayor número de personas, podrá recibir muestras de reciprocidad que permitirán un mayor desplazamiento de lo festivo, como servicio, en la dimensión horizontal.

En este contexto; en el que *ch'allas* y libaciones dirigidas al ritual de la primera cosecha, como *Anata*, han transitado y se han hecho parte de una fiesta patronal en homenaje a la Virgen de la Candelaria convertida en Virgen del Socavón y con el paso del tiempo han sido reemplazados por rituales de la sociedad de consumo en la lógica del mercado moderno/colonial; en el año 1992 el *Anata Andino* insurgente irrumpe en el espacio urbano, como en el siglo XIX lo hicieron inmigrantes rurales agrupados en gremios, pero esta vez sin utilizar el “comodín” de la Fiesta Patronal y sin ninguna máscara colonial para ocultar su ser “indio”, al contrario, esta vez se trataba de “indios”

empoderados, expresándose como “indios”, que reclamaban su espacio ritual y sagrado que se asentaba a los pies de la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Se trataba de un reclamo y al mismo tiempo de la “re-colocación” de ciertos contenidos civilizatorios *distintos* a los de la modernidad/colonialidad, que servían para orientar un nuevo *horizonte de sentido* a partir de la creación de una nueva práctica festiva pensada como una toma simbólica de la ciudad. La referencia de aquella nueva práctica festiva era aquel acontecimiento ritual en el que los muertos, como seres sobrenaturales, los vivos, como comunidad humana y la naturaleza, como las nuevas papas, lograban la producción y reproducción de la vida⁴². Esta fue la forma en la que aquella irrupción festiva se hizo en la ciudad de Oruro y con ello se aclaró un *horizonte de sentido* marcado por la lógica y la racionalidad de la vida⁴³.

El *Anata Andino* entonces, como acontecimiento nuevo en Oruro, estaba recordando y, al mismo tiempo, reproduciendo prácticas festivas *distintas* y desde éstas, además de lograr conexiones con la *memoria larga* de 500 años y con los espacios rurales de la región, se estaba interpelando un tiempo y una forma de reproducir la colonialidad y se estaba cuestionando el modo a partir del cual se habían establecido las formas de entender lo festivo.

Pero, el *estar descolonizador* así como había movilizó la insurgencia intensamente en el tiempo del *Taky Onquoy*⁴⁴ en el siglo XVI y muy sutilmente en el tiempo posterior a la colonia y la república, con aquel acontecimiento estaba produciendo y transformando un modo particular de reproducción de lo *festivo* y se estaban marcando ciertas evidencias y contradicciones que provocaban algunas tensiones con el “Carnaval”.

⁴² Esto se desarrolla con mayor profundidad en el Capítulo IV.

⁴³ Juan José Bautista argumenta la posibilidad de una racionalidad de la vida alternativa a la racionalidad de medio fin impuesta a nivel planetario junto con el patrón de poder dominante. (Bautista 2012).

⁴⁴ El proceso del Taky Onqoy y la constitución del *estar descolonizador* se argumenta en el Capítulo III.

Aquel que, seguramente durante siglos, había producido su propia manera de entender, neutralizar, imponer y reproducir lo festivo, instalado en el *ser colonial*⁴⁵.

Sin embargo, estas tensiones eran solamente el síntoma de un conflicto mayor entre Totalidad y *Exterioriad*, en el que se estaba desplegando la afirmación de esta última. Para entender mejor este proceso y la *insurgencia festiva* de fines del siglo XX en Oruro, es importante aclarar la diferencia entre *Totalidad* y *Exterioridad*. En lo específico hago referencia a una *Totalidad dominadora* y una *Exterioridad insurgente* que se basa en las nociones de *Totalidad* y *Exterioridad* que expone Enrique Dussel (Dussel 1973).

Cuando se refiere a la primera plantea que nunca está completamente totalizada, porque fluye en una temporalidad que le impide cerrarse. Pero, cuando surge la Modernidad como Totalidad se produce su cierre sobre sí misma. “Si la Totalidad fuera la última, si fuera eterna y divina, si fuera la Totalidad dentro de la comprensión griega del ser o moderna hegeliana, dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*.” (E. Dussel 1973, 97).

Es a esta Totalidad cerrada a la que hago referencia, aquella que produce la Modernidad/Colonialidad al cerrarse sobre sí misma y subsume al Otro como lo mismo, para producir diferencia. Aquella que en la idea de “Carnaval” incluye todo lo que puede, todo lo que quiere dominar, todo aquello que lo apropia como suyo. Es una Totalidad solipsista sin alteridad radical. “El pensar moderno va intro-yectando “el Otro” en “lo Mismo” hasta que la totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real, proceso que culmina en Spinoza, pero aún con mayor coherencia y sentido en Hegel” (Ibid.: 108). Se trata de una Totalidad que reduce, encubre, niega e impone; que domina y si es necesario destruye.

⁴⁵ La constitución del *ser colonial* está argumentada en el Capítulo II.

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 di-ferencia (“lo otro”) interna a “lo Mismo”. Si ese “otro” irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no diferente sino dis-tino, “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 (Ibíd., 117-8).

Ese “Otro”, que se resistía a ser el “otro” como lo mismo que la Modernidad, era el que irrespetuosamente estaba pidiendo justicia incorporando su *lucha* en el momento *festivo* de *El Anata Andino* y abría un boquete en el cierre de aquella Modernidad, como Totalidad solipscista. Se trataba de una irrupción ética, política y mítica, que contenía un proyecto en la *distinción* de la Totalidad, que se había ubicado en la *Exterioridad*, en un más allá del *horizonte* ontológico.

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. (Ibíd., 123).

Entonces con el aparecer de la *exterioridad* festiva en Oruro, aquella realidad considerada como algo *dado*, producida en base a relaciones de dominación que la modernidad/colonialidad las había cosificado como relaciones de superioridad-inferioridad en base a sus propias clasificaciones y nociones jerárquicas (Grosfoguel 2006), dejaba de ser *dada*. La insurgencia festiva había provocado un proceso, se trataba de un *darse cuenta* que obligaba a buscar otras posibilidades de comprensión de la realidad, pero esta vez situándose en la *Exterioridad*. Aquella que en mi niñez me puso una *tarqa* en las manos y una melodía en lo más profundo de mi ser⁴⁶. Desde aquel momento empezó a expresarse la *Exterioridad*, aquella en la que “las cosas irrumpen en ‘el mundo como totalidad’ manifestándose; desde la extrema exterioridad [y] aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como revelación. (Ibid. 2006, 126).

Con este tránsito y situado en la *Exterioridad* se podía entender a la Modernidad/Colonialidad de otro modo, algo ajena a lo que era y a lo que representaba aquel espacio en el que habíamos vivido. Sin embargo esto se sentía y se vivía, incluso podría decirse que se “sabía”, desde aquella revelación melódica de la *tarqa* en la infancia, pero nunca pudo ser explicado de manera argumentativa, sino hasta conocer la relación *Totalidad-Exterioridad*. Nuestra comprensión se había esclarecido y desde la claridad del lugar de enunciación se asumía un posicionamiento crítico y se profundizaba cada vez más aquel *lugar*, en el arraigo de las melodías de la *tarqa* y en la relación con las *waq'as* de la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Ahora, situado en la *Exterioridad*, tenía la posibilidad de una comprensión *distinta* y mientras me hacía parte, desde lo cotidiano, de las prácticas que interpelaban a

⁴⁶ Esta es una escena que está descrita en el Anexo 1.

aquella Totalidad, orientada desde un horizonte otro, se irían trazando nuevos itinerarios. Como ya dije, fue la Modernidad/Colonialidad la que se constituyó como Totalidad al cerrarse sobre sí misma.

La lógica de la totalidad confunde el ser del sistema con la realidad misma. La afirmación del ser del sistema es negación del Otro; es exclusión de la Alteridad. La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio [...] y del esclavo africano. (Dussel 2007b, 186).

Entonces de la negación había que transitar hacia la afirmación, es decir, de aquella negación integral de una forma de vida incorporada a una práctica: *Anata*, que se manifestaba incrustada y camuflada al mismo tiempo en algunas prácticas festivas en el contexto de una Fiesta Patronal denominada por el colectivo urbano “Carnaval”, había que transitar a la afirmación de todo lo que implicaba el mundo de la vida del *Anata* y eso era lo que estaba sucediendo en el momento de *irrupción festiva*.

Había que reconocer que aquellos “indios”, que aparecieron en los días previos al “Carnaval” en Oruro, no sólo “ensuciaban” la ciudad con el olor a alcohol y coca; ellos también estaban “contaminando” el espacio urbano con presencias sobrenaturales, las almas de los muertos representados por los *tolqas* y presencias naturales, papas, zanahorias, cebollas y manzanas, recién nacidas que portaban en sus cuerpos como *wawas* (bebés), a lo que ellos denominaban *paqoma*.

Todo esto estaba anunciando la presencia de un *horizonte distinto*, que se mostraba desde la *exterioridad*, en la que los muertos, como divinidades, y los vivos eran parte del ciclo reproductivo de la vida de la nueva cosecha de alimentos. Así, se hacía evidente un mundo sobrenatural que no era antagónico al mundo de los vivos, más bien,

en relación de reciprocidad con el mundo natural y la comunidad de humanos y siendo parte de un mismo ciclo vital, todos contribuían a la reproducción de la vida.

Entonces esta forma de afirmación de la exterioridad, en otro contexto y en otro tiempo, estaba reproduciendo patrones de relación y de representación que hacían recuerdo aquellos momentos insurgentes en los que las divinidades se posesionaban en algunos shamanes, en el siglo XVI, y desde los rituales y la danza anunciaban su retorno y con éste la recuperación del poder político en los Andes. En este caso, si bien aquel mundo de la vida integral ritual, sensible y pensante se hizo presente, sin embargo, aquel proceso también era resultado de procesos de “autoconciencia” -no-modernos- y de afirmación de lo propio frente a la negación que de ellos había ejercido el *ser colonial*.

Un primer proceso se había desarrollado, se estaba produciendo una especie de re-colocación. Paralelamente este movimiento estaba siendo alimentado desde algunas discusiones analíticas, las mismas que ayudarían a esta re-colocación. Al mismo tiempo era evidente que la experiencia festiva necesitaba otras posibilidades para entender lo nuevo que aparecía año tras año.

Con todo esto me había dado cuenta que la afirmación de la *exterioridad* significaba un tránsito que había modificado substancialmente mi constitución como sujeto y con esto, mi comprensión de la realidad. Así, todas las categorías que desarrollo y las que desarrollare más adelante me habían servido para comprender de otra manera lo festivo, pero no sólo eso, ahora podía hacerme parte del movimiento que surgiría de lo *dado potencial* para, junto con los insurgentes festivos, interpelar el estado de realidad impuesto por la modernidad/colonialidad.

1.2. Encontrando mi lugar de enunciación

Aquella *irrupción festiva* que había producido la afirmación de la *Exterioridad*, al mismo tiempo había posibilitado el asentamiento de mi *lugar de enunciación*, entonces

luego de este proceso se necesitaba de una analítica que pueda ser también “insurgente”. Ésta fue recogida de los trabajos y reflexiones de pensadores comprometidos con el proceso de *descolonización* y ha sido fundamental en esta nueva comprensión de lo *festivo* en Oruro. En medio de este proceso han sido varios los componentes de la *dinámica festiva* que se han reposicionado con aquel *acontecimiento*, en esta parte me voy a referir sobre todo a aquellos que han afectado el enfoque y el itinerario de este trabajo.

El primer componente que me parece importante mencionar es la evidencia de un conflicto civilizatorio enunciado a través de las tensiones entre *Anata* y “Carnaval”, el mismo que no hubiera podido ser inteligible si no se hubiera comprendido el proceso de cerramiento de la Totalidad sobre sí misma y con esto la producción de la *exterioridad*. Entonces a partir de situar el *Anata* en la *exterioridad* recién se hizo evidente la *distinción* y con ésta la visibilización, primero y comprensión después, de un nuevo *horizonte de sentido* que produjo la interpelación del modo colonial y dominador y con esto del proyecto civilizatorio de la *modernidad/colonialidad*. Aquí me parece importante aclarar que en Bolivia, en una escala mayor, este conflicto civilizatorio aparece en momentos de convulsión política (1990-2005) en la población movilizada que discute los contenidos políticos de una forma de vida impuesta por la dominación colonial que la denominan “vivir mejor” y otra la que aprendieron de sus abuelos que la nombran “vivir bien”.

Por otra parte la *dinámica festiva*, que tiene una historia de varios siglos, ha ido modificando su relación de fuerzas al interior, al mismo tiempo que se han ido modificando las relaciones entre dinámicas globales y dinámicas locales. Este proceso se ha desplegado en medio de una disputa y, al mismo tiempo, co-existencia tensionada de tres modos de prácticas rituales en un mismo espacio. La clarificación de este hecho que

influye en la visión y en el abordaje de la temática en esta investigación es el segundo componente al que haré referencia.

Un tercer componente que presento en esta parte se refiere a ciertas especificidades que tienen que ver con la producción de “lo nuevo”. Se trata de la producción de sentido, ésta modifica un orden establecido que reproduce la dominación y lo re-orienta, dando lugar a un cuarto componente como posibilidad de liberación y al mismo tiempo produce situaciones que podrán generar indisciplina.

1.2.1. “Vivir bien” y “vivir mejor” como debate

Enrique Dussel es quien desarrolla con detalle la “histórica mundial” y con ésta aclara la diferencia entre proyectos civilizatorios *distintos* (Dussel 1973, 2000). Tomando en cuenta su extenso trabajo como antecedente, de manera breve en esta parte, me ocupo de situar algunos rasgos que son síntoma de un nuevo proyecto civilizatorio *distinto* al de la modernidad/colonialidad, que surge en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI en Bolivia. Dos enunciados ayudan a entender esta coyuntura: “vivir bien” y “vivir mejor”. El primero, si bien surge de un mundo de la vida producido en las culturas ancestrales de los Andes, entre pesca, recolección pastoreo y agricultura; en el momento histórico actual de múltiples crisis en el planeta, también abre un *horizonte* de futuro, como indicio de posibilidad de una nueva era⁴⁷. Mientras el segundo es el que nos deja la modernidad/colonialidad y su patrón de poder dominante que encubre la destrucción del planeta en las ideas de desarrollo y crecimiento al infinito.

Entonces lo predominante en el primer caso, en el “vivir bien”, es sinónimo de no-acumulación pero sí de redistribución, de no-desarrollo pero sí de disfrute, de no-crecimiento pero sí de intercambio recíproco. Estos rasgos perfilan un tipo de

⁴⁷ La hipótesis que se maneja en este caso es que no se trata del tránsito de un modo de producción a otro, como algunos piensan, tampoco se espera el surgimiento de un nuevo paradigma, que para muchos sigue siendo un “nuevo paradigma económico”. Más bien, se dice que se trata de una “nueva era” que podrá ser viable si se transforma la subjetividad de la modernidad/colonialidad, por otra que haga posible el cuidado de la vida.

subjetividad que, si bien no anula lo individual, da un lugar de importancia a lo comunitario para la reproducción de la vida. Mientras que la predominancia en el segundo caso, en el “vivir mejor”, implica acumulación con énfasis individual, postula y despliega la noción de desarrollo y la trasciende con la idea de crecimiento hacia el infinito. En este caso la reproducción de la vida desaparece como objetivo y es remplazado por la reproducción del mercado y la acumulación de capital individual.

Con estos pocos rasgos *distintos* unos de otros se marcan ciertas diferencias de fondo que hacen a dos *horizontes de sentido* también *distintos*. Entonces así como en el campo *festivo* la irrupción se hace evidente con la interpelación de una forma festiva, *Anata*, sobre otra, “Carnaval” y como ya se dijo, se pone en crisis a las prácticas festivas de la modernidad/colonialidad, en el caso de una forma de vida como “vivir bien” se interpela a otra, el “vivir mejor” y se pone en evidencia un conflicto civilizatorio. Si bien la forma de aquella irrupción es festiva y disputa un espacio *festivo* desde un *modo otro* de reproducción de lo festivo, en realidad se trata de un momento de insurgencia como resultado de un proceso de varios siglos de dominación colonial que ha puesto en peligro terminal la continuidad de la vida humana y de la naturaleza en el planeta y por eso interpela este proceso destructivo desde su propio *horizonte de sentido*.

1.2.2. Un espacio y tres modos festivos

Por una parte la historia andina antes de 1492 y su propia forma local de comprensión del mundo, por otra la conquista, sus antecedentes en Europa, el *Estado misional* y el surgimiento del *ego conquiro*, marcan el contexto en el que un proceso complejo de varios siglos ha constituido tres modos de prácticas rituales que se encontraron y se manifestaron a partir de una dinámica, también compleja. Me refiero a expresiones con *distintas* representaciones e historias. La fiesta de la Candelaria como

fiesta patronal, el “Carnaval” como fiesta de la carne y el *Anata*⁴⁸, como fiesta de la primera cosecha, dieron cuerpo a un momento *festivo* que, por el proceso de *colonialidad* y la vigencia de un patrón global de poder dominante producido por la modernidad/colonialidad, fue denominado “Carnaval”.

Aquella dinámica compleja se fue dando junto con variaciones que eran y son todavía resultado de un proceso de bastante movilidad simbólica. De la imposición de una *marca* en el espacio simbólico con la figura del arcángel San Miguel como *Patrono*, se ha transitado hacia otra figura simbólica que fue nombrada *Patrona* de los mineros: La “Virgen del Socavón”. Éste es el nombre lugareño de la Virgen de la Candelaria y es a partir de esta imagen que se ha generado un tipo de prácticas rituales que responden a lo que se conoce como Fiesta Patronal. Entonces éste es uno de los modos festivos que están presentes en la dinámica festiva desplegada en la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Pero mientras se daba aquel conflicto, en el siglo XVI y su posterior tránsito, en el contexto de la Fiesta Patronal, el imaginario de la población local, que consideraba importante la presencia de una deidad masculina dueña de los minerales, también se transformaba en función de los procesos que se articulaban a diferentes épocas vividas en las inmediaciones de la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Para el siglo XX, lo que queda de este proceso en las representaciones de sus habitantes, es el *Tío* de interior mina, el antiguo *wari* o *supay*, como guardián del subsuelo y los diablos de las diabladas como representación alegórica de aquella divinidad. Sin embargo aquella personificación de un símbolo ritual que no pudo ser eliminado de las representaciones de los orureños, a pesar del arduo trabajo pastoral de la Iglesia Católica, transformó su imagen por aquella que, con la llegada de los españoles,

⁴⁸ *Anata* hace referencia a un tiempo que es parte del ciclo agrícola de los Andes y que corresponde a la primera cosecha, es un tiempo en el que se realizan una serie de rituales para recibir a las primeras papas. Este nombre ha sido utilizado para nombrar el momento de insurgencia indígena en la ciudad de Oruro, a fines del siglo XX. Más adelante me referiré a este proceso, pero haré énfasis en comprender los sentidos encubiertos al interior de aquella *dinámica festiva*.

fue atribuida a Satanás, Luzbel, o el Diablo, como Dios o representante del mal al interior de la cosmovisión judeocristiana.

Esta producción simbólica y la actual reproducción de la danza de los diablos o Diablada, desarrollada como parte de la Fiesta Patronal, contenía en su proceso y en su contexto otros dos modos de reproducción de lo festivo, en su contexto estaba articulado a aquellas expresiones del “Carnaval” europeo que las élites rememoraban con nostalgia, mascaradas en los salones y entradas de carrozas en las calles, junto a otras manifestaciones de la población mestiza en las calles de la ciudad, pero también las prácticas del *Anata* se reproducían de manera sutil “incrustadas” en la Fiesta Patronal. El “Carnaval”, entonces, es otro modo *festivo* al que hago referencia y que compone la dinámica festiva de Oruro.

Por otra parte el proceso de producción de la danza, que ahora se conoce como Diablada, estaba conectado directamente con otro modo *festivo* situado en un *horizonte de sentido distinto* al del “Carnaval” y de la Fiesta Patronal. Éste se fue reproduciendo de manera fluida en los espacios rurales de la región y no había perdido su contacto con las prácticas ancestrales y su sentido liberador, como en el caso del *Taky Onquoy*. Era desde estas prácticas que se reproducía la ritualidad hacia el “Tío de la Mina”.

Aquellas prácticas tenían el contexto histórico-cultural del ritual de la primera cosecha, conocido como *Anata*. Éste es el tercer modo *festivo* que reproducía características rituales del espacio sagrado de la ciudad de Oruro. Por la información recogida se sabe que la actividad minera, presente en el lugar antes de la llegada de los españoles, era realizada en el marco de la lógica y racionalidad de las prácticas agrarias pero aquella ritualidad estaba dirigida hacia la deidad masculina⁴⁹ de la mina conocida

⁴⁹ Los lugares del subsuelo conectados con cavernas, túneles u otro tipo de espacios de oscuridad, como también los socavones mineros, son regentados por deidades masculinas, mientras que los lugares del subsuelo conectados con la luz, como las chacras son regentados por la *Pachamama*.

actualmente con el denominativo de *Tío*, a diferencia de las prácticas agrícolas, que enfatizaban la ritualización de la *Pachamama*, divinidad femenina.

Entonces el contexto y complejidad de lo que actualmente compone la dinámica festiva en la ciudad de Oruro es el resultado de la articulación de tres modos festivos distintos. Dos de ellos son el resultado de la imposición del proceso colonial y, aunque aparentemente tienen contenidos antagónicos, la Fiesta Patronal que intenta desplegar procesos de cristianización y el “Carnaval” que hace énfasis en la carne y el pecado, como veremos en el siguiente capítulo, ambas son el resultado de una política de cristianización. El tercero, el *Anata*, que surge de las prácticas rituales agrarias, guarda relación con el Taky Onqoy y en el presente tiene un sentido liberador desde el acontecimiento producido en 1992 como insurgencia festiva.

1.2.3. Producción de sentido e indisciplina

En esta parte expongo dos nociones, la primera, es *producción de sentido*, como acción que modifica una subjetividad y la provoca a modificar un comportamiento, se refiere a una apertura en relación a algo nuevo que aparece. En Oruro con aquel *aparecer festivo de la Exterioridad* como algo nuevo, se estaba poniendo en evidencia un nuevo *horizonte de sentido*, conectado con aquel *horizonte histórico* negado por la dominación colonial.

Aunque este hecho y sus consecuencias todavía son parte de un proceso vivo, sin embargo sus consecuencias tienden a ser variables. La producción de sentido, como posibilidad de trascendencia de lo ya establecido, puede generar esperanza y aceptación en algunos sectores hasta configurarse como proyecto. En otros casos por modificar el orden establecido, puede provocar rechazo. Esto último es siempre lo más probable y lo que normalmente sucede es que se producen juicios de valor, condenando esos nuevos

procesos desde algunos cánones establecidos y, desde éstos, son calificados como poco objetivos o sin “rigor científico”.

La segunda noción es *indisciplinar*⁵⁰ y se refiere a un determinado posicionamiento crítico frente ciertos cánones del conocimiento disciplinar producido por la *geopolítica del conocimiento* de la modernidad/colonialidad. Este posicionamiento crítico, que despliega su propio modo de producción de conocimiento, enuncia un problema al trascender los límites establecidos por aquel saber disciplinar constituido y así se produce un modo particular de *indisciplinamiento*.

Este proceso era necesario para comprender la *irrupción festiva* como *insurgencia descolonizadora* y así superar ciertas barreras impuestas por ciertos cánones de las ciencias sociales que limitaban la comprensión de la realidad y de los procesos en relación a lo *festivo* y su propia dinámica. En cierta medida se trataba de lo que Walsh, Castro Gómez y Schiwy estaban planteando:

[...] *indisciplinar* significa desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento y las ‘regiones ontológicas’ de lo social, lo político y lo económico [...] Implica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares” (C. Walsh; S. Castro-Gómez y F. Schiwy 2002, 13).

Este proceso requería de varios movimientos complementarios entre sí. El primero era el pasaje de lo *dado* a lo *dándose*, que significaba dejar de comprender la

⁵⁰ Lo que se menciona en relación a la idea de *indisciplinar* es que se trata de una tarea actual en las ciencias sociales, para poder trascender hacia nuevas formas de pensar al interior de estas y fuera de ellas: “Nuestro uso de *indisciplinar* se refiere a la necesidad de hacer evidente el disciplinamiento, la disciplina y las formaciones disciplinarias que se han venido construyendo en las ciencias sociales desde el siglo XIX pero especialmente en su institucionalización en América Latina en el siglo XX, y hacer resaltar su legado colonial” (C. Walsh; S. Castro-Gómez y F. Schiwy 2002, 13).

realidad como algo detenido y objetualizado. Esto había implicado otro tránsito no menos complejo, en este caso de un *punto cero*⁵¹ como *lugar de enunciación*, a otro *corpopolítica* y *geopolíticamente* localizado. Junto con esto fue necesario des-constituir el *paradigma de la conciencia*⁵², esto significaba transitar de una conciencia solipcista hacia otra intersubjetiva que tome en cuenta la ética del discurso y pueda comprender los argumentos expresados a través del lenguaje argumentativo. Pero, más allá de transitar hacia una ética del discurso, además era necesario hacerse parte de la *irrupción festiva* desde la *Exterioridad*, aquella que interpelaba desde la necesidad de producción y reproducción de la vida

Con todo esto se había transformado la subjetividad y se daban las condiciones para asumir conciencia de la misma, entonces se podía desplegar un tipo de “objetividad” *intersubjetiva* en el proceso de la investigación. En otras palabras, de manera *autoconciente* se había producido un sentido *distinto*, material e intelectualmente, se trataba de un proceso de transformación desde la experiencia en las prácticas cotidianas.

Éste dar sentido, como *producción de sentido*, significa al mismo tiempo poner en movimiento y optar por una dirección en ese movimiento. Se trataba y se trata todavía de la transformación de la subjetividad, en la que se había construido una idea de cuerpo y espacio como algo *dado* desde la que se asumía a la realidad detenida, estática y sin posibilidad de cambio; la misma que, encerrada en una Totalidad solipcista, fue problematizándose y transformándose al mismo tiempo que el estado de realidad

⁵¹ La idea de *punto cero*, o lo que se ha denominado como la “*hybris del punto cero*”, expresa la imposición de una manera de producir conocimiento que aparentemente no tiene un lugar de enunciación y por eso se considera neutro, sin embargo sí tiene un *lugar de enunciación* pero está encubierto, justamente por la idea de *punto cero*. En este caso, el sujeto productor de conocimiento se ubica en un lugar, supuestamente neutro, un *punto cero*, y desde ahí produce sus objetos, “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, 13-4).

⁵² En filosofía se denomina así a una ontología 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 la desarrolla la *filosofía trascendental* clásica” (Apel 1994, 201).

desplegaba su movimiento. Así como el “Carnaval”, que había resignificado una fiesta patronal, se hacía evidente como Totalidad; el *Anata* irrumpía como *Exterioridad*.

Aquel proceso en el que interactuaba con la realidad, en el que siempre había estado acomodado a su movimiento, ahora intentaba comprenderlo a contracorriente, rompiendo, horadando aquellas palabras que desde el mundo académico me habían puesto en mi subjetividad para asimilar de manera detenida aquella realidad. En este transitar y en actitud de *indisciplinamiento* nos dimos cuenta, por ejemplo, que la noción de folklore marcaba de manera perversa el proceso colonial y servía para reproducirlo, inferiorizando las prácticas locales. Se trataba de una denominación que intentaba delimitar en su interior aquellas prácticas marginales en relación a la música, la danza, el teatro, la literatura, etc., denominadas artísticas.

Mientras en Bolivia y en algunos países vecinos, con esta orientación y con la idea de “rescate” a veces, la palabra folklore acompañaba a otras como “apellido”, o como “nombre”. Por ejemplo se hablaba y se habla todavía, de “música folklórica”, de “danza folklórica”, “literatura folklórica”, etc.; pero también se mencionaba el “folklore material”, el “folklore espiritual”, etc. La poca rigurosidad del “folklorismo” hizo que éste fuera superado por la antropología y por el uso de la categoría cultura.

Sin embargo la inmensa complejidad de lo que intenta abarcar la idea de cultura y su sentido estático, en muchos de los casos, provocando siempre a pensarla como algo dado y no como proceso, era también una limitación. Fue la reflexión crítica de Wallerstein (1999) la que le dio el movimiento pertinente, a esta categoría, para entender lo *festivo* en Oruro. Esta es una reflexión que convoca al *indisciplinamiento* de la cultura como categoría de análisis, porque la sitúa en aquella dimensión que sí permite entender los procesos festivos que fueron parte de nuestra niñez y al mismo tiempo, cuestiona el orden establecido por una forma de pensar la cultura de manera despolitizada.

Lo que se hace es situar a la cultura en un campo de tensiones para comprender a ésta como un “campo de batalla ideológico”. Se argumenta de manera explícita la ambigüedad y la confusión en el uso del concepto “cultura”. Se pone en evidencia dos tipos de uso para esta categoría, por una parte, el *uso I*, que se refiere a “la serie de características que distinguen a un grupo de otro” (Wallerstein 1999, 165) y por otra, el *uso II*, que se refiere a “una serie de fenómenos que son diferentes de otra serie de fenómenos (‘más refinados’ que estos) dentro del mismo grupo.” (Ibíd). Además él afirma, como hipótesis secundaria, que “estas antiguas confusiones intelectuales son deliberadas”. (Ibíd., 164).

A partir de esta reflexión, la trampa del conocimiento de la Modernidad/Colonialidad se la podría expresar de manera simple con la siguiente expresión: “ustedes tienen su cultura y nosotros la nuestra”. Éste sería el *uso I* y el ejemplo para el *uso II* sería: “nuestra cultura es superior a la de ustedes”. Ésta afirmación oculta otra implícita que puede ser expresada así: entonces, si ustedes quieren ser mejores y llegar a ser como nosotros (parte de la modernidad/colonialidad) tendrán que aprender a ser como nosotros.

Esto en términos políticos es dominación y es lo que ha sucedido desde el descubrimiento del Atlántico con el despliegue del proyecto de la modernidad/colonialidad y con la imposición de una estructura lineal y ascendente, a la que haré alusión más adelante. En los últimos años se han publicado muchas investigaciones que dan cuenta de la manera cínica y perversa con la que se han construido jerarquías⁵³ y representaciones de superioridad e inferioridad.⁵⁴

Entonces, gracias a un proceso de *indisciplinamiento* de lo establecido, el sentido de la cultura deja de referirse a algo *dado* y se asimila como un conflicto en

⁵³ Grosfoguel (2006) argumenta con cierto detalle la producción de jerarquías en el proceso colonial.

⁵⁴ Desde Poma de Ayala, ([1583-1615]1980); Fanon (1963); Santos (2000); Said (2002); Grosfoguel (2006); Dussel (2008), entre otros.

proceso, en el que existe un *horizonte de sentido* dominador, que responde a un patrón global de poder y otros dominados y sometidos. Esto transforma completamente la posibilidad, no sólo de inteligir los sentidos liberadores de aquella realidad sino también, de hacerse parte de ellos y enunciarlos. Fue en esta nueva relación intersubjetiva, a partir de la *producción de sentido*, cuando se pudo asumir la opción de cuestionar la idea de lo *dado* de la realidad desde el *indisciplinar* y para ser parte del *dándose* de la realidad, como *descolonización*.

Entonces con la *producción de sentido* y con la posibilidad de *indisciplinar* aquellos hechos en los que la *Exterioridad* se estaba expresando se había superado la idea de la irrupción festiva como dato. Ésta había trascendido el hecho empírico y al trascender se había convertido en un *acontecimiento*, que mostraba un *horizonte* de sentido *distinto* al de la modernidad, que inducía a apropiarse de aquel, que era parte de un *horizonte histórico* que contenía prácticas y proyectos de futuro en su dinámica. La tarea, que fue corporalizada en aquel momento, fue recomponer aquel itinerario invisibilizado por el que surgió y transitó aquella exterioridad de la que mi subjetividad también había sido parte y situarlo en dirección descolonizadora.

Aquel acontecimiento, que sirvió para comprender el proceso que dio lugar al cierre de la Totalidad como modernidad/colonialidad, produjo nuestro “lanzamiento” a 1492, al momento de la conquista y con éste a uno de sus momentos más importantes, para la región andina, el encuentro de Cajamarca en 1532 y el surgimiento del *ego conquiro* que se dio de manera ejemplar en la corporalidad de Francisco Pizarro, pero también en el resto de los conquistadores, Todo este proceso quedó *encubierto* con el surgimiento del *ego cogito* cual “máscara carnavalesca” en la que se oculta el verdadero ser. Así, se había localizado el inicio de un nuevo recorrido que intentaré desarrollar, de manera breve, en el siguiente capítulo.

1.2.4. Posibilidades de liberación

En líneas anteriores se han mencionado algunos componentes importantes de aquel acontecimiento sucedido a fines del siglo XX y principios del XXI en Oruro. En esta parte quiero llevar la reflexión un tramo más allá, si bien aquella *irrupción festiva* ha puesto en el debate la posibilidad de un conflicto civilizatorio y al mismo tiempo nos ha brindado la posibilidad de comprenderla a partir de tres modos festivos, también se ha producido la posibilidad de visibilizar algo nuevo, que puede cobrar un sentido *distinto* al impuesto por la modernidad/colonialidad.

Es desde esta perspectiva que quiero hacer evidente en esta parte un sentido descolonizador. Este sentido surge de nuestra confrontación con la insurgencia festiva en Oruro y la diferencia entre lo *dado* y lo *dándose* de la realidad. Ésta diferencia; que tiene que ver con una manera de “concebir la realidad como la conjugación entre dos dimensiones: la histórica, que manifiesta su calidad como producto, y la política, que traduce sus exigencias como construcción” (Zemelman 1992, 24); fue desplegada en el campo *festivo* y fue en ese proceso que se modificó nuestra comprensión de la realidad en general y de lo *festivo* en particular.

La dimensión histórica, en este caso, exige una visión de la historia que supere aquella que la concibe como una serie de hechos que se suceden linealmente en el pasado, entendidas como algo *dado*. Desde esta exigencia, es decir, desde una comprensión de la historia *distinta* fue que pudimos *darnos cuenta* que el *Anata* no podía ser comprendido como un componente, o un último eslabón del “Carnaval, porque esto lo estaba convirtiendo en algo *dado*.”

A partir de esta superación de la historia como algo *dado* se deberá entenderla más bien como “un proceso complejo de voluntades sociales” (Zemelman 2001, 18). Esta manera *distinta* de comprender lo histórico, en este caso el *Anata*, lo convertía en un *dado*

potencial, que al articularse a la dimensión política, entendida ésta como conciencia de la historicidad del momento, estaba produciendo el *dándose* de la realidad en la que se despliegan posibilidades de construcción de futuro. Entonces, aquella *irrupción festiva*: “Al incorporar el futuro en el presente, enfatiza la potenciación de lo posible antes que la predicción ya que, mientras la potencialidad alude a la práctica, lo posible se vincula con la captación de la realidad” (Ibíd.). Así la potenciación de otra posibilidad política para la producción y reproducción de la vida, contenida en el *Anata*, situaba a la *descolonización* como posibilidad del presente.

Sin embargo este proceso no era simple porque implicaba una comprensión de lo encubierto más allá de la historia como relato y también más allá de la política como dominación y exigía una localización, un lugar específico, más allá de un posicionamiento teórico e ideológico. Así recién se podría lograr un proceso de apropiación del presente⁵⁵. Esto suponía:

[...] la organización del conocimiento histórico a partir de las exigencias determinadas por los proyectos de construcción social. Ello da como resultado la subordinación del pensamiento teórico e ideológico al momento histórico que contiene esas potencialidades de futuros posibles, lo que nos lleva a la apropiación de la realidad a través del análisis de acciones y proyectos ubicados en el interior de un horizonte histórico y no de un esquema teórico (Ibíd).

⁵⁵ Estas características mencionadas son fundamentales para lograr el proceso de autoconciencia, como *descolonización* en Bolivia y en el actual Estado Plurinacional. Sin embargo sin desarrollar este proceso complejo, que al mismo tiempo requiere de importantes niveles de autoconciencia, se corre el peligro de producir más bien la *fetichización del proceso de descolonización*. En el plano personal este proceso, como un ejercicio metodológico y epistemológico lo he desarrollado de manera textual y se encuentra reflejado en el Anexo 1.

Entonces, a partir de aceptar el propio relacionamiento con la realidad en términos de lo *dado*⁵⁶ y al mismo tiempo, a partir de reconocer la magnitud política y epistémica de lo que eso significaba en términos de dominación, recién se pudo identificar un *horizonte* abierto con posibilidades de futuro. Una vez que se comprendió aquella *irrupción festiva*, se cambió la pregunta: de un ¿por qué? (sucedió aquello), se transitó hacia un ¿para qué? (estaba sucediendo). Así se fue descubriendo un *dado potencial* que permitiría ver un *horizonte histórico* distinto. Por una parte me había *dado cuenta* que lo *dado potencial* contenía una dirección distinta a la hegemónica y por otra, que podía mostrarse y potenciarse.

Asumir con claridad un lugar, en mi caso, la *Serranía Sagrada de los Urus*, era parte de aquel movimiento, aunque siendo diferente de los *sora*, los *kasaya* y los mismos *uru*⁵⁷, del siglo XVI, o los mineros que trabajaban en aquella misma serranía y en otras minas cercanas a Oruro. Se podía decir que con aquel proceso habían desaparecido las incertidumbres y aparecían ciertas certezas, Entonces entendí por qué nacía aquella necesidad de contaminar aquellos aires ciudadanos de Oruro con melodías de *tarqa*, junto a muchos *insurgentes festivos*, no era sólo música, se trataba de la reproducción de acciones descolonizadoras.

Sin embargo, luego de eso era necesario seguir trabajando en la transformación de las representaciones con las que se había constituido mi subjetividad, pero también era importante ser coherente en la transformación de las prácticas que se desplegaban de aquella subjetividad, constituida desde lo *dado*. Prácticas relacionadas con el clasismo, el racismo, el machismo, entre otras relaciones de dominación que habían sido

⁵⁶ Para precisar los pasos metodológicos me parece importante precisas que una primera condición para intentar situarse junto con el movimiento de la realidad, es primero asumir la condición impuesta de una subjetividad que nos ha mantenido anclados en una idea supuesta de la realidad como algo *dado*. Una vez que se asume esta circunstancia y se hace visible lo *dado potencial*, recién se puede transitar hacia el *dándose* de la realidad, que significa la producción de un futuro posible.

⁵⁷ Margot Beyersdorf aclara que los *sora*, *kasaya* y *uru* (éstos eran los más antiguos), compartían algunas de sus actividades en el antiguo territorio del repartimiento de Paria y la *Serranía Sagrada de los Urus*. Ver Anexo 3, Mapa 1, (Beyersdorff 1997).

racionalizadas en el sentido de *sujeto-objeto* y que a veces cuando la subjetividad se asumía en una posición alta el lugar era el del dominador (sujeto, al interior del paradigma de la conciencia) y en otras, el del dominado (objeto, al interior del paradigma de la conciencia).

Con esto y en el tránsito de mi subjetividad de una realidad como algo *dado*, en proceso de convertirse en un *dándose*, comprendí que aquel poder que se había constituido como dominador también había producido un *conocimiento para la dominación*. Se trataba de lo que se denominará *geopolítica del conocimiento*, que había producido sus propias representaciones para sustentar, entre otras, una historia, una cultura y una forma de hacer política, nombradas como universales y como referencia de civilización única, la occidental.

La *geopolítica del conocimiento* es un “conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la ‘modernidad’” (Walsh 2002, 18). Se trata de un conocimiento que para referirse a la historia de cualquiera de sus campos, recorre la misma geografía, parte de Grecia y llega a Europa pasando por el norte del Mediterráneo. Se trata siempre de una historia con una geografía precisa, que mantiene el mismo itinerario. “[...] está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar ‘de origen’. El conocimiento no es abstracto y des-localizado” (Mignolo 2002, 18). Se trata del despliegue de la *colonialidad del poder* que “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo 2003,39). En este caso, además de la *clasificación*, al desplegar el proyecto expansivo de la cristiandad a costa de la anulación de las prácticas religiosas locales se despliega una forma de *vaciamiento epistémico*.

La *colonialidad del poder* se refiere a un *patrón de poder* que, como he explicado en líneas anteriores, opta por un sentido negativo del mismo, como dominación

y se impone además produciendo aquella *diferencia colonial* y se establece desde un lugar específico y en un lugar 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, 432).

Para tener una comprensión más exacta de la *colonialidad del poder* me detendré en la categoría *colonialidad*, que le sirve a Quijano para aclarar la diferencia de ésta con el colonialismo. Este último se refiere a la dominación económica y política que un determinado pueblo ejerce sobre otro; mientras que la *colonialidad* sirve para nombrar aquella dominación producida en el plano mental, aquella que se ha ocupado de constituirnos con una determinada racionalidad, que nos ha situado al interior de una subjetividad dominada y que la reproducimos en la práctica de nuestras acciones cotidianas de todos los días. Si bien ésta es una categoría reciente, su práctica surge en el momento colonial, a fines del siglo XV y principios del siglo XVI, y produce una estructura para la dominación y la explotación, que se concreta con el proyecto del *Estado Misional*, sobre el cual hablaremos en el siguiente capítulo. Además,

(...) 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, 215).

Pero al mismo tiempo aquellas prácticas, reproducidas desde aquella estructura de dominación, también han sido asimiladas e interpeladas a lo largo de toda la historia colonial y en el último tiempo por el nuevo *sujeto emergente* en Bolivia y con esto se ha abierto un nuevo *horizonte histórico*. En este contexto de prácticas políticas como luchas, sublevaciones e insurgencias indígenas, entre y desde éstos, no ha sido necesaria la aclaración categorial sobre la diferencia entre *decolonialidad* y *descolonización* que hace Quijano⁵⁸. En Bolivia los movimientos indígenas cuando hablan de colonización y descolonización tienen la claridad de que este proceso no solamente se refiere a temas económicos y políticos, sobre todo se refieren a la anulación de su espiritualidad que sería el vaciamiento epistémico en las prácticas de la producción y reproducción de la vida en los Andes y esto no es reciente, esto fue desde el siglo XVI con el *Taki Onqoy*, como veremos más adelante.

Por otra existe mucha claridad cuando se problematiza el proceso de clasificación social desplegado en el desarrollo del proyecto colonial que transita de una forma de encubrimiento, en la que la teoría de las clases sociales ha mantenido a nuestros pueblos, hacia otra como des-encubrimiento, en la que se pueda comprender de mejor manera los procesos locales. “Por todo eso, es pertinente salir de la eurocéntrica teoría de

⁵⁸ Silvia Rivera, desde su propia perspectiva, su experiencia y militancia, aclara, explica y cuestiona estas categorías. Ver: (Rivera 2010).

las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social” (Quijano 2000, 367).

En el ámbito académico se dirá que así como aquel encubrimiento implicaba un des-encubrimiento, aquella *colonialidad* implicaba una *descolonialidad*. Sin embargo mucho antes, en la década de los setenta, los indígenas de los Andes bolivianos expresaron: “como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar”. En este caso el ser indio no implicaba solamente lo económico y lo político al contrario sobre todo era lo civilizatorio, comprendido como una forma de vida contenida en las subjetividades de aquellos habitantes de los Andes, en los que la cosmovisión aparecía como fundamento de la liberación, como en el *Taki Onqoy* del siglo XVI. Esto significaba que el proceso de colonización al que fueron sometidos estaba siendo revertido por otro proceso de descolonización.

Estos procesos fueron acompañados desde distintos lugares y, en el ámbito académico, se dieron respuestas, argumentos y categorías que si bien guardaban cierta relación con algunos referentes históricos locales, tenían más relación con sus contendientes en este ámbito, sean estos otros intelectuales, o corrientes de pensamiento, descuidando los procesos locales, como se expresa en la siguiente cita.

Colonialidad y descolonialidad introducen una fractura con la posmodernidad y la poscolonialidad como proyectos a medio camino entre el pensamiento postmoderno francés de Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida, quienes han sido reconocidos como la base del canon postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabba, la decolonialidad -en cambio arranca desde otras fuentes. Desde el vuelco descolonial implícito en la *Nueva Cronica y Buen Gobierno* de Guaman Poma de Ayala; en el tratado político de Ottobah Cuogano; en el activismo y la crítica decolonial de Mahatma Ghandi; en la fractura del Marxismo en su encuentro con el legado

colonial de los Andes, en el trabajo de Juan Carlos Mariátegui; en la política radical del giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aime Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre otros. (Mignolo 2007, 5).

Para el caso boliviano la *descolonización* siempre estuvo propuesta desde distintos lugares y su contendiente siempre fue el poder político hegemónico. Fausto Reinaga (1978) en su sugerencia del “amor sabeista”, que todavía no ha sido comprendido y menos ha sido desarrollado, se refería también a lo económico, pero sobre todo estaba proponiendo una forma de conocimiento desarrollada desde una interrelación entre la sensibilidad del amor y la creencia.

Por otra parte el cine de Jorge Sanjinés y su intención creativa para descolonizar la subjetividad boliviana se había hecho presente desde la década de los sesenta. El creador Alfredo Domínguez ya había enunciado su crítica epistémica a “Doña ciencia” y la denuncia y confrontación del capitalismo salvaje en la pintura de Luguí 94 habían sido plasmados desde los rituales y fiestas andinas (Romero 2014a). Todos ellos, junto con Don Anselmo y su tarqa⁵⁹, entre muchos otros que no pertenecen y nunca hicieron parte de los circuitos elitistas de cada una de esas prácticas y que habitan y habitaron la *Exterioridad*, aquella que produjo la *Totalidad* al cerrarse sobre sí misma, dejaron evidencia de que la *descolonización* se trata de procesos intersubjetivos.

Desde la *Exterioridad* y desde la práctica se estaban desplegando acciones expresadas en imágenes, narrativas, trazos y colores, así como movimientos, sonidos y olores, eran acciones descolonizadoras que aparecían como lo *dado potencial* de la realidad gracias a procesos intersubjetivos de los que fuimos parte, *al margen de la Totalidad*, desde los cuatro años. Estos procesos a veces eran verbalizados, otras respondían a circunstancias en las que se fluía en función del acontecimiento, como en el

⁵⁹ Don Anselmo es un constructor aymara con el que me relacioné en de niño, murió como indigente y en sus frecuentes momentos de nostalgia pulsaba la tarqa. Esta historia está narrada en el Anexo 1.

caso de mí encuentro con don Anselmo. En todos los casos se estaba desplegando la descolonización.

Capítulo II

Conquista, dominación y transformaciones

Situado en el inicio de la segunda década del siglo XXI a los pies de la *Serranía Sagrada de los Urus*, hago un recuento resumido de lo que nos dejó el proceso colonial. Fueron diez años concretos de exploración, diseño de estrategias e incursiones guerreras a los Andes por el océano Pacífico hasta la derrota de Atawallpa en Cajamarca (1523-1532). Esto, junto con las primeras violaciones, los primeros atracos y robos, las primeras torturas y muertes sangrientas sin un sentido que pueda ser comprendido por los del lugar. Pero si se toma en cuenta el momento anterior fueron cuarenta años de lo mismo desde la llegada de Colón al espacio de los Caribes y aquella derrota (1492-1532).

Para el caso de los lugares sobre los que actualmente se ha delimitado el territorio de lo que se conoce como Bolivia tendría que decir que han sido 293 años de instauración del poder colonial, con todas las consecuencias de lo que esto ha significado desde la derrota del último Inca en Cajamarca hasta la fundación de la República de Bolivia (1532-1825) y 183 años desde la constitución del Estado Moderno, con características de República unitaria, entendido en algunos espacios como momento poscolonial (1825-2008). Luego, en el caso particular de Bolivia, se constituye el Estado Plurinacional vigente hasta el momento en el que termino de escribir este trabajo (2009-2015). Estos últimos son cinco años en los que se está intentando implementar aquella Constitución con la que se ha fundado otro proyecto de Estado en Bolivia⁶⁰, que navega en la incertidumbre de su implementación.

⁶⁰ Algunas de las transformaciones las destacamos a continuación: El Artículo primero de la Constitución plantea una nueva concepción de Estado Plurinacional y Comunitario: "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político,

Sin embargo el proceso de conquista fue más que unos años expresados en unos cuantos números. Éste estuvo marcado por un clima y un ambiente vividos de manera *distinta* por conquistadores y conquistados. Fue en el inicio de este proceso que se estaba produciendo el *Estado misional*. Se trataba de un momento en el que los conquistadores, para consolidar la Misión de Conquista, deberían realizar una serie de acciones y de estrategias que les permitiría arribar al logro de sus objetivos. Aquí es donde se manifiesta la *Voluntad instituyente*, en un momento y en un lugar en el que lo instituido es *distinto* a lo que se quiere instituir. Entonces la suma de un *Estado* institucionalizado, un *actor*, una *voluntad instituyente*, un *proyecto* y una *misión*, todos ellos enfrentados en imposición hacia un *Estado otro*, también institucionalizado pero en posición de desventaja, un *actor otro*, una *voluntad otra* en incertidumbre y un *proyecto otro*, dan lugar a lo que estoy llamando *Estado misional*, en el que el *Estado* del dominador se impone al *Estado otro*.

La *Misión* debería consolidar el sometimiento de los habitantes de aquellas tierras que eran nuevas para los españoles y lograr la Conquista. En términos concretos la *voluntad instituyente* estaba orientada hacia la *misión de Conquista*, de esta manera se fue modificando un *estado de realidad* con la llegada de una *Misión*. Así empezó a globalizarse un proyecto civilizatorio *distinto* y no diferente, como aclara Dussel (1977).

Entonces, lo que sucedió cuando se nombró “Indias Españolas”, o “Mares del sur”, o cuando iban poniendo arbitrariamente cualquier nombre a todo lo que encontraban a su paso durante todo el proceso previo al encuentro de Cajamarca y se sometió la tierra,

económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”. En el Artículo dos se establece el reconocimiento de las *naciones y pueblos indígenas* y sus territorios: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.” En el Artículo noveno, se plantea la descolonización: “Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”.

sus habitantes y su naturaleza al poder de la Corona Española, no fue resultado de un proceso dialogado entre conquistadores y conquistados. Es más, cuando esto sucedía, los conquistados ni sabían que sus propios lugares estaban siendo constituidos desde el mundo de la vida del conquistador. En todo este tiempo se constituyó un proceso en el que se empezaba a instaurar un *estado de realidad* donde la planificación, la estrategia, el engaño, el hurto y robo urgentes, fueron los componentes que objetivamente transformaban un *estado de realidad* producido en un tiempo anterior a la llegada de los conquistadores. Junto con esto la negación del Otro y su transformación en un *no-ser*, delimitaron las características del proceso de conquista.

Todos estos sucesos los he ordenado en dos partes. En la primera, desarrollo el proceso de conquista como parte de la producción de una nueva idea de realidad impuesta por la dominación colonial. En esta parte destaco dos hechos, por una parte la constitución del *Estado misional*, como una alianza para la dominación colonial entre la Iglesia y la Monarquía españolas, junto al despliegue del *ego conquiro* y, por otra, la imposición de la violencia misional y la consolidación del *ego conquiro* como *ser colonial*.

En la segunda destaco algunos procesos que han sido la consecuencia festiva de la conquista. Inicio con la explicación del vaciamiento epistémico producido por el proceso de Extirpación de Idolatrías, luego me refiero al modo en el que la idea de “Carnaval” ha encubierto la dinámica festiva en Oruro, posteriormente hago referencia a la apropiación espacial colonial con la imposición del “Patrono” y su fiesta patronal. Finalmente explico el proceso posterior a la instalación de aquella fiesta y la movilidad simbólica producida por las características particulares de los pobladores de aquella ciudad.

2.1. El proceso de conquista

El proceso de conquista, desarrollado en el siglo XVI y consolidado como proceso de dominación, fue el origen de una serie de problemas que están presentes en el tiempo actual. La consolidación de una dinámica de dominación-liberación, presente en la subjetividad de los bolivianos, hace necesaria la búsqueda de respuestas a los problemas actuales. En esta dirección, la transformación de sentido explicada en el capítulo anterior y desarrollada en mi propio proceso me ayuda a poner en evidencia el *horizonte colonial* encubridor del *ego cogito* y a des-encubrirlo como *ego conquiro*⁶¹. Esto significa desarrollar un proceso de *descolonización del saber* hegemónico mostrando, por una parte, lo que se encubre desde la “historia universal” y por otra, haciendo evidente la intencionalidad política de un supuesto “conocimiento científico universal”.

La violencia, la discriminación, el racismo y machismo extremo vigentes actualmente en Bolivia y América Latina y en el “Carnaval de Oruro” en particular, son el resultado de la relativización y, en algunos casos, de la invisibilización de toda la historia de violencia física, psicológica y espiritual, desplegada por el conquistador y narrada como historia de la Conquista positiva y necesaria para los Pueblos Indígenas.

Para comprender el proceso de conquista en el primer subtítulo desarrollo dos componentes que han sido fundamentales para la dominación colonial. El primero, al que denomino *Estado Misional*, se ocupó de crear las condiciones de posibilidad para la consolidación de su objetivo: la dominación colonial. Se trataba de la instalación de ciertas condiciones que deberían generar un estado de realidad que reproduzca acciones específicas, las mismas que servirían para activar una serie de dispositivos que puedan

⁶¹ De forma clara y muy bien documentada esto ha sido desarrollado por Enrique Dussel (2008). Lo que hago en esta parte es ubicar este proceso en algunos hechos específicos que fueron parte de la constitución del *Estado misional*.

operar para la concreción de su objetivo⁶². Al mismo tiempo este proceso produjo el despliegue de un *modo de ser* que se inició como *ego conquiro*, que impuso la dominación por la violencia, que expongo como segundo componente y que se despliega en su afán de conquista hasta constituir al *ser colonial*, presente en nuestros días.

Estos dos componentes, el *Estado misional* y la violencia misional, con los cuales empezó a constituirse un *estado de realidad* desde 1492, son los mismos que me tocó enfrentar, a finales del siglo veinte y principios del siglo veintiuno, en el espacio *festivo* de Oruro. Como veremos más adelante, éstos difícilmente se manifiestan de manera aislada, casi siempre se dan de manera simultánea en la complejidad de la realidad cotidiana. El *Estado misional* junto al *ego conquiro* y la violencia misional que proyecta al *ser colonial* serán los componentes interconectados de un solo proyecto dominador y de un modo de ser que actualmente forma parte de nuestra subjetividad.

La particularidad de estos procesos, en el espacio *festivo* de Oruro, es que han sido generados a partir de la imposición de un *estado de realidad* marcado por el momento colonial como su inicio. Así, desde aquella coyuntura hasta nuestros días, el *Estado misional* se mueve hacia nosotros, hacia nuestras propias subjetividades, en las acciones del *ser colonial*, a veces de forma autoritaria y violenta, como *ego conquiro*, desde un tipo de dominación explícita y otras con formas sutiles, “pacíficas”, “no-violentas”, aparentemente, pero siempre encubiertas.

2.1.1. Estado misional y ego conquiro

La noción de *Estado* que utilizo tiene que ver con una forma específica de *estar* en un momento determinado de la historia. Aquí hago referencia a la noción en la que Dussel se refiere a *Estado*: “significa en el derecho romano un momento legal: el ‘estar

⁶² Como la realidad se mueve, el objetivo siempre se va modificando para acomodarse al movimiento de la realidad. La *dominación colonial*, como objetivo no cambia, lo que cambian son los dispositivos a través de los cuales se va a consolidar, una y otra vez aquella dominación, que se va acomodando a las circunstancias histórico-políticas, hasta nuestros días.

casado' es un 'estado' diferente al 'estado de soltero' (Dussel 2009, 252). Normalmente, este tipo de *Estado*, es un estado asumido desde una decisión, desde la *voluntad* que decide por una opción determinada.

Tomando en cuenta esta reflexión de una circunstancia específica paso hacia otra circunstancia. Se trata de aquel momento de un *estar* determinado para una cierta colectividad, que deberá estar instituido desde una *voluntad*, que en este caso es colectiva. Se trata de "(...) articular el tipo de Estado (objetivamente institucionalizado) con el tipo de *Voluntad instituyente*, o a partir de la concepción que los actores tengan del *Estado*, de su función coyuntural concreta." (Ibídem). Por esto, para entender la idea de *Estado* es fundamental tomar en cuenta la relación entre la *voluntad*, el *actor* y la *coyuntura*. Todo esto en relación a la posibilidad de despliegue de un *proyecto* determinado. Entonces cuando la voluntad instituyente logra que la voluntad del otro sea reducida a su mínima expresión, ahí se inicia el despliegue de la dominación como *Estado misional* y es en ese mismo momento en el que el *ego conquiro* ha desplegado su misión.

Desde este contexto analítico, que caracteriza la forma en la que se manifiestan de manera articulada: *voluntad*, *actor*, *coyuntura* y *proyecto*, para desplegar un determinado *Estado* en las acciones de una determinada subjetividad dominadora, el *Ser colonial*, casi siempre de manera simultánea pero con diferentes intensidades a las reacciones del *Estar descolonizador*⁶³, me aproximo al despliegue del proceso histórico iniciado en 1492. Fue en aquel momento en el que se iniciaron la acumulación histórica y las contradicciones que se despliegan en el espacio *festivo* de Oruro en el siglo XXI, marcadas por la *colonialidad*, del poder, del ser, del saber y de la Naturaleza, como

⁶³ Esta noción la desarrollo en el Capítulo III.

afirman las tesis de Dussel (2003), Quijano (2003), Maldonado (2003), Castro-Gómez (2003) y Lander (2003).

Así se inició el proceso de constitución del *Estado misional* que surgió con la consolidación de un *proyecto*. Los españoles tenían el suyo, era lograr oro, riqueza, capital económico, que para ellos significaba una forma de tener poder. Así surgió la *misión*, para someter territorios, “recoger” (léase robar) el oro instrumentalizando el evangelio, en el sentido del *proyecto*. Este *proyecto* organizó una *misión* y movilizó una *voluntad*, que fue la misma *voluntad* que puso de pie a Pizarro cuando estaba casi muerto y acabó con aquellos que habían “osado” interponerse entre su *voluntad* y su *proyecto*. Este *proyecto* era la prolongación y la continuación de lo que los españoles habían estado haciendo en la península Ibérica durante los siglos previos a 1492, pero aquí lograba situarse en otra dimensión, se transformaba en un proyecto global y lograba establecerse en relación a un Otro sobre el cual, este sujeto inferiorizado por ocho siglos que llegaba a través del océano Atlántico, se erguiría como superior al consolidar la *Misión*.

Uno de los objetivos fundamentales para la instauración de este nuevo régimen político era la cristianización en los Andes, que fue parte del mismo proceso de dominación desarrollado en lo que ahora se llama las “Américas”. Estas acciones de cristianización tomaron varios siglos en *Abya Yala/América*⁶⁴ y fueron parte de un esfuerzo mucho más vasto que abarcó casi dos milenios y que no se desplegó solamente en nuestro continente. Para el caso de la conquista, a la que hacemos referencia, se muestra a la cristianización como la misión principal. En muchos textos se encuentra información parecida a la que citamos a continuación. “Lo novedoso y lo que define a la monarquía en Indias como Estado misional es que ella hace de la difusión de la fe no sólo

⁶⁴ Me refiero a nuestro continente como *Abya Yala/América*, para hacer evidente la imposición de un nombre: “América”, con pretensión de dominación y, al mismo tiempo, al rechazo de éste y al surgimiento de otro nombre “*Abya-Yala*”, que surge para cambiar el sentido de la historia y que se impone desde otro *horizonte* histórico como pretensión de liberación.

uno más entre sus fines, sino el primero y primordial. Es decir, antepone esta tarea religiosa a las demás tareas temporales del gobierno” (Bravo Lira 1990,254). La denominación de Estado misional⁶⁵, quiere hacer creer que la idea de *misión* es la cristianización, como “buena obra”.

Aquí quiero diferenciar esta idea, de Estado misional⁶⁶ (sin cursivas), como “buena obra”, que intenta mostrar, de manera encubierta, que la *misión* de aquel ejército sanguinario era la cristianización; de otra que denomino *Estado misional* (con cursivas), que des-encubre aquella idea de “Estado” y muestra la perversidad, el cinismo, la ambición, la violencia, la explotación y el saqueo en el proceso de conquista. Mi posición es divergente de la de Bravo Lira, quien realiza su comprensión del Estado misional desde las decisiones reales o, en su caso, las bulas.

En cambio lo que trato de hacer es situar al *Estado misional*, así en cursiva, desde la vivencia de los afectados en el momento de asedio y agresión por parte de la *misión* de conquista. El “Estado Misional” en realidad ha sido constituido por una alianza estratégica entre la Iglesia y la Monarquía, pero en el proceso de conquista nunca fue la fe el fin principal, ésta fue el pretexto que se instrumentalizó para lograr el fin principal que era el oro, a costa del trabajo sin remuneración, o sea la esclavización de los originarios. Más bien lo que se dio fue el despliegue del *Estado misional* como una manera cínica y perversa para transformar la subjetividad de los “indios” en dominada.

Si bien en todo este proceso el poder político español asumió como fin supremo la difusión de la fe católica, el motor y el verdadero objetivo siempre fue la búsqueda de oro y plata, que utilizaba a la fe como justificación para todas las expediciones y

⁶⁵ Aquí diferencio *Estado misional* con cursivas de Estado misional, el primero es el proceso que he venido argumentando desde el inicio de este capítulo y se refiere a uno de los tres procesos desplegados a partir del momento colonial hasta el siglo XXI. El segundo se refiere a la idea de instauración de una forma de Estado, no tanto como proceso, que culminó en el siglo XIX. Esta discusión la realizo precisamente para mostrar que la instauración y el despliegue del *Estado misional*, se han convertido en una constante del proceso colonial vigente hasta nuestros días.

⁶⁶ En lo que sigue uso Estado misional como “buena obra”, que encubre a un *Estado misional* (en cursiva), como violencia colonial utilizada para la tortura, explotación, saqueo/robo de oro plata y joyas.

búsquedas de riqueza. La difusión de la fe fue tomada como un complemento, como una justificación para el saqueo desarrollado por los conquistadores. Todo esto era parte del proyecto colonial, que se iniciaba con el *Estado misional*.

Cieza de León comenta en varios lugares la manera en la que los españoles bajaban de los navíos desesperados por recoger/robar oro, plata y joyas, al mismo tiempo que tomaban alimentos para su sustento. En ambos casos, con las joyas y con los alimentos lo hacían de manera violenta y abusiva y esto generó incertidumbre y sorpresa en los indígenas. En una de las tantas descripciones sobre estas acciones el cronista dice:

(...) y dicen que saltaron en tierra algunos españoles con sus rodelas y espadas en las canoas que llevaban y quedando de súbito en un pueblo de yndios que estaba a la orilla *del rio* de San Juan tomaron cantidad de quinze mil castellanos poco más o menos de *oro baxo* y hallaron bastimiento y prendiéronse algunos cautivos, con que dieron vuelta a las naves muy alegres y contentos en ver que començavan a dar en tierra rica de oro y con mantenimiento (Cieza de León 1987, 29).

Por su parte los discursos del poder monárquico hacían énfasis en los buenos tratos, en el caso de que se lograra su conversión al cristianismo. La Reina Isabel la Católica recomendaba que siempre se tome en cuenta esta relación entre justicia y conversión, había que tratar bien a los conversos, decía: “sea su principal fin ... procurar inducir y traer a los pueblos de ellas (las Indias) y los convertir a nuestra santa fe católica ... (y que) no consientan ni den lugar a que los dichos vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra firme ganadas y por ganar, reciban agravios en su persona y bienes, más mando que sean bien y justamente tratados”⁶⁷. Contrastando la información conocida

⁶⁷ Esta es una cita encontrada en Bravo Lira de: ISABEL DE CASTILLA, *Codicilo*, Medina del Campo, 23 noviembre 1504 en Ministerio de Asuntos Exteriores. *Testamento y codicilo de Isabel la Católica*, Madrid, 1956. (Bravo Lira 1990, 108).

podemos decir que aquella frase que dice: "justamente tratados", respondería a una idea de "justicia" que se construyó en función de los intereses del poder y de la dominación colonial y en ese sentido se construirá un argumento que justifique todos los vejámenes hacia los "indios". Toda esta manera de ajustar la normativa a una determinada coyuntura es otro componente del *Estado misional*.

La ley natural⁶⁸, la ley divina⁶⁹ y el Derecho de gentes⁷⁰ fueron utilizados de manera alternada, en función de la circunstancia, para justificar la violencia y la guerra contra los "indios". De Vitoria, de manera contradictoria utiliza la infidelidad como causa de guerra justa. Al mismo tiempo que dice que no se puede hacer una guerra para obligar a convertir a los infieles en cristianos, plantea que se puede hacer una guerra para que dejen de creer en parte de lo que creen. En síntesis, la guerra siempre será válida. Además plantea el Derecho a la libre divulgación del credo, 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).

De Vitoria argumenta que ciertas prácticas, en las que se realizaban sacrificios humanos, eran consecuencia de una "mala comprensión de la ley natural" por parte de los "indios" y esto se debe a que los que reproducen estas prácticas tienen algún tipo de perversión natural. Esto es claramente una muestra de infidelidad, pero al mismo tiempo se está reconociendo su inferioridad, o sea los infieles no pueden ser comprendidos como humanos, sino como subhumanos, o casi humanos o humanos que se encuentran en estado de niñez.

La consecuencia de este razonamiento es que esta inferioridad impide que los españoles puedan realizar una guerra con ellos. Entonces, inmediatamente cambia de

⁶⁸ Se refiere a las posibilidades que el ser humano tiene para 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.

⁶⁹ Son las leyes que no dependen de los hombres, sino de Dios.

⁷⁰ 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 legitima instituciones como la esclavitud.

escenario y recurre al derecho divino planteando que aquellas prácticas sólo se deben a desviaciones básicas que son ocasionadas por desviaciones de la ley divina, en las que interviene el demonio, por esta causa, es que los “indios” son sometidos a estas prácticas de idolatría en las que existiría un causante externo, que actúa por encima de sus propias decisiones. La *demonización*⁷¹ entonces aparece justificando la guerra justa del Conquistador, en contradicción con la Ley Natural

Por otra parte su argumento también justificará el saqueo de la naturaleza convertida en materia prima para diferentes rubros, o como causa de la usura por la acumulación del oro. De Vitoria plantea: “Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata, y otras cosas que en ellos abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios”⁷². La posibilidad de saqueo/robo realizada con mano de obra esclavizada y gratuita, para luego comerciar las mismas materias primas procesadas como objetos o mercancías, es la estrategia actual de los países capitalistas todavía hegemónicos. Con este ejemplo se puede ver cómo el derecho que justificó y argumentó Francisco de Vitoria, de manera cínica, no ha cambiado mucho hasta nuestros días, en los que las leyes justifican y sostienen el sistema de explotación capitalista en todo el mundo.

Entonces el *Estado misional* se constituye en base a la articulación de toda una estructura en la que intervienen: 1) El poder político de la Monarquía española que despliega la conquista con su ejército, pero que también será el principal responsable de la evangelización de los indios. Es este ejército el que se desplaza a caballo “con la cruz y la espada”. 2) El poder de la Iglesia Católica, que delega toda la misión pastoral, de

⁷¹ La demonización, es parte del proceso de *colonialidad* y se ocupa de vaciar los contenidos epistémicos presentes en la espiritualidad de las culturas locales. (Romero 2012a).

⁷² De Vitoria (1969: 188), citado en Castañeda, 2001.

evangelización y de cristianización al poder político de España y por ende al ejército. 3) La justicia, construida, adecuada y ejercida por ambos poderes, el de la iglesia y el de los Reyes, específicamente para la dominación “justa” de los indios y el saqueo/robo de los productos de la naturaleza.

En base a lo anterior, se logra la consolidación de la ocupación de los territorios de los pueblos de los Andes y con esto se genera un escenario favorable para garantizar la reproducción del *ego conquiro* en el territorio conquistado. Posteriormente se podrá generar el traslado de la riqueza recogida/robada de las tierras usurpadas a los originarios, los mismos que serán dominadas por los españoles.

Por otra parte las contradicciones en la instauración del *Estado misional* se hicieron evidentes en las discrepancias que se fueron dando entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Fueron éstas las que generaron la realización de un debate que se denominó “La Junta de Valladolid”, conocida también como “Controversia de Valladolid”, la misma fue realizada en España, en la ciudad de Valladolid en agosto del año 1550⁷³. Sin embargo, todo este proceso de discusión y debate no afectó en lo fundamental las intenciones por las cuales se había generado aquella *misión*, que estaba desplegando un *Estado misional* y cuyo objetivo era lograr la consolidación de la política colonial para la expansión del imperio español junto con el saqueo de riqueza de los lugares en los que se pueda lograr la deseada expansión. Más bien con aquel debate se trató de mostrar, en apariencia, el modo “justo” de un despliegue que nunca tuvo elementos de justicia hacia los indígenas que habitaban aquellas tierras, más bien sirvió para inferiorizarlos.

Toda esa estrategia de inferiorización de los “indios” se fue consolidando en un proceso que duró tres siglos. Inicialmente se desplegó una manera muy particular de

⁷³ Ver sobre el tema en: Manero (2009) y Losada (1970).

clasificación social (Quijano 2000), en la que la idea de raza sirvió para situar superioridades: gente “blanca”, que tenía y todavía tiene el acceso privilegiado a ciertos espacios en la producción e inferioridades: gente de “color”, quienes deberían hacer los trabajos más duros. Pero fue en la *primera fase de la modernidad temprana* donde empezó todo esto y es en esta fase en la que grandes cantidades de oro y plata fueron siendo saqueadas, mientras que centenares de miles de indígenas fueron siendo explotados en la *mita*⁷⁴ en Potosí y otros lugares. Además, en este proceso, una serie de productos nuevos fueron llegando a Europa como parte de aquella explotación inhumana y del saqueo sin medida. De esta manera se dio inicio a lo que se vino a llamar en Europa “Capitalismo Mercantil” y éste se expandió también en el Indostán y en la China, a través del mundo islámico (Dussel 2007b).

A través del *Estado misional* se estaba tratando de instaurar una nueva idea de realidad en la que el sentido de humanidad estaba entrando a cierta forma de clasificación. Para esto la idea de raza era fundamental y a partir de ésta se irían definiendo ciertos atributos que se traducirían en beneficios y ventajas para algunas “razas” y en desventajas y carencias para otras. Todo esto era parte del surgimiento de un nuevo patrón de poder⁷⁵, germinal todavía, que se impondría a nivel global y que situaría a Europa como centro rector de aquel patrón y al resto del mundo como inferiorizado y dominado.

⁷⁴ *Mita* es un vocablo quechua y significa turno. Era un sistema utilizado por los Incas y luego los conquistadores lo utilizaron 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 los sus gastos de alimentación y alojamiento.

⁷⁵ 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.” (Quijano 2000, 342).

La “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno y pervadió cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno. (Quijano 2000, 374).

La categoría “raza” fue construida en función de las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos, como parte de la producción de las relaciones de dominación. Esta categoría y la atribución de nuevas identidades sociales, producto de este proceso, fueron fundamentales para la consolidación del nuevo patrón mundial de poder, capitalista eurocéntrico y moderno/colonial. Esta nueva clasificación social también fue la base de las nuevas relaciones intersubjetivas dominador-dominado, que había sido instaurada con la constitución del *ego conquiro*.

El establecimiento del *Estado misional* y el despliegue del *ego conquiro* fueron justamente la manera de producir ese cierre de la Totalidad. Una vez que esto se había hecho, una vez que la totalidad se había cerrado sobre sí misma, se fue constituyendo el *estado colonial* que enajena, que vacía las *distinciones* y las vuelve diferencias, al interior de la misma Totalidad.

Estas acciones se irían dando como parte de un momento histórico global, que tiene que ver, entre otras cosas, con el descubrimiento del atlántico. Este hecho es el que possibilitó el tránsito de un mundo en el que existían varios sistemas histórico-políticos regionales, hacia otro en el que se estaba configurando un solo sistema histórico-político global originado en 1492. Aquel momento histórico marcaba, al mismo tiempo, el tránsito hacia la Modernidad/Colonialidad propiamente dicha.

La España y Portugal... de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la primera originaria “experiencia” de construir al otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia* (Dussel 2008, 13).

Es aquella primera experiencia originaria, que se despliega como *Estado misional* con las acciones del *ego conquiro* y que consolidará posteriormente al *ser colonial*, la que parte de un tipo de relaciones cara-a-cara, entre Conquistador e Inca, entre un Señor que llega y un Señor que lo recibe y las modifica hasta transformarlas en el tipo de relaciones señor-siervo, en este caso específico entre “Señor español” - “indio”, que significaban y en algunos casos significan todavía un tipo de relaciones establecidas entre un *ser* y un *no ser*.

El *Estado misional* se consolidó para constituir la subjetividad del dominado en relación a la del dominador. Este último, como *ego conquiro*, desplegó acciones a partir de las cuales constituyó una subjetividad que serviría para la consolidación de un patrón de poder⁷⁶. Esto implicaba un proceso inicial de despliegue de mecanismos y estrategias que puedan servir para el posicionamiento y reproducción del mencionado patrón. Entonces se produjo el despliegue de una subjetividad dominadora que se estaba constituyendo en pleno proceso y, al mismo tiempo, estaba constituyendo a su otro como dominado. Es en este transcurrir que se fueron produciendo una serie de prácticas

⁷⁶ Aníbal Quijano se refiere con detalle a este nuevo patrón de poder en el que la colonialidad iniciada en 1492, en el momento en el que se inicia la conquista de *Abya Yala*/América es uno de los componentes constitutivos de este patrón de poder, en el que se impone una clasificación racial/étnica de la población en todo el mundo y ésta es la base para el despliegue de dicho patrón de poder, que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”(Quijano 2000, 342).

específicas, que sirvieron para consolidar la hegemonía del actual patrón de poder dominante.

En su aproximación a 1492, Dussel asume una perspectiva desde la cual se plantea algunos temas a manera de “figuras (gestalten)” abstractas, que sirvieron para la constitución de la subjetividad de la modernidad/colonialidad. Una de estas “figuras” fue la “conquista”⁷⁷, que implicaba una relación de Persona-Persona en términos políticos y militares, a partir de los cuales se empezó a producir la dominación de los indígenas en sus propios territorios.

La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción⁷⁸, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas) o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales) (Ibíd., 41).

Junto con esto el *ego conquiro*, que habitaba en el interior de cada uno de los soldados españoles, se reproducía una y otra vez. Dussel afirma que: “El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro” (Ibíd., 39). En cada momento en el que un soldado español sometía a Otro se estaba

⁷⁷ Dussel (2008), plantea el uso de “figuras (Gestalten)” para realizar una aproximación crítica al momento y al proceso colonial. Estas son: “invención de América”, “descubrimiento”, “conquista”, “conquista espiritual”, y el “encuentro de dos mundos”.

⁷⁸ Aquí una copia textual de la cita que Dussel hace del texto citado para una comprensión de *distinción*, en pie de página: “En mi filosofía de la liberación, hemos distinguido entre ‘diferente’ interno a la Totalidad y ‘distinto’ con real alteridad...” (Dussel 2008, 41).

reproduciendo el *ego conquiro* y éste cada vez se erguía con mayor violencia, con mayor fuerza y con mayor poder, como veremos en detalle en el siguiente subtítulo.

2.1.2 La violencia misional y el *ser colonial*

Pizarro de hijo bastardo pasa a ser soldado analfabeto en España y su travesía, hacia lo que los españoles estaban llamando las “indias españolas”, lo convierte finalmente en: Gobernador, Adelantado y Capitán General de la Nueva Castilla, ya no es un conquistador, ya es un Gobernador, ya no está luchando por derrotar al Otro, ya lo derrotó, ya no es un *ego conquiro*, es un *ser colonial* dominador. Este proceso se inicia en Panamá y es resultado de una circunstancia muy particular. El relato del secretario y escribano oficial de Francisco Pizarro en su “Verdadera Relación de la Conquista del Perú” (De Jerez 1534), afirma que éste partió de la ciudad de Panamá el 14 de noviembre de 1524 y llegó a someter al Inca Atahuallpa después de ocho años, en 1532⁷⁹.

Esta derrota sucedió luego de un proceso bélico en el que se fueron dando muchas circunstancias particulares, además los españoles se dieron el tiempo de planificar y desplegar estrategias de guerra muy bien aprendidas en su victoria sobre los moros, donde Pizarro fue guerrero desde los 15 años. El proceso de constitución de este sujeto, que se inicia en su adolescencia como guerrero y llega a ser capitán triunfante en la victoria contra los moros, no se quedó ahí. Partiendo de Panamá hacia la conquista de las tierras que estaban en el “Mar del Sur” (El Océano Pacífico) termina, como ya lo dije, de “Gobernador Adelantado y Capitán General de la Nueva Castilla”.

Se trata de un proceso en el que la propia corporalidad de Pizarro, al igual que la de Cortez, se fue constituyéndose de Guerrero europeo (español) en conquistador del “Nuevo Mundo”. En este proceso su ambición por el oro y sus prácticas violentas fueron dotándole de cuerpo, de acciones y de racionalidad a ese *ego conquiro* (ser conquistador)

⁷⁹ Aunque las otras crónicas difieren en el año de salida de Panamá, que mencionan como 1523. Junto con este error existe otro que tiene que ver con la manera de contar el transcurso del tiempo. Así, llegan a casi 10 los años que transcurrieron desde la salida de Panamá hasta la llegada a Cajamarca.

que necesitaba del *Estado misional* para consolidar el *Estado colonial* y requería, al mismo tiempo, consolidarse como la nueva manera de *ser*: el *ser colonial*, que en éste primer momento se reproducía como *vencedor en el mundo*. Un hecho que desde ese instante empezó a tener significación planetaria. Con este proceso se había dado el nacimiento del primer *Sujeto Moderno*. El *ego conquiro* se constituyó como la base sobre la cual se erguiría posteriormente el *ego cogito* formulado dos siglos después⁸⁰, que seguirá reproduciéndose como *ser colonial* hasta nuestros días.

Los españoles en ningún momento se habían planteado la idea de conocer lo que no conocían, a través del conocimiento del Otro. Ellos se asumían como descubridores. Pero al mismo tiempo estas acciones y este proceso encubrían, además de la negación, un hecho que actualmente es conocido como el proceso de conquista y “*Encubrimiento de América*” (Dussel 2008). Éste 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.” (Dussel 2003), cosa que la racionalidad eurocéntrica quiere negar.

El *ego conquiro* estaba constituido por la negación, empezaron negando el origen de aquellos saberes que habían producido los chinos, africanos, etc. y los asumieron como suyos, negaban su marginalidad en relación a los procesos que se habían dado en los territorios de la península de la que ellos venían y seguirían negando lo que

⁸⁰ En varias partes de su extensa obra, Enrique Dussel hace énfasis al surgimiento del Sujeto Colonial como *ego conquiro*, que antecede al *ego cogito* y también relaciona este proceso con el surgimiento de la Modernidad/Colonialidad. Lo que hace es el develamiento de un momento histórico que Europa y sus pensadores quieren encubrir, quieren tapar, es este momento, de muerte, de sangre, de violencia que no se ha querido mostrar y es el constitutivo del ser europeo y es desde este ser violento que surge el ser, supuestamente, racional europeo. “Ser-Señor’ sobre otro antiguo señor: el ‘Yo-conquistador’ es la protohistoria de la constitución del ego cogito; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como ‘Voluntad-de-Poder’. Sólo el Emperador Carlos V está sobre Cortés” (Dussel 2008, 46). Para el caso de los Andes, el conquistador es Francisco Pizarro. “El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lucitano que impuso su voluntad (la primera ‘Voluntad-de-poder’ moderna) al indio americano” (Dussel 2003, 48).

les tocara negar en el futuro. Aquellos españoles, ansiosos de oro y plata y cegados por la necesidad de sentirse poderosos y superiores ante el Otro que iban encontrando en su caminar depredador, se repartían entre ellos ciertas atribuciones y ciertos rangos, “[...] dio Pedrarías a Francisco Pizarro provisión de su capitán, para que en nombre del Emperador, hiziese el descubrimiento que de suso es dicho” (Cieza de León 1987, 8). La negación es otra característica del *Estado misional*, el encubrimiento sirvió para ir negando sistemáticamente la existencia y el ser del Otro.

Entre estas atribuciones, estos hombres constituyéndose con la subjetividad del guerrero victorioso que puede imponer su poder mediante la fuerza y la violencia, empezaron a poner nombres, a *nombrar*⁸¹ 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*. “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, 9). Así, se dice que se nombró Perú a las tierras por las que empezaron a transitar Pizarro y sus hombres, por la relación que existía con el nombre de un cacique.

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. (Ibíd., 10)

⁸¹ 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, 58. La cursiva es mía).

Esta manera de *nombrar* aquello que era desconocido para los soldados españoles era una forma también de inventar la realidad, a la manera del conquistador, cercenando su vínculo cultural con las historias de las poblaciones locales e imponiendo en cada paso la visión de verdad del vencedor y creando nuevos vínculos con la historia colonial. En este proceso la primera invención tiene que ver con el préstamo de un “ser-asiático” en el “descubrimiento” de Colón, quien murió pensando que había llegado al Asia.

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, 29).

Y así, como parte del préstamo del ser-asiático, se nombra “indios” hasta el día de hoy a los sujetos que son originarios de estas tierras. Parte de ese proceso de nombrar/inventar, es el nombre que se pone a este continente.

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, 28).

En esta travesía surgió otra necesidad práctica, era el conocimiento de las lenguas de los “indios”. En todos los lugares a los que llegaban intentaban, como hace referencia Cieza de León en su crónica, “tomar lengua de la tierra”⁸². Luego de haber logrado varios contactos con los indígenas e incluso con sus autoridades, los españoles fueron más osados. Ellos pensaban siempre en sus necesidades de conquista y en la utilidad que sería tener indígenas que manejasen las lenguas para poder traducir y seguir violentando la vida y las tierras a las que llegaban.

Entonces, cuando se encontraban en tierra no tenían ningún reparo para pedir directamente a los *caciques* o *curacas* que les dieran algunos jóvenes para que aprendieran su lengua. Así cuenta el cronista una escena en la que solicitan jóvenes para enseñarles la lengua: “Como se quisiese recoger al navío, rogó a los preñcipales que allí estaban 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, 68). La importancia de este acto en términos de conquista se vio reflejada posteriormente, ya que el primero de éstos fue el que intervino como intérprete en el encuentro de Cajamarca cuando Pizarro toma preso a Atahualpa.

Los conquistadores, como parte del despliegue del estado misional, al mismo tiempo que buscaban la manera de comunicarse con ellos estaban produciendo la transformación del sentido de su mundo, incluso de su espacio, porque les cambiaban los

⁸² Aquí es importante tener en cuenta un hecho fundamental, que la lengua: “... es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo” (Dussel 1977, 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, da la posibilidad de transformar los sentidos en ese mundo de la vida y con esto se transforma al *ser* que era parte de esa lengua.

nombres también a las personas, como vimos con los intérpretes. Lo que seguía era establecer la dominación de aquellos sujetos que habitaban aquel espacio y, junto con las armas, el lenguaje haría posible la conquista. Se trataba de la necesidad urgente de lograr el cara-a-cara con ese Otro y someterlo.

Cara a cara de un “conquistador”, desde su decisión libre y personal de enfrentar a un Emperador y su imperio, ante un cuasi-dios para su pueblo pero determinado absolutamente por los designios de esos mismos dioses expresados en augurios, sortilegios, definiciones astrológicas y mitos, teorías y otras maneras de “saber” lo que se debía hacer (Dussel 2008, 45).

Los españoles se sentían seguros y tenían muy claro lo que estaban haciendo y todo el tiempo actuaban en consecuencia, su violencia aparecía cuando era necesaria para lograr su objetivo, sus actitudes “amistosas” también aparecían cuando ellos veían conveniente porque el despliegue de sus actos tenía una dirección clara, de la que ellos eran conscientes. Por eso una vez que se iba aclarando su sentido de superioridad y negación del Otro, sería para definir sus actitudes dominadoras. Cuando tenían la oportunidad los agredían hasta matarlos, pero también los tomaban prisioneros y les hacían trabajar a su servicio, al mismo tiempo y de manera instrumental les enseñaban la lengua y les pedían toda la información que querían. También se burlaban de ellos juzgándolos como mentirosos, pensándolos como si fueran ellos mismos. Toda esta circunstancia había sido generada estratégicamente por el *Estado misional*⁸³.

⁸³ “(...) 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

Al interior de sus naves se sentían seguros y superiores y era en esos momentos y en ese lugar en que también dejaban fluir su *ser conquistador* de otra manera, humillando, burlándose y negando la verdad del Otro, al mismo tiempo que los esclavizaban. Pero, cuando dejaban los barcos se ponían en guardia como cualquier guerrero que intenta pasar por encima del Otro y para que la esclavización se consolide, primero había que convencer a los “indios”, en su propia subjetividad, en su propia conciencia, que para el conquistador eran un *no-ser*.

Esto no era casual, los españoles venían de un proceso de constitutividad adiestrada para la negación de la diferencia, la negación del Otro. El proceso de reconocimiento no existía, la posibilidad de diálogo no existía, sino solamente como encubrimiento de la violencia. El *ego conquiro* contenido en el *ser colonial*, estaba alimentado y constituido desde un proceso acumulado de reflexión desde 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

porque sienpre mienten en muchas cosas destas que quentan los yndios; más éstos en todo dezían verdad” (Cieza de León 1987, 31).

como los españoles piensan Hispanoamerica; 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, 40).

Con esta reflexión, se puede entender mejor lo que veníamos resaltando en líneas anteriores en relación al comportamiento dominador del *ser colonial*. Esa forma autoritaria de suponer que aquellos habitantes, como fuerza de trabajo gratuita, junto con sus bienes materiales; sean estos alimento, cerámicas, finalmente vasijas de plata, decoraciones de oro o piedras preciosas; obedecía a una concepción del mundo como *totalidad de sentido* en la que el único *ser* que existe, esto quiere decir, el único mundo que existe en ese momento es el del *ser colonial*.

Desde esta lógica fue provocado, inducido por los españoles, el encuentro de Cajamarca entre el Inca Atawallpa y el Capitán Francisco Pizarro. Éste 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.

Algún tiempo antes de aquel encuentro, se había dado la muerte del Inca Wayna Capaj. No existe certeza del momento de su muerte, pero lo 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 5) la derrota de Huascar y la toma de Cuzco por Atawallpa. Algo de esto expone Poma de Ayala.

Al defunto *Guayna Capac Ynga* lo lleuan a la ciudad del Cuzco a donde es caesera 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 [1583-1615] 1980, 351).

El detalle de lo que finalmente pasó en el encuentro de Cajamarca está narrado de diferente manera por los distintos cronistas⁸⁴. Más allá de aquello, lo concreto es que Pizarro y los españoles lograron su objetivo, derrotar al Inka Atawallpa y con esto derrotaron el poder que él tenía sobre los pueblos del Tawantinsuyu y la manera de ejercer y comprender el poder, porque derrotaron a una cosmovisión y a una manera de asumir la vida que respondía a una forma civilizatoria distinta a la de los españoles.

Se habían enfrentado dos formas diferentes de comprender la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza y también de entender el poder y la guerra. El *ego conquiro* produjo al *ser colonial* y éste quedó erguido triunfante y ahora tenía el extenso territorio de los Andes y más allá para desplazarse, posesionarse, apropiarse de todo lo que encontrara a su paso y de 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 despliegue del *Estado misional* y 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

⁸⁴ Iván Reyna, desarrolla con bastante detalle varias versiones sobre la manera en la cual se habría llevado a cabo el Encuentro de Cajamarca también denominado: diálogo entre Fray Vicente de Valverde y el Inca Atahualpa aquella tarde de noviembre en Cajamarca. Así como los ejes temáticos de análisis que se han desprendido de este acontecimiento. Ver: Reyna (2010).

formas violentas de imponer el poder, pero éste recién era el principio, a estas prácticas y a estas formas se irían sumando otras para producir y reproducir la dominación colonial.

2.2. Consecuencia festiva de la Conquista

Una vez expuesto el proceso de conquista y establecida la importancia del *Estado Misional* y del *ego conquiro* para la consolidación de este proceso y habiendo mostrado las circunstancias en las que se generaron encubrimiento, violencia misional y la consolidación del *ser colonial*, en esta parte me ocupo de la consecuencia festiva de la conquista desplegada como vaciamiento epistémico con la política de Extirpación de Idolatrías a través de la idea de “Carnaval” como encubrimiento *festivo* y finalmente en la apropiación espacial a través de las fiestas patronales.

Existe bastante información en relación a la idea de “Carnaval”⁸⁵ y su origen, en gran parte de ésta se da a entender una correspondencia entre el denominativo y las prácticas. Sin embargo el denominativo: “Carnaval”, como una manera de nombrar desde la imposición de un nuevo orden, por ser constituido para transformar las prácticas que respondían a otras historias y a otros *horizontes* de sentido, surge muchos siglos después de desarrolladas aquellas prácticas festivas en Egipto, Roma o Grecia.

Como se verá más adelante, retomo los trabajos de Caro Baroja (2006) y Ferreira (2004) quienes atribuyen el nacimiento del “Carnaval” a la política eclesiástica de la Iglesia católica con fines de evangelización en los siglos previos a la ilustración. Del mismo modo las fiestas patronales, que son fundamentales en el proceso de apropiación territorial y simbólico en los Andes, ya tenían su antecedente en los procesos de luchas, dominación y conversión al cristianismo en Europa.

Por otra parte, así como la victoria sobre los moros sirvió como antecedente para derrotar a los indios en la conquista, de la misma forma la guerra contra las idolatrías en

⁸⁵ Ver por ejemplo: Heers (1988); Bajtin (1999); Smart y Kimani (2000); Caro Baroja (2006) y Ferreira (2004).

Europa sirvió como modelo para encarar el proceso de luchas simbólicas contra el imaginario de los “indios”. Se trataba de luchas simbólicas que intentaban transformar el sistema de creencias de los pueblos no cristianos. No tomar en cuenta estos antecedentes impide entender la idea de encubrimiento que, así como se desarrolla en los momentos previos a la conquista en Europa, también se la despliega en Abya-yala/America en el siglo XVI.

Uno de los dispositivos más poderosos para desarrollar el vaciamiento epistémico y el encubrimiento de aquel sistema de creencias fue la idea de “Carnaval”. En Oruro, como mencionamos en el primer capítulo, se ha nombrado con el denominativo de “Carnaval” a varias actividades que han ido surgiendo con el tiempo. Éstas han sido “incluidas”, se las ha incorporado a un proceso que ha servido para “domesticar” prácticas que “afeaban” la ciudad.

Por ello fueron siendo subsumidas en un orden moderno/colonial y la única actividad que se ha resistido a esta subsunción ha sido *el Anata Andino* que ha logrado mostrar, en el proceso de lo *festivo* en Oruro, las fuertes tensiones con el “Carnaval de Oruro” y con esto se han puesto en evidencia las contradicciones actuales en la subjetividad boliviana entre el *ser colonial* y el *Estar descolonizador*. Si bien estas contradicciones tienen su origen en el momento mismo que se inicia el proceso colonial, su referencia fundadora es una política específica denominada Extirpación de Idolatrías a la que me refiero en lo que sigue.

2.2.1. Vaciamiento epistémico y Extirpación de Idolatrías

Si bien existen espacios simbólico-rituales que han resistido varias arremetidas del *ego conquiro*, estos hechos de continuidad simbólica en las representaciones de los indígenas no niegan el despliegue perverso de violencia brutal desarrollado por el conquistador, ni la muerte, el sufrimiento y el dolor extremo durante varios siglos. Con la

sangre de las víctimas del *ego conquiro* se manchó el proceso que siguió a este hecho y quedó la presencia de la *herida colonial*, que sigue latiendo desde lo más profundo del *ser indígena-originario*⁸⁶. Aunque éste es un estado de realidad que hay que superarlo, los procesos de dominación, en muchos casos, no dejan que aquella herida “cicatrice” y menos que se pueda “curar”.

El *Estado colonial* se había logrado gracias a un proceso instaurado por el *Estado misional* que produjo las condiciones para que el *ser colonial* encubra, mienta, robe, viole, niegue, cree incertidumbre; pero al mismo tiempo dé regalos, haga promesas y ofrezca amistad. Así, ya en el siglo XVI, se llegó a un estado de cosas en el que la dominación colonial se posicionó como predominante y ésta, que había constituido en las conciencias un estado de relaciones entre dominadores (españoles) y dominados (“indios”), contaba con subjetividades diferenciadas y complementarias entre sí.

Entre otras, se habían instalado ciertas jerarquías que permanecen hasta nuestros días; el señor era señor, porque “Dios así lo quiso” y el esclavo era esclavo, porque “Dios, también lo quiso así”, al menos esa era la manera de argumentar en ese momento, se trataba del “derecho” de conquista. Esta jerarquía impuesta con el despliegue de violencia modificó la dimensión de los saberes⁸⁷ que estaban imbricados con las

⁸⁶ Aquí es importante aclarar que lo *indígena-originario*, así ligado, tiene su antecedente en el siglo XX. En Bolivia a partir de la emergencia de movimientos que luchaban por la autodeterminación de los pueblos, en las décadas previas a 1992, surgieron desde las voces propias de los sujetos (No niego que en ambos casos haya habido influencia externa, pero lo que resultó de estos procesos fue en base a una autodeterminación en base a procesos intersubjetivos, al interior de sus propias organizaciones, y también con algunas instituciones externas, ONGs, Iglesia Católica en su vertiente de la Teología de la Liberación, etc.) posicionamientos claros de diferencia hacia el *ser colonial* de las élites mestizo-criollas que habían acaparado el poder del Estado Boliviano y habían usufructuado de éste en su propio beneficio. En esta oportunidad las poblaciones que tenían su origen en el altiplano, en la cordillera de los Andes y en los valles interandinos, correspondientes a los departamentos del La Paz, en el sur, Oruro, Cochabamba, Sucre y Potosí; habían decidido denominarse como *Pueblos Originarios*; mientras que las poblaciones de los llanos, del Chaco y la Amazonía, correspondientes a los departamentos del La Paz, en el norte, Pando, Beni, Santa Cruz y parte de Tarija, se auto-identificaron como *Pueblos Indígenas*. En el último tiempo la influencia de aquellas instituciones a declinado bastante, en algunos casos ya no existe y aquella manera de diferenciarse en el anterior siglo entre indígenas y originarios, ahora se ha transformado en una manera de incluirse, porque en muchos casos los de ambas macro regiones se autodenominan *indígena-originarios*.

⁸⁷ Actualmente este tipo de “modificación” de los saberes se lo conoce como: *colonialidad del saber* es una dimensión, entre otras, de las que han sido objeto los diferentes pueblos que fueron el resultado histórico 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

creencias, producto de su propia manera de ver y comprender el mundo. En el último tiempo a esto se ha llamado *violencia epistémica* y es la manera en la que se ha producido el *epistemicidio*⁸⁸, que ha servido para consolidar luego una *geopolítica de conocimiento dominadora*.

El *ego conquiro*, en su despliegue como conquistador, fue haciendo evidente en cada uno de sus encuentros con los originarios de aquellas tierras una manera de *ser* en el mundo. Ésta mostraba fundamentalmente la negación del Otro, negaban su humanidad, su historia, sus hallazgos, su inteligencia, sus palabras, etc. y a partir de esto fueron constituyendo un *no-ser* para los indígenas, que significaba la anulación de su condición de humanos y que se traducía en el uso instrumental de éstos como cosas, como *entes a disposición-de*. No es raro entonces que una de las principales herramientas de los extirpadores de idolatrías hayan sido las escuelas, las mismas tenían la finalidad de recluir a los hijos de los amautas más conocidos de los pueblos de los Andes⁸⁹ en sus instalaciones. Se trataba de un proceso de transformación del modo de ser de las nuevas generaciones de indígenas a partir de la modificación de sus representaciones del mundo y de la vida.

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 la ya que no hay alternativas posibles a ese modo de vida. (Lander, 2003: 12).

⁸⁸ Esto puede ser ampliado en Santos (2009). El proceso colonial, no sólo 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” (Santos 2009, 12).

⁸⁹ 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). La visita de idolatrías fue también para los padres de la Compañía una manera de ejercer su influencias mediante la persuasión y la seducción”. (Duviols 2003, 41-2).

Pero la escuela, fundamental como dispositivo para la extirpación, era nada más una parte de los mecanismos que se utilizaron en este proceso. En realidad la estrategia directa fue más violenta. Si tomamos en cuenta algunos de los adjetivos con los que los propios conquistadores se referían al proceso de Extirpación de Idolatrías, por ejemplo: “Guerra anti-idolátrica”, “represión a los idólatras”, entre otros, nos damos cuenta del énfasis bélico y destructivo que tenía la lucha contra, no sólo las representaciones religiosas de los indígenas, sino también hacia todo el universo simbólico religioso que hacía a las representaciones de la vida en general, con las que se había constituido la subjetividad de aquel tiempo en las comunidades y ciudades andinas y amazónicas.

Todas aquellas representaciones de tiempo, de espacio, de salud y enfermedad, de limpieza y suciedad, de amor y desamor, de educación e ignorancia, de felicidad y sufrimiento de dignidad e indignidad, etc. estaban y están directamente relacionadas con la materialidad de la vida, como parte de las condiciones materiales para su producción y reproducción. Porque no sólo eran temas “simbólicos” que, aparentemente, no afectaban o no afectan al despliegue de la materialidad de la vida cotidiana.

Por ello me parece importante tomar en cuenta este momento, que es fundamental para situar algunas de las consecuencias del proceso colonial en la demonización de lo festivo. En su “Procesos y Visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII”, Duviols inicia dando una referencia del origen del nombre.

“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 (Duviols 2003, 22).

En la cita se hace evidente el antecedente al proceso de cristianización anterior al del Tawantinsuyu, en el que se intentó la conversión de las prácticas religiosas, sobre todo de origen griego y romano, en los habitantes de lo que luego de este proceso será Europa. Además estas prácticas eran parte de un escenario en el que se manifestaba también lo festivo⁹⁰ y ponía en evidencia la preocupación de la Iglesia Católica por las prácticas que las denominaban “pecaminosas”, “paganas”, etc. Se estaba tratando de superar un tipo de subjetividad, aquella que para el espacio y la historia europea se había acumulado en lo que se llamó “forma de vida feudal”, que tenía sus propios patrones y que deberían ser superados por lo nuevo que aparecía en aquel tiempo y en aquel espacio.

Esto mismo pasó cuando ellos recorrían el espacio del *Tawantinsuyu*. Para los españoles las personas a las que se enfrentaban, en *Abya Yala*/América, no eran el Otro al que había que conocer y comprender; más bien ellos estaban situados en su propia realidad, la europea, donde la diferencia subvalorada la veían como su propia mismidad y tenían que hacer todo el esfuerzo posible para superarla.

Así como la llegada de la idea de “Carnaval” hacia estas tierras tiene como su antecedente al proceso *festivo* en Europa, con la política de extirpación de idolatrías sucede lo mismo. Mucho antes de 1492 se habían desarrollado una serie de estrategias que estaban contenidas en varios tratados antiguos en los que se encontraban

⁹⁰ El trabajo de Heers (1983) aborda las que él denomina “fiestas de locos” y sus contradicciones, que son producidas con la intención de imponer el cristianismo en Europa y superar las prácticas que se remontan a cultos antiguos. Por su parte Caro Baroja (2006) lo hace más bien poniendo en contexto todo el proceso de producción de la idea de “Carnaval”.

procedimientos detallados para luchar contra los cultos idolátricos y convertir a esas poblaciones al cristianismo. Se trataba de tratados que hacían referencia a gran parte de la historia del triunfo del cristianismo contra el paganismo en Roma.

Entonces el *ego conquiro*, cuando se encontraba con un espacio ritual no cristiano tenía claro lo que tenía que hacer y era continuar haciendo lo que se hacía en la cristianización de los romanos. Como recuerda Duviols, había que “destruir el adoratorio pagano, plantar en sus ruinas o en sus bases una cruz y eventualmente edificar encima un templo cristiano” (Ibíd). Estas acciones dieron un énfasis nuevo al *Estado misional* que, de pronto, volvió a cobrar importancia, esta vez de manera específica desde el proceso de extirpación de idolatrías. Actualmente se sabe que la mayoría de los templos, que fueron construidos a lo largo y ancho de los Andes por órdenes de los conquistadores, eran lugares sagrados, correspondientes a la religiosidad de los pobladores locales⁹¹. Este también es el caso del Templo del Socavón en Oruro.

Este proceso, que también se lo ha denominado como una *historia de represión*, empieza a desarrollarse de manera más autónoma a mediados del siglo XVI. Inicialmente se formulan instrucciones específicas desde España y luego se realizan varios “concilios” en Lima⁹² para acompañar estos ejercicios de violencia. Era un tiempo en el que las autoridades del Virreinato tenían la idea de que el proceso de conversión había tenido éxito, porque aparentemente el “paganismo” había desaparecido y gran parte de la población, sino todos, habían adoptado la fe cristiana. Sacerdotes misioneros llegaban en gran número y por donde se había encontrado algún lugar sagrado, se había construido

⁹¹ 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 Amarucancha, la Compañía; sobre el Coricancha, 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” (Mesa y Gisbert 1985, 130).

⁹² En 1545-1549, se hacen referencia a 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 el segundo concilio, en 1583 el tercer concilio. En base a estas directrices se desarrollaba el proceso de Extirpación de Idolatrías.

una capilla o un templo, o se habían implantado cruces. Además los indígenas se relacionaban con bastante respeto hacia los sacerdotes.

Lo que se sabe es que los proyectos de extirpación se realizaron por la “Visita General”. En una asamblea en Cuzco se concretaron una serie de medidas para que sean aplicadas como parte de la Extirpación de Idolatrías que Duviols (2003) describe con todo detalle en su trabajo. Muchas fueron las medidas que se tomaron para desarraigar el espíritu y la potencia contenidas en las representaciones del mundo de la vida de los indígenas que no sólo tenía que ser destruido, sino también extirpado, vaciado, succionado, como sugiere la idea de extracción de la grasa de los cuerpos realizada por los *kharisiris*⁹³.

Estas representaciones acumuladas como potencia liberadora, que los españoles querían combatir con la política de Extirpación de Idolatrías, no eran sólo creencias religiosas, era también conocimiento fundamental para poder relacionarse con el mundo de los *mallkus*, de los *uywiris*, de los *apus*, de los *achachilas*⁹⁴, así como la práctica de los *tinkus*⁹⁵, los *aynis*, las *mink'as*⁹⁶. Era el conocimiento de otro mundo, del mundo que había sido producido por un proyecto civilizatorio *distinto* al de los conquistadores y desde otro *horizonte de sentido*.

Sin embargo, una vez establecidas las visitas y los visitadores se procedió a realizar una serie de agresiones respaldadas por el poder de la Corona en España, comandadas por el Virrey Toledo y ejecutadas por los visitadores. Posteriormente se dieron altas y bajas en este proceso, su inicio se dio en 1609 con Francisco de Ávila, cura de San Damián de Huarochiri, quien denuncia la presencia de “apóstatas y herejes”. En 1621 muere Arriaga y en 1622 con Lobo Guerrero y 1625 con la llegada de Gonzalo de

⁹³ La noción y el origen de *Kharisiri* la explico en el Capítulo III.

⁹⁴ Estas son denominaciones de entidades sagradas andinas.

⁹⁵ Forma simbólica ritual de encuentro entre parcialidades opuestas de un *Ayllu*.

⁹⁶ El *Ayni* y la *Mink'a* son instituciones para el intercambio recíproco en las comunidades.

Campo, se retoma el funcionamiento de esta Institución renovando una alianza con la compañía de Jesús⁹⁷. Posteriormente llegó Hernando Arias de Ugarte quien no se preocupó mucho por la presencia de los cultos locales hasta la llegada de Pedro de Villagómez, quien por treinta años impuso las visitas de idolatrías (Duviols, 2003).

Este proceso de instauración de un orden, dirigido aparentemente a los indígenas, tenía sus propios conflictos internos entre los españoles. Por una parte se dio un conflicto serio entre el clero secular y el clero regular por los diezmos y el control de los obispos, por otra se originaron una serie de críticas generalizadas “1) la explotación económica de los indígenas; 2) el mal ejemplo de vida, la dedicación al juego y a la lujuria; 3) la mala administración de las doctrinas; 4) la incapacidad de predicar en lenguas locales; 5) la ausencia de interés por extirpar la idolatría; 6) negarse a recibir a los visitantes eclesiásticos enviados por el ordinario” (Ibíd., 35).

Pero, además de la violencia y la enajenación, este proceso dejó una serie de símbolos religiosos que reproducían las representaciones de los vencedores. En gran parte de los sitios sagrados y de culto a divinidades locales se impuso una cruz, o imágenes que representaban el cuerpo de Jesucristo en la cruz y en otras su rostro. Muchas de ellas también reflejaban la imagen de la Virgen María. Al mismo tiempo se construyeron relatos de apariciones de esos personajes según las dinámicas locales de las poblaciones que, poco a poco, se empezaban a urbanizar al estilo de apropiación del suelo del proceso colonial.

Como se vio en líneas anteriores la ciudad de Oruro también fue parte de estas prácticas. Todo esto reafirmaba la presencia del *ser colonial* como modo de ser de los conquistadores, pero al mismo tiempo fue germinando un *proceso otro* de reacciones que

⁹⁷ Duviols, se refiere a que en el año 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.” (Duviols 2003, 41).

alimentaron un modo de *ser otro* al que denomino *estar descolonizador*. Éste se constituyó en modo de ser de los colonizados y se puso en apronte liberador, como se explica en el siguiente capítulo.

2.2.2. “Carnaval” y *encubrimiento festivo*

Lo que me interesa enunciar en esta parte es el proceso de *encubrimiento de lo festivo* que, junto con el vaciamiento epistémico producido por la política de Extirpación de Idolatrías, está contenido ya en la idea de “Carnaval” que llega con los europeos durante el tiempo colonial y se va desplegando en los Andes con el proceso de Conquista. Son tres los componentes más evidentes que hacen a la idea de “Carnaval” en Oruro en el siglo XX: la máscara y las mascaradas, la idea de fiesta pagana y la inversión como “mundo al revés”.

El proceso previo a 1492 y al encuentro de Cajamarca contenía, en primer lugar, el encubrimiento de los usos contestatarios que se hacía de las máscaras y su transformación de sentido. Inicialmente me ocupó de estos usos porque fueron éstos los que dieron origen a las mascaradas en los carnavales del Mediterráneo, siendo Venecia uno de los más conocidos y probablemente el que sirvió de modelo a las mascaradas de españoles, primero y criollos en los Andes bolivianos después.

En segundo lugar hago referencia al uso de la noción de “fiesta pagana” como forma de encubrimiento de prácticas de denuncia hacia los poderes establecidos y finalmente me ocupó de la idea de inversión, que sirve para la transformación de los contenidos y que circula de manera aislada y descontextualizada en las representaciones de los participantes de distintos carnavales del continente, del país y también en el de Oruro. Estas representaciones reproducen una racionalidad particular que rememora un supuesto origen específico, que al mismo tiempo define un *horizonte de sentido* impuesto por la llegada de los españoles.

Si bien lo que me interesa es acercarme a la *dinámica festiva* de Oruro, aquí quisiera mostrar de manera breve los procesos de la Europa de los siglos previos a la conquista⁹⁸, para introducir la idea de *fetichización de la dinámica festiva* que antecede al momento de dominación colonial pero que lo constituye. Se trata de un proceso que, con la idea de “Carnaval”, fue encubriendo ciertas prácticas festivas que ponían en cuestión, en Europa, el poder hegemónico emergente en la modernidad/colonialidad temprana.

Un ejemplo importante en este proceso es la transformación de sentido en el uso de las máscaras en aquel continente que, al mismo tiempo, modificó las prácticas y los contextos en los que se utilizaban. Aquellas máscaras de ser usadas en ciertas circunstancias, en las que se interpelaba y se demandaba al poder autoritario de la época, luego de la producción de la idea de “Carnaval” empezaron a ocupar espacios de la aristocracia europea, modificaron su sentido de interpelación y demanda y transformaron el antiguo sentido en el uso de la máscara por otros que, en muchos casos, sólo obedecían a prácticas banales.

Estas transformaciones se fueron dando por una parte, por las prohibiciones impuestas desde las esferas de poder hacia las poblaciones que solían utilizar aquellas máscaras con fines de denuncia y contestación. Por otra, desde la misma práctica, distorsionando los sentidos en su uso hasta llegar a la creación de fiestas de máscaras en los salones, para la apertura a los “excesos”⁹⁹ y la diversión de las élites.

Algunos datos de los usos de máscaras y caretas en Europa se relacionan con la gran peste, aunque no se encuentra mayor información, por ejemplo se conoce de un

⁹⁸ Uno de los clásicos estudios sobre este tema es el de Bajtin (1999), que en base a la obra de François Rebelais, desarrolla lo que él, junto con otros autores denominan “cultura popular”. Aquí, en varias partes del texto, se desarrolla sobre todo el sentido de lo carnavalesco en diferentes fiestas de aquella época. Se trata de lo ambivalente, de lo nuevo y lo viejo, de lo que muere y lo que nace; siempre contrastes extremos que son enunciados en tragicomedias, en las que hay golpes, incluso al grado de romper los huesos, pero que sirven para un “renacer”, como en el ejemplo que cito: “El estilo carnavalesco se nota más aún en la enumeración de los golpes que llueven sobre el segundo quisquilloso que, cuatro días más tarde, llega a visitar al señor Basché” (Bajtin 2000, 181).

⁹⁹ Esta idea de “exceso” está expresada en relación a la misma lógica de las élites y a sus propios códigos de moralidad, de lo que aquellas consideran qué es lo que puede ser permitido y aquello que podría ser considerado un exceso.

“honorable tribunal de las máscaras”¹⁰⁰ en el sur de Alemania que tiene su origen el mismo año de la peste en 1439. Para este tiempo existía una relación entre la peste y los personajes disfrazados de este tribunal de máscaras, aquellos conocidos como *Butzen* o *Pestbutzen* (duendes, o duendes de la peste), porque iban,

[...] vestidos de negro con largas sayas y una careta negra con bordados de colores hecha de tela, con airosa capucha que les hace parecer extrañamente altos. La capucha lleva fijadas largas bandas de seda de colores. Las caretas negras de estos *Butzen* muestran cierto parecido con algunas piezas de la vestimenta de las cofradías religiosas medievales cuya tarea consistía en prestar ayuda social, cuidar a los enfermos y enterrar a los muertos. Así, por ejemplo, los miembros de las cofradías medioevales de la peste llevaban caretas de tela para protegerse del contagio (Petzoldt 1998, 153).

Con estos datos no puedo afirmar con certeza cuáles eran las connotaciones del uso de estas máscaras o caretas y si en aquel tiempo, me refiero al siglo XV, aquellas telas, que usaban los miembros de aquellas cofradías para taparse la cara, ya tenían estos nombres. Una posibilidad en el uso de estas máscaras es la que menciona el autor citado, la protección contra el contagio, pero también pueden haber servido para la protección de una identidad, o sea, para evitar que aquellas personas que utilizaban la máscara sean identificadas como las que estaban en contacto con enfermedades contagiosas y peligrosas. Más allá de esto, lo que sirve como indicio, es que el uso de estas máscaras

¹⁰⁰ Si bien existe cierta relación con el uso de la máscara, o careta, y la peste, vemos cómo para el siglo XVIII este uso ha cambiado, pero se trata de un uso de denuncia: “... ‘el honorable tribunal de las máscaras’ (ehrsame Narrengericht) representado en la aldea de Grosselfingen, en la región de Hohenzollern, remonta sus orígenes a la peste del año 1439. La primera noticia impresa de la Edad Moderna apareció en el Geographischer Magazin del año 1783, impreso en Dessau y Leipsig: ‘En el principado de Hechingen, no lejos de Balingen, hay un lugar llamado Grosselfingen, donde una vez al año se instaura el llamado tribunal de las máscaras. Sus habitantes se visten como arlequines y tienen la libertad de imponer a todo aquel que llegue ese día a su distrito un castigo y decirle a la cara la verdad desnuda. Se desconoce el origen de esta extraña costumbre”. (Petzoldt 1993, 152).

estaba orientado para fines de “ayuda social” y este uso, por la actividad de aquel “tribunal de máscaras”, deriva posteriormente en un uso político y de denuncia.

Sin duda, este tribunal de máscaras nació en una atmósfera cultural en la que el autocontrol burgués y el sentimiento de legalidad de los campesinos disfrutaba de mayor campo de acción que hoy en día. La esencia de un tribunal de máscaras consistía en recriminar con toda publicidad y de manera divertida los abusos que en una comunidad tenían efectos perturbadores, con el fin de subsanarlos. De este modo se practicaba, en cierto sentido, la justicia popular; el derecho a la reprensión es un aceptable instrumento de control social bajo el anonimato del bufón enmascarado. Muchos gremios de máscaras de las localidades del sur de Alemania donde se celebraban carnavales poseen todavía hoy libros de bufones donde éstos registraban las culpas contraídas por sus paisanos a lo largo del año, desde las torpezas penosas hasta el comportamiento asocial (Ibíd., 152).

Si bien la máscara se la usaba en un contexto de diversión, no tenía un uso banal, más bien se la aprovechaba para un uso político. Como plantea el autor, se utilizaba la diversión para enunciar los abusos, pero no sólo enunciarlos, sino también, a través de la burla, señalar a los abusivos. Estamos ante un uso contestatario y crítico de aquellas máscaras que luego serán banalizadas y utilizadas para excesos y diversión de la aristocracia europea.

El anterior ejemplo se refiere a un elemento específico de las fiestas-rituales de tiempos previos al Renacimiento y la Modernidad. Pienso que la idea de “Carnaval” transforma no sólo el uso de la máscara, sino toda una subjetividad que constituía a las poblaciones de aquella época en su relación con lo festivo. Además, la transformación en el uso de la máscara en tiempos festivos como práctica política desde las bases, que fue

asumida desde posibles estrategias de ayuda social y que se transformó en un uso banal sin sentido y de diversión por la diversión modificando los contenidos políticos contestatarios y de denuncia directa de aquella burla y satirización, contiene un modo también político, pero ejercido desde las élites, que utiliza el encubrimiento para modificar el sentido de la realidad con fines de dominación.

Esta forma de encubrimiento se va generalizando en la Europa de la Modernidad temprana y, a diferencia del uso de la máscara que se desplegaba en el sur de Alemania como práctica festiva, en el Renacimiento aparecen las máscaras y mascaradas como *fetichización de lo festivo*, utilizadas de modo banal y poco a poco fueron subsumiendo los fines sociales y políticos de aquellos usos festivos que involucraba máscaras y “tribunales de máscaras”.

Otra forma de *encubrimiento festivo* es la idea de *fiesta pagana*, ésta llega a la ciudad de Oruro con los primeros españoles que, por el siglo XVI, transitaban el altiplano andino y se encontraron con los *uru*, los *sora*, los *kasaya*, los *karanka*, los *paqaje*, los *killaka*, los *charca*, etc., e inmediatamente empezaron a denominar *paganas* a las prácticas rituales de estas poblaciones. Esto sucedió porque aquellos forasteros habían sido constituidos por un proceso que durante varios siglos se estaba desarrollando en Europa. En este caso, me limitaré a enunciar solamente algunos elementos relacionados con las dinámicas festivas y sus connotaciones políticas de aquel proceso, porque aquellas son el antecedente con el cual se ha generado una particular forma festiva en los Andes bolivianos, que produce un tránsito de la idea de fiesta religiosa a *fiesta pagana*.

El denominativo de *fiesta pagana* surge en un contexto en el que dos formas religiosas diferentes, no *distintas*, están en conflicto. Ciertas prácticas religiosas, una de ellas *monoteísta*, entran en conflicto con las otras calificadas de *politeístas*, pero este conflicto no se estaba desarrollando de forma aislada, al contrario, existía todo un

contexto de luchas políticas que se habían venido desplegando durante siglos, La forma monárquica de autoridad en Europa, como proyecto político, había encontrado como su aliada principal a la Iglesia Católica que reproducía una forma religiosa *monoteísta*. Este tipo de gobierno y su interés por ejercer el poder sobre poblaciones inmensamente heterogéneas fue entrando en conflicto, por las diferencias culturales y prácticas religiosas que desplegaban aquellas poblaciones.

En estas circunstancias se inicia, aunque de manera muy precaria, el intento de asimilar las prácticas diversas y transformarlas en prácticas homogéneas. De esta manera y en este contexto nació la diferenciación entre fiestas religiosas y *fiestas paganas*. Las primeras, aquellas cargadas de connotaciones morales y representando lo “bueno” y lo “limpio” del ser humano, desde la moral de la Iglesia Católica y las segundas como algo que había que superar, como algo arcaico, como lo “sucio”, lo “pecaminoso”, lo “salvaje”. Las primeras representaban el nuevo orden religioso que se venía gestando desde siglos atrás y que luego se había ligado a un nuevo proyecto político naciente con una forma política monárquica, la del Reino Dinástico y las últimas, las paganas, desplegadas por los campesinos y las poblaciones alejadas de los centros de poder que, constituidas desde las prácticas de los antiguos pueblos y otros proyectos políticos anteriores, seguían reproduciendo cultos a deidades que problematizaban la dominación de los católicos y por esto se habían transformado en “simples ídolos”.

En este proceso hubo un momento en el que se empezó a introducir un tipo de orden que respondía al año cristiano, esto suponía la introducción de un contenido religioso claramente definido y nuevo para aquella época que debería ser aprendido y compartido por todos. Este contenido se iría desarrollando en alianza con la idea de razón¹⁰¹, aunque con sus propias contradicciones, tenía como idea central la “entrega

¹⁰¹ Fray Luis de Granada, en su Guía de pecadores, publicada en 1780 en Pamplona expresa: “En esto se diferencian los hombres *carnales* de los *espirituales*: que unos, a manera de bestias brutas, se mueven por

espiritual”, la “pureza del corazón” como entrega a un solo dios, como “lo bueno” y se separaba de las prácticas que contenían la idea de la existencia de varios dioses, para calificar a éstas como “lo malo” como aquello que había que abandonar y superar¹⁰².

Sin embargo, éste fue un proceso de siglos, lo que se hizo inicialmente con la introducción del orden cristiano fue separar los tiempos en: tiempo de “Carnaval” y tiempo de Cuaresma. De esta manera se produjo un momento fundacional y, aunque pareciera ironía, fue la Iglesia Católica la que produjo la idea de “Carnaval”¹⁰³ (J. Caro Baroja 2006 y Ferreira 2004), como un tiempo de prácticas *paganas* previo a la Cuaresma, en el que estaban permitidos los excesos de la carne, en otras palabras estaba permitido ser “pecador”, pero solamente por un tiempo, el tiempo de “Carnaval”. A partir del miércoles de ceniza se debería entrar en un proceso de arrepentimiento y de abstinencia.

Existen muchas versiones en relación al tiempo de duración del “Carnaval” como despliegue del tiempo pagano, ninguna de estas coincide¹⁰⁴. Las diferencias fundamentales tienen que ver con las fuentes y con las fechas que manejan éstas¹⁰⁵; en

estos afectos (*los de carne y sangre*), y los otros, por el *espíritu* de Dios y *por razón*” (Citado en Caro Baroja 2006, 52).

¹⁰² Entonces la superación de lo *paganos* por lo “religioso” significaba al mismo tiempo la superación de lo “malo”, de lo “salvaje”, de lo atrasado, de lo arcaico; por lo “bueno”, lo “civilizado”, lo “actual”. Este tránsito significaba entrar al mundo de la razón y situarse por encima de los bajos instintos que nos conducen al pecado, pero sobre todo era la superación de un mundo de la vida ordenado por un orden natural en el que predominaba lo agrícola, para hacerse parte de otro mundo que cada vez estaría más dominado por la máquina y la idea de progreso. Esto último introducía, además, una nueva concepción del tiempo.

¹⁰³ Las prácticas festivas previas al renacimiento y que actualmente se las menciona como el origen del “Carnaval” fueron más bien el antecedente de muchas de las fiestas populares que ahora se las conoce con diferentes tipos de nombres, Todo Santos, Navidad, Halloween, Reyes que, entre otras, son también resultado de aquellas fiestas que en la antigua Europa se realizaban desde los meses de noviembre hasta marzo.

¹⁰⁴ Caro Baroja recopila ocho argumentaciones diferentes, con distintas fechas de realización cada una: “1. Que se considere que el Carnaval empieza ya en la misma Navidad... 2. Que se considere que empieza a primeros de año o Reyes... 3. Que se considere que empieza en San Antón... 4. Que se considere que empieza el día de la Candelaria... 5. Que se considere que empieza el día de San Blas... 6. Que se considere que empieza quince días antes del domingo de Carnaval... 7. Que se considere que empieza el mismo Domingo de Quincuagésima... 8. Que se considere que sólo son Carnestolendas las horas correspondientes al Martes de Carnaval.” (Caro Baroja 2006, 45-7).

¹⁰⁵ Como resultado de estas confusiones, en algunos países de Sur América la celebración del “Carnaval” se da en fechas diferentes: En Rio Sucio (Colombia) se lo celebra el 6 de enero, pero cada dos años, mientras que en Pasto (Colombia) se lo celebra también en la misma fecha, pero todos los años. Por otra parte en Barranquilla (Colombia), Rio de Janeiro (Brasil) y Oruro (Bolivia), se lo celebra los tres días antes del miércoles de ceniza. Esto para citar unos pocos ejemplos.

algunos casos se menciona el inicio del “Carnaval” en el mes de diciembre y su finalización en marzo. La confusión de estas fechas radica precisamente en que el despliegue de estas prácticas festivas no correspondían a una sola fiesta llamada “Carnaval”, más bien eran diferentes festividades que, en muchos casos, tenían relación con las prácticas agrarias de las poblaciones campesinas de aquellos lugares que durante varios siglos habían recibido la influencia primigenia de Egipto¹⁰⁶, luego de Grecia y también de Roma¹⁰⁷.

La tarea, desplegada por el poder de las monarquías, radicaba en el desarrollo de un proceso de transición de una forma de vida hacia otra, de un tipo de prácticas cotidianas y festivas a otro. Esto implicaba dos tipos de comportamiento, el primero que era común a la época y se reproducía en base a una idea de colectividad que no separaba las prácticas festivas y lúdicas de lo religioso, que posteriormente serán denominadas *paganas* y el segundo, era un comportamiento nuevo, que se proponía separar lo *festivo* y lúdico de lo religioso. En las fiestas que se reproducían antes y durante el surgimiento de la Cristiandad, el comportamiento en el denominado “tiempo de Carnaval” era extrovertido y se expresaban las emociones en público, sin ningún tipo de temores o limitaciones. Contrariamente el comportamiento de la cuaresma implicaba introspección, pudor, recato y sometimiento de las emociones.

En realidad se estaba introduciendo un nuevo orden que, en oposición a lo acostumbrado hasta ese tiempo, separaba y fragmentaba la vida en dos momentos

¹⁰⁶ Ian Smart plantea que el “Carnaval” se remonta a los tiempos antiguos en el valle del Nilo, en el antiguo Egipto donde “celebraban anualmente un festival en honor a su ancestro (divinidad, ‘*oricha*’) más amado, el más poderoso, el que los griegos denominaron ‘Osiris’, pero cuyo nombre egipcio era algo como “*Ausar*”, o “*Asar*”, o “*Wosir*”. Este festival de los egipcios antiguos incluyó todos los elementos primordiales del carnaval de hoy día: el uso de disfraces y sobre todo máscaras, el baile procesional por las calles al son de música de un ritmo contagioso tocada por tambores, trompetas, y maracas” (Smart 2013, 115).

¹⁰⁷ Cuando se menciona el origen pagano del “Carnaval”, casi siempre está referido a una relación directa con las *Saturnales* romanas, que eran la fiesta de la finalización de los trabajos del campo y se celebraba tras la conclusión de la siembra; pero, como ya se explicó, la idea de “Carnaval” tiene como antecedente varias festividades de tiempos antiguos. Las *Lupercalia* que era una fiesta en las que se propiciaba la exaltación de la fertilidad y se celebraba el día quince de Febrero; las *fiestas dionisiacas*, de origen griego; la fiesta de *Isis* de los romanos, celebrada el 5 de marzo y otras como la fiesta del burro, de las que no se recogen relación con prácticas agrícolas. Estas entre las más notorias.

antagónicos y contradictorios, el “tiempo bueno”, “religioso” y el “tiempo malo”, *pagano*, el tiempo de la espiritualidad y el tiempo de la carne, el tiempo en el que se debía obedecer los mandatos de la Iglesia y el que daba la posibilidad de la desobediencia. En otras palabras se estaba iniciando el proceso de constitución de una nueva subjetividad y esto marcaría la diferencia de un nuevo proyecto político. En esta lógica el “tiempo bueno” debería triunfar sobre el “tiempo malo”, la forma espiritual de vida debería derrotar a la forma carnal de vida, el nuevo orden deberá imponerse sobre el antiguo y en este sentido se dan una serie de prohibiciones que Caro Baroja las menciona citando a F. de S. Maspons y Labrós en un texto de 1887¹⁰⁸.

Además junto con la idea de “Carnaval” se despliega la idea de miedo al “caos”, al “desorden” y se penaliza la diversión, que en otros tiempos y desde el orden anterior era parte de la reproducción de la vida. Al mismo tiempo, para la Iglesia, el miedo al castigo y al enjuiciamiento por el no arrepentimiento de los pecados, sirve también como coerción y direccionamiento hacia ciertas prácticas “recatadas” en las que se aprende a reprimir las emociones, oponiendo el tiempo de la Cuaresma al de “Carnaval”.

Esta fiesta tiene como referencia de su origen a la *Saturnalia* de los romanos. Parece ser que es ésta la fiesta que rememora con mayor énfasis la idea de inversión y es también la que más se extendió en el tiempo. Se tiene datos de su existencia desde la época del Imperio Romano y todavía se sabía de ella en tiempos del Renacimiento europeo, pero ya como parte de las fiestas agrupadas en la idea de “Carnaval”. Lo que se dice de las Saturnales romanas es que era una fiesta en honor a Saturno, se la celebraba el

¹⁰⁸ “Los alcaldes de casa y corte en Madrid prohíben en 1586 el arrojar huevos al azar, echar mazas y hacer otras burlas carnalescas. Las prohibiciones se repiten en 1586, 1599, 1606, 1607, 1608, 1612, 1613, 1624, 1626, 1629; después en 1644, 1646, 1651, 1699, 1673. Seguimos avanzando en el tiempo, y las autoridades, imperturbables, dan leyes semejantes hasta cuarenta veces, según mi cuenta, de 1721 a 1773. Los bandos siguen después hasta 1816. Pero el hábito sigue más.” (Citado en J. Caro Baroja 2006, 165).

17 de diciembre y consistía en una conmemoración de los tiempos saturnianos en los que el valor humano de las personas no se diferenciaba de las demás¹⁰⁹.

La fiesta de las Saturnales romanas muestra un *horizonte* de igualdad que ya no existía en la época de los romanos pero, al mismo tiempo, el patrón de poder de la época utiliza la misma fiesta que conmemora aquel *horizonte* utópico para descartarlo una y otra vez, en cada oportunidad que se conmemora la posibilidad de la igualdad entre los hombres. No es casual que se incentive un “alocado alboroto”, para que luego de esto quede demostrado que los esclavos no tienen la capacidad de generar orden. En cada ciclo que se conmemore esta fiesta quedará internalizada en las mentes de los esclavos, que no pueden ser gobierno, que el poder en sus manos es caos total y que luego de su intento fallido de ser “gobierno” deberán morir, así aceptarán nuevamente el poder del amo y se someterán a él¹¹⁰.

En este caso esta fiesta, conmemorada por los romanos, tiene como finalidad política clara suspender la autoridad despótica del Emperador, sustituirlo por un rey de los bufones que incentiva el caos y el desorden durante los días festivos y luego sacrificarlo como a un ser desechable, como expresión de la poca valía y poca integridad. Lo que se está afirmando con esto es la “necesidad” de un gobierno autoritario que tenga la capacidad de instaurar orden y éste no es otro que el gobierno del Emperador.

La idea de inversión también estaba presente en otro tipo de prácticas, por ejemplo aquellas en las que los hombres se disfrazan de mujeres y las mujeres de

¹⁰⁹ “El poeta romano Virgilio veneraba en Saturno a un héroe cultural que había unido a los pueblos montañoses itálicos, les había dado leyes y enseñado a arar y sembrar. En aquella edad de oro los hombres habían sido todos iguales. Así, los romanos celebraban en honor de Saturno una fiesta de siete días de duración en que se daba libertad a los esclavos –aunque sólo durante el tiempo de la fiesta– y se elegía entre las clases inferiores un rey de los bufones, que se rodeaba de dignatarios elegidos igualmente a los dados y gobernaba un mundo al revés, dando órdenes irracionales incitando a su séquito a beber, bailar, alborotar y entregarse a los placeres. Esta inversión estamental afectaba hasta los más altos cargos y nadie, prácticamente, podía eludir este alocado alboroto. Al final de su gobierno, el rey de los locos era ejecutado [...] Más tarde, aproximadamente después del siglo IV la ejecución del rey de las Saturnales fue sustituida por el sacrificio ritual de su retrato.” (Petzoldt 1993,157).

¹¹⁰ Actualmente se sigue reproduciendo esta representación en el “entierro” del “Carnaval”, del Rey Momo y en Bolivia, con el entierro del pepino en la ciudad de La Paz, se trata de una alegoría, sutil, que graba en las representaciones de las personas, el triunfo del orden que derrota al caos, hasta enterrarlo. Este orden simboliza al orden moderno/colonial eurocéntrico.

hombres. Aunque no se ha detectado cuál era la fiesta específica en la que esta práctica se originó, son varias fiestas en las que las parodias daban lugar a estas inversiones, un ejemplo son las “fiestas del burro”, en las que se incluían disfraces para poner en escena “el mundo al revés”. En el trabajo de Petzolt (1993) encontramos una descripción de esta fiesta para el siglo XII¹¹¹.

Los sacerdotes de una iglesia elegían un obispo de los bufones, que acudía a la iglesia con gran pompa y se sentaba allí en el trono episcopal. A partir de ese momento comenzaba la misa cantada en la que participaban todos los clérigos con las caras tiznadas o con máscaras repulsivas o ridículas. Durante la misa, los clérigos disfrazados de bailarines o mujeres danzaban en el coro y cantaban allí canciones indecorosas. Los demás comían salchichas sobre los altares, jugaban a las cartas o a los dados en presencia del sacerdote que decía la misa, lo ahumaban con un incensario donde ardían trapos viejos y le hacían respirar ese humo.

Acabada la misa cantada se producían nuevas extravagancias e impiedades. Los sacerdotes corrían por la iglesia acompañados de los hombres y mujeres de la ciudad y se azuzaban mutuamente a cometer todo tipo de insensateces y excesos. No había pudor, vergüenza ni impedimento que contuvieran la desmesura de excentricidades y pasiones. El lugar sagrado, que servía de escenario, no infundía ya ningún respeto. En medio del guirigay y del salvaje ruido de blasfemias y canciones indecorosas se veía a unos completamente desnudos y a otros entregados a la lascivia más desvergonzada. A continuación se cambiaba de escenario y del interior de la iglesia se pasaba al exterior. Aunque la situación era menos sacrílega, no por ello era más decorosa. Los participantes que se subían a carretas llenas de basura se divertían lanzando excrementos al populacho que los rodeaba. De trecho en trecho se detenían ante escenarios erigidos especialmente para exhibir sus extravagancias y comenzaban a

¹¹¹ Se trata de una cita que hace de: John Gregory Bourke: “XVI. Vom Narrenfeste, von Subdiakonfeste (...)”, en: F. S. Krauss y K. Reiskel: Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker, Leipzig, 1909, pp. 131 s.

representar de nuevo sus bufonadas delante de la multitud. Las personas más licenciosamente mundanas se mezclaban con el clero y disfrazadas de monjes o monjas hacían gestos obscenos y adoptaban todas las posturas del placer más lascivo. En estas circunstancias se cantaban continuamente canciones groseras e impías” (Petzolt 1993, 159).

Si bien en sus inicios estas prácticas no estaban reñidas con el orden vigente de la época, con el paso del tiempo y con la expansión de la fe en la Iglesia Católica fueron condenadas y prohibidas. Las representaciones de personajes del sexo opuesto que implicaba a hombres vestirse de mujeres y a mujeres vestirse de hombres era visto como pecado y se consideraba en contra del sexto mandamiento.

A pesar de aquellas prohibiciones, las fiestas en las que se reproducía el mundo al revés¹¹² todavía estaban vigentes durante el Renacimiento. Estas se desarrollaban en el tiempo previo a la cuaresma. Pero la idea de inversión, llevada al extremo por la Iglesia Católica, dibujó un escenario en el que los espíritus del mal se hacían cargo de las vidas de los humanos y eran éstos los que invitaban y provocaban los “excesos” de aquellas fiestas y por esta razón en los días previos a la Cuaresma las cosas se deberían recomponer. Caro Baroja menciona que:

¹¹² Caro Baroja describe una escena de una de estas fiestas: “En el siglo XVII en la misma corte de Felipe IV, donde había tanto ingenio fino y tanto espíritu obsesionado por problemas religiosos, no sólo era aceptado, de suerte que una personalidad como el almirante de Castilla podía salir vestido de mujer en ocasión semejante, sino que el rey y todos los suyos podían participar en una fingida boda en la que el novio era un sujeto llamado ‘Zapatilla’, y la novia, un ayuda de cámara de ‘mala cara’, es decir, feo, del que no se da nombre... El conde-duque de Olivares hizo de portero; de alabarderos a lo tudesco, el conde Oropesa y otros; de gentiles-hombres, el duque de Híjar y un grupo de nobles más; de dueñas, don Jaime de Cárdenas, don Francisco de Cisneros; de damas, el almirante, el Conde de Grajal, el conde de Villalba, el marqués de Aytona y otros; la reina hizo de obrero mayor; el rey, de ayuda de cámara viejo. En la comitiva iban unos gentiles-hombres montados en caballitos de caña, como los de los niños, e hizo de patriarca que casó a los novios el conde de la Monclova. Ocurrió esto el Martes de Carnestolendas de 1638, y produjo algunas murmuraciones. Si esto ocurría en la corte de Felipe IV, no ha de chocar que se haya repetido en ámbitos menos famosos y aun ínfimos hasta el siglo XX. A las manifestaciones formalistas del Carnaval clásico han de añadirse las que suponen un margen de libertad individual, muy comunes en los suburbios y arrabales en los últimos tiempos de la fiesta.” (Caro Baroja 2006, 103).

En vista de estos y de otros desórdenes, la Iglesia Católica tiene la norma de hacer funciones de desagravio en los tres días de Carnaval más fijos, y los exorcistas pronunciaban oraciones para expulsar a la multitud de demonios que corrían por los pueblos mientras duraba el período. Los demonios de la personalidad oculta, tanto como los de la colectividad reprimida de sus actos¹¹³ (Caro Baroja 2006, 104).

No será raro entonces que a las divinidades de los Andes las demonicen desde los primeros momentos de la Conquista. Además, es importante hacer notar aquí que se inicia un proceso de desplazamiento de las prácticas festivas y de lo que se empieza a considerar excesos, por una parte se inicia una diferenciación de lo “bueno” y de lo “malo”, pero al mismo tiempo, por el componente de encubrimiento se empieza a desplazar las responsabilidades de lo “malo” a ciertos espíritus del mal.

Las fiestas, sus inversiones y su posterior reproducción en otros contextos histórico culturales han servido de dispositivos fundamentales de transformación en la vida de los pueblos antiguos en Europa. Estas transformaciones han sido útiles para instalar la sumisión y la obediencia hacia el poder dominante como dispositivos de dominación. Con esto se logró encubrir una serie de procesos contestatarios que se fueron diluyendo con el paso del tiempo y poco a poco se fue consolidando el nuevo patrón de poder instalado a través de una forma festiva específica.

En este sentido me parece importante aclarar que, para las poblaciones de Europa en tiempos previos al Renacimiento, aquella forma festiva nombrada actualmente como “Carnaval” ha sido asociada a un *origen pagano* supuesto y constituido como

¹¹³ Al mismo tiempo Caro Baroja reproduce una cita Castellanos (1867) que dice: “Hemos leído en un romance antiguo de Morana, que hemos visto confirmado por una mística disertación contra los bailes públicos del padre carmelita fray Diego de los Santos, que en Toledo y en otros pueblos acudían los fieles a la iglesia el Martes de Carnaval, llevando candelillas en las manos en bien de las benditas ánimas del purgatorio, y que las cofradías de penitentes y disciplinantes recorrían las calles en procesión cantando letanías en desagravio a Dios de los pecados que se cometían en el Carnaval, y que los exorcizadores pronunciaban oraciones para lanzar de aquellos sitios a la muchedumbre de demonios que habían sido convidados a la orgiástica fiesta” (citado en: Caro Baroja 2006, 104).

representación, esto quiere decir como una *idea de verdad*. Actualmente esta idea de verdad, en relación a aquellas formas festivas, se la ha asumido como una *realidad dada* y ha servido para desplegar, siglos después, diferentes formas de encubrimiento de la realidad festiva en los Andes¹¹⁴.

La idea de inversión relacionada con un origen *pagano* completa la representación de lo malo, de lo adverso, de lo que no debe ser y sitúa al sujeto con la opción de una elección, aunque la idea de cuaresma luego de los excesos le está dando siempre la posibilidad del arrepentimiento. Todo pecado no es tan malo, si después viene el arrepentimiento. La idea de inversión inicialmente estaba centrada en la suplantación de roles, con el tiempo, desde la introducción de la noción dicotómica de bueno y malo y la idea de vida pecaminosa relacionada con el infierno como lo malo, en oposición a la vida dedicada a Dios y relacionada con el cielo como lo bueno, se modificó la suplantación de los roles por el uso de las máscaras. Los miedos introducidos con la idea de culpa, además los castigos a los pecadores predicados por la Iglesia instaron a la suplantación de identidades.

Se estaba produciendo una nueva subjetividad que también podía reproducirse en *un tiempo festivo* que, al mismo tiempo, era el resultado de una nueva forma de entender y vivir lo festivo, como pecado, como lo malo, como lo pagano. Esta idea, resultado de la idea de la suplantación, del encubrimiento, se la nombró “Carnaval” y con ésta se aportó a la nueva subjetividad de la modernidad temprana. Estas construcciones con las que se intentó disciplinar a la población fueron utilizadas del mismo modo en los Andes en el proceso colonial y se agudizaron en el tiempo de la República, en el que la población mestiza de las ciudades quería, por todos los medios, liberarse de su pasado

¹¹⁴ Algunos de los “voceros” del “Carnaval de Oruro”, los que manejan cierta información académica, cuando se les pregunta sobre el origen, mencionan a las saturnales romanas.

indio. Por esta razón se nombra al “Carnaval de Oruro” fiesta pagana y se ubica su origen en el *horizonte* romano de las fiestas Saturnales.

2.2.3. Apropiación espacial y Fiesta Patronal

Como se vio en el Capítulo I, con el triunfo del *ego conquiro* se inició el despliegue del *ser colonial* y con éste se generalizó la dominación colonial. A través de ésta se tomaba el territorio como propiedad y se re-fundaba desde la lógica y la racionalidad del dominador. A partir de ello se inició la imposición de una manera de relacionarse con el espacio y de reproducir la vida desde la cosmovisión de los conquistadores. En estos procesos no solamente imponían el nombre, también imponían el símbolo sagrado al cual los locales deberían venerar. Una acción llevaba a la otra, se apropiaban del espacio y lo consolidaban simbólicamente como propio. Lo primero se consolidaba con la fundación de ciudades y sus áreas de explotación, lo segundo con la entronización de un Santo Patrono o de una Virgen.

La idea de la ciudad española llega al continente con su propia lógica y su propia racionalidad en su relación con el espacio físico, porque marca una separación entre el espacio sagrado y el espacio profano, que no existía en los Andes. Por eso la fundación de la ciudad y la “marca” del santo patrono, diferencian también un tiempo y un espacio sagrado que se distingue del tiempo y el espacio profano. Al mismo tiempo las ciudades o centros urbanos que se fundaron como consecuencia del proceso colonial fueron parte de una estrategia muy clara. Si bien esta estrategia respondía a su propia racionalidad y también a un orden estético, en la mayoría de los casos la geopolítica estaba definida en función de intereses económicos y entorno de ésta actividad se organizó el espacio en la región¹¹⁵.

¹¹⁵ “El objetivo de la fundación de las ciudades alto-peruanas, respondió en cada caso a una necesidad distinta. La fundación de Potosí, fue determinada por la explotación de sus riquezas argentíferas, La Paz no sólo tuvo el objeto de defensa policial en los lavaderos de oro, sino la finalidad de conexión comercial entre el interior del país con Lima, Oruro la explotación de sus minerales, Santa Cruz fue una fortaleza avanzada

En algunos casos también se dejaban guiar por anteriores asentamientos humanos, aunque éstos no hubieran respondido a la lógica de relacionamiento con el paisaje y tampoco al tipo de estructuras urbanas que llegaban con los españoles, “como los conquistadores romanos edificaban sus ‘urbes’ allí donde existían ‘fundados’ caseríos indígenas”¹¹⁶. Oruro no fue la excepción¹¹⁷. Una vez que se había definido la fundación de la ciudad, fundamentalmente por razones económico-políticas, se imponían los símbolos, aquellos pertinentes para que se orienten las nuevas prácticas religiosas. En la futura Plaza de Armas se consolidaba el poder colonial y con la cruz se definía el lugar del templo rector del espacio urbano; e inmediatamente se desplegaban los rituales fundadores.

El poner la cruz, es establecer una población cristiana, avanzada de la fe. La picota representa la autoridad, el paseo del estandarte real es la toma de posesión en nombre de la Corona, igualmente que la carrera de caballos. El acta de la fundación da fe del acontecimiento. Este ceremonial pintoresco, posiblemente fue extraído de las prácticas antiguas que al fundar sus urbes utilizaban los romanos, deformadas y naturalizadas a la nueva situación. (Otero 2011, 90).

Otras características que se rescatan en el proceso de apropiación del territorio de los Andes, a través de la fundación de nuevas ciudades, era la utilización de las

contra los chiriguano, Tarija centro misional, igualmente que Trinidad. La fundación de Charcas o La Plata obedeció no únicamente al deseo de proporcionar un sitio de recreo a los ricos mineros de Potosí, sino a la perspectiva de preparar el futuro centro administrativo”. (Otero 2011, 90).

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Como parte del proceso de instalación del *Estado misional* gran parte de las ciudades se fundaron en el siglo XVI y, en cada caso, como menciona Jorge Hardoy y otros, había que hacer llegar un informe detallado al Rey para su archivo, con el acta de fundación y un plano o esquema con los nombres de aquellas personas que se les había concedido lotes urbanos. El marcado interés de Felipe II, el Rey, por el control y buen manejo de los territorios que ni siquiera conocía hicieron que se implemente todo un sistema de control. “A partir de 1578 comenzaron a llegar al Consejo de Indias las respuestas a un cuestionario de cincuenta preguntas preparado por Juan López de Velasco, su primer cosmógrafo y cronista. Este cuestionario respondía al interés del Rey Felipe II por conocer las características de sus territorios de ultramar y fue enviado a todos los centros habitados de América. En la pregunta décima del cuestionario se solicitaba una descripción del sitio donde estaba localizada la ciudad o poblado con su trazado o plano” (Hardoy; Morse y Schaedel 1978, 22).

toponimias. Éstas estaban relacionadas con ciertas estrategias sutiles de dominación, que no fueron tomadas en cuenta en los años previos al Encuentro de Cajamarca. Junto con esto inmediatamente se imponía la imagen de una virgen o de un santo patrono al lugar y así se definía un nuevo imaginario simbólico, con la Fiesta Patronal¹¹⁸, que serviría como referente del nuevo espacio urbano.

Es necesario también tener presente que formaba parte de la ceremonia de la fundación de las ciudades, su denominación, en la que generalmente se conservaba la toponimia primitiva, añadida con el nombre de la advocación de la virgen o de un santo. Así suenan, por ejemplo, la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, la de San Bernardo de Tarija, la de Nuestra Santísima Trinidad, la de Santa Cruz de la Sierra, la Villa de San Felipe de Austria. Escapan a estas designaciones religiosas la Villa Imperial de Potosí, la Villa de la Plata, la Villa de Oropeza. (Ibíd., 91)

Aunque para el caso de Oruro el nombre de “San Felipe” no tiene relación con la imposición de San Miguel como el santo patrono, impuesto previamente a la fundación de la Villa. Según se dice, en el proceso de apropiación del espacio lo primero que se “creaba” era el *asiento*, que significaba la introducción de un *orden espacial*¹¹⁹ y a partir de éste se constituía el espacio de una manera distinta a la de los habitantes locales. En este proceso uno de los primeros “sellos” de la conquista del *Estado misional* y del *ser*

¹¹⁸ Se dice que “la fiesta patronal es la manifestación cultural de un grupo humano que comparte un territorio y celebra su *dependencia* y su *pertenencia* a un territorio renovando la *permanencia* de un sistema cíclico” (Martínez 2004, 354). Para el caso de los Andes la imposición de las fiestas patronales propiciaban la posibilidad, desde su *no-independencia*, de “camuflar” sus prácticas ancestrales con la fiesta patronal y hacer evidente más bien esa *no-independencia*, o sea mostrar, hacer explícita la dominación que pesaba sobre ellos, pero al mismo tiempo, de manera sutil, enunciaban también sentidos posibles de pertenencia local y de liberación.

¹¹⁹ Los diferentes pueblos en el mundo han desplegado a través de su manera de intervenir el espacio y de ordenarlo para la producción y reproducción de su vida, su cosmovisión. Las diferentes formas y los criterios utilizados en los asentamientos humanos, sea como aldeas primigenias, comunidades dispersas, o grandes metrópolis; así como también en la construcción de los espacios habitacionales, responden a criterios con los cuales ordenan y jerarquizan su mundo. Éstos son parte de lógicas que hacen a racionalidades particulares, contenidas en las diferentes cosmovisiones de los pueblos. A todo esto estoy llamando *orden espacial*.

colonial fue la imposición del Santo, a esto le seguía la construcción del templo, que servía para culminar un proceso largo de exploración y búsqueda de oro y plata. Esto estaba concretando la presencia impuesta de otra forma de relacionarse con lo natural y lo sobrenatural y con esto se iniciaría un conflicto entre las representaciones religiosas de los dominadores y de los dominados, que desembocarían en una serie de transformaciones simbólicas que modificarían los significados y mantendrían de manera *táctica* los significantes.¹²⁰

En Oruro el proceso de apropiación espacial fue realizado en el espacio adyacente a las *Serranía Sagrada de los Urus*, que se dio “alrededor de 1557 [...] cuando por primera vez se comienza a hablar del descubrimiento de minas de plata en la región de Paria, en los cerros a cuyo pie se halla Oruro” (Mesa y Gisbert 1977, 58). Posteriormente, pasados unos cuantos años, “hacia el año 1595, se produjo el descubrimiento más importante de la región [...] Para esta época el lugar ya era conocido como Uru-uru, toponímico que se debió seguramente a la presencia de los indios urus en las cercanías” (Ibídem.). En aquella época, respondiendo a la lógica del *ser colonial*, cualquier asentamiento español estaba acompañado por otro de los llamados “indios”, así se preveía la mano de obra que sin ningún costo realizarían los trabajos más pesados en las minas o en otros servicios necesarios para los españoles.

Éste también es el caso de la ciudad de Oruro, en el que se delimita el área de los “indios” en la zona que hasta nuestros días se conoce con el nombre de “La Ranchería”: “Con destino a los indígenas se creó en esta ciudad un barrio especial en torno a la plaza e iglesia que tenía por titular a San Miguel [...] Una relación coetánea habla de ‘la población y ranchería de los indios, extendiéndose casi a la par con los españoles’. A este barrio se designó con el nombre de San Miguel de la Ranchería. Como en otras

¹²⁰ Por ejemplo, el sentido de *Illapa*, el dios del rayo, inicialmente identificado con Tata Santiago, por el sonido asociado al trueno con el galope del caballo se trasladó a la imagen de los arcángeles arcabuceros, relacionando la explosión de la pólvora con el trueno.

oportunidades se dispuso que en esta zona sólo pudieran vivir aquellos indios que servían en las minas y no cualquier otro” (Ibíd). Para la población española se escogió otro sector más protegido todavía por los cerros aledaños y ahí se fundó la actual Plaza de Armas.

Aunque existen algunas opiniones divergentes¹²¹, la mención que se hace a la presencia de un tambo es una señal de la existencia de bastante movimiento de productos que servirán para abastecer a población numerosa. Otro dato que reafirma la existencia de un lugar sagrado de importancia es la existencia de un “pugio de agua”, porque a lo largo y ancho de los Andes este tipo de espacios tienen altísima importancia simbólico-ritual, como fue el caso de la vertiente sobre la cual se construyó el Templo del Socavón.

Actualmente se cuenta con cierta información¹²² a partir de la cual se puede afirmar que la *Serranía Sagrada de los Urus* fue un centro ceremonial de importancia desde tiempos antiguos. Junto con lo anterior, se ha visto que en varias zonas del entorno de esta serranía, existen hallazgos arqueológicos¹²³ que nunca fueron parte de investigaciones sistematizadas por falta de gestión y de recursos. Sin embargo, en décadas pasadas, las evidencias arqueológicas de asentamientos antiguos se las podía recoger sin necesidad de excavaciones¹²⁴. Con estas evidencias la discusión sobre la existencia de asentamientos Urus en el entorno de la serranía no tiene sentido, porque hay suficientes datos empíricos para afirmar que éstos sí existieron.

¹²¹ Zenobio Calizaya plantea que: “Las escrituras de la época, al señalar con suficiente claridad la existencia de la Ranchería y de la gente que en ella moraba, hasta de la calle que la unía con el pueblo español, mencionaban como sitio referencial, de suyo importante por su repetición, UN TAMBO que allí había. Creo por tanto que al tiempo que se mandaban las reducciones por imperio del Virrey Toledo, la comprensión de la actual Ranchería no tenía un núcleo habitacional considerable, de manera que ni se la nombra. Han debido ser moradas dispersas de tipología probablemente Uru, que se mantenía gracias a un “pugio de agua” que existía en las faldas del cerro segundo de Pie de Gallo o Flamenca (hoy cerrrato), como ya he referido antes” (Calizaya 1998, 57). El autor menciona que la zona “no tenía un núcleo habitacional considerable” (Ibídem) y al mismo tiempo se afirma la existencia de un *tambo*, el mismo que es señal de importantes asentamientos en el área.

¹²² Para ampliar este tema ver: Carlos Condarco (1999 y 2007).

¹²³ Ver el trabajo de Dik Ibarra (1973).

¹²⁴ Esto se daba en la zona de “Agua de Castilla”. Actualmente en toda esta zona se han construido viviendas y se ha perdido la posibilidad de recoger evidencia arqueológico; sin embargo, por fuentes orales de amigos y conocidos que han construido sus viviendas en la zona se tiene información que en las excavaciones realizadas para la construcción de sus cimientos se han encontrado diferentes piezas de alto valor arqueológico y son ellos mismos los que, a su manera, los guardan en sus casas.

También hay indicios de que el proceso de expansión *Inka* ocupó las faldas de la *Serranía Sagrada de los Urus*. Se cree que “su centralidad nació en tiempos precoloniales y que estaba en pleno funcionamiento bajo el dominio *inka* y se fue fortaleciendo en el nuevo ciclo histórico” (Medinaceli 2006, 146). Seguramente por la importancia minera del lugar, los *inkas* establecieron un centro de cierta notoriedad. Medinaceli plantea que Oruro, junto a Potosí y Cuzco tenían en su estructura espacial lo que se conoce como plaza del “Regocijo”.

Hasta donde se sabe, el origen de las plazas denominadas del “Regocijo” no proviene de una tradición española. Allí, las plazas se llamaban plaza de Armas o plaza Mayor. Esta observación apoya nuestra hipótesis del origen incaico de las llamadas “Plazas del Regocijo” en una sustitución de la “Cusipata” [...] En efecto, uno de los espacios más importantes del Cuzco era su famosa plaza central, denominada Cusipata, que era una gran planicie dividida en dos, en una parte la Cusipata y otra la Aucaypata, las dos facetas del comportamiento social humano y donde se evidencia nuevamente la dualidad complementaria presente en tantos aspectos de la cultura andina (Ibíd., 148).

Hasta aquí se puede mencionar que el actual espacio de la ciudad de Oruro estuvo ocupado desde el tiempo en el que los *Urus* transitaban aquellas serranías. Además la importancia de esta zona es puesta en evidencia por la intervención *inka* en la configuración del espacio y en el establecimiento de la *kusipata* y la *awkaypata*, explicadas por Medinaceli (2006).

Entonces el proceso de apropiación espacial del *ser colonial* como parte del despliegue del *Estado misional*, desarrollado en las faldas de la *Serranía Sagrada de los Urus*, consolidó la dominación del espacio a partir de sus propias formas de relacionarse con el paisaje y con el espacio. Ésta obedecía sobre todo a la ambición de oro y plata.

Una vez definido el “centro de operaciones” para la ejecución de la misión, se procedía a la imposición simbólica de los nuevos códigos, políticos y religiosos.

2.2.4. Fiesta patronal y movilidad simbólica en Oruro

Como ya se dijo, luego del acto de apropiación espacial, la fiesta patronal era parte de todo un proceso de apropiación simbólica de la espiritualidad local. Junto con la *colonialidad* del nombrar y la construcción de los templos, a lo largo y ancho de los Andes y del continente, se impuso un *patrón* o una *patrona*¹²⁵ Esto fue realizado en función de las lógicas del tiempo ritual del *ser colonial* y, como consecuencia de los procesos desarrollados en España en los tiempos previos a la conquista, se impusieron también las conmemoraciones festivas. Estas fueron el resultado de los conflictos entre la misión pastoral católica y las prácticas agrarias de los pueblos a los que se quiso imponer aquella misión en el Mundo Ibérico.

Desde los tiempos coloniales, en cada reducción de indios se edificó una iglesia. Cada iglesia contó no solo con la imagen del santo o santa patrona con la que se identificó a cada pueblo, sino de varias imágenes de Cristo en distintas fases de la pasión y muerte. Desde la colonia también se conservan las conmemoraciones festivas de uno o más santos en cada pueblo. Conmemoraciones religiosas que se han convertido en festividades, que el común de la gente llama fiesta patronal. Le dicen patronal, porque

¹²⁵ El argumento con el que los españoles justificaron la imposición de los “patrones” y las “patronas” se explica en lo que sigue: “La cosa es clara: Dios quiere honrar a sus Santos haciéndolos intercesores y patronos nuestros en el Cielo, donde ruegan continuamente por nosotros. ¿Podemos, entonces, invocarlos?... Empezamos por decir qué significa ser un *Patrono* o una *Patrona*...Es ésta una palabra que procede del derecho romano. El Patrono, en los procesos judiciales de la antigua Roma, era el defensor de los clientes, de los colonos y de los libertos...El Patrono tenía que ser un hombre libre, influyente, ciudadano romano, que contaba con medios para defender a los débiles. Era, por lo mismo, una persona muy importante y bienhechora, a la cual acudían los necesitados para conseguir su favor en los tribunales o ante la autoridad... ¿Y cómo pasó este concepto al lenguaje y a la tradición cristiana? Fue nada menos que San Ambrosio, Obispo de Milán, abogado romano y gran orador, quien aplicó a los Santos el nombre y la realidad jurídica del Patrono. Ambrosio preguntaba: *¿Qué hace un santo en el Cielo ante Dios?*... Y se respondía, y enseñaba a los fieles: *¿Qué hace en el Cielo un santo? Lo mismo que el Patrono ante el juez o el Emperador. Pide, suplica, ruega por nosotros, y nos obtiene de Dios los favores que le pedimos*... ¡Y hay que ver cómo nuestros pueblos honran a sus Patronos! Los aman, y esos Santos del Cielo han venido a ser amigos de todos. Se les invoca, se celebran sus fiestas con alegría, y no se puede negar que nos han traído muchas veces tantos favores de Dios... Que nos traigan el mayor de todos los bienes, como es el enseñarnos a ser como ellos, hasta que nos veamos en la misma gloria que esos Santos amigos disfrutaban en el Cielo”. (S/A, s.f.).

en cada pueblo consideran que una de las imágenes es su santo patrón o su santa patrona. Esta es la herencia cultural más costosa que los colonizadores españoles han dejado en esta parte de sus antiguos dominios, que el pueblo lo ha recreado constantemente hasta convertirlo en una de las manifestaciones populares más representativas. (Robles 200, 262).

Los primeros asentamientos en la región aledaña a la *Serranía Sagrada de los Urus*, en función a cierta información sobre yacimientos de plata, se dieron alrededor del año 1557 (Mesa; Gisbert 1977). Posteriormente, en 1595, el “Asiento” denominado “San Miguel de Oruro” se consolidó. Habían pasado 60 años de la fundación de Paria, ocurrida en 1535. Siendo éste el primer pueblo fundado en el altiplano. Actualmente no existen fuentes que mencionen la fecha exacta de la fundación del asiento pero sí se indica que, para el año 1595, éste ya había sido establecido¹²⁶ junto con el primer templo dedicado al Arcángel San Miguel como su *Patrono*.

Existen otros datos que dan pie para afirmar la relación patronal entre Oruro y el Arcángel San Miguel. Se menciona que la fundación de aquel Asiento fue un 29 de septiembre de 1595 día *festivo* en homenaje al mencionado arcángel¹²⁷; por otra parte, la primera mina encontrada en la serranía, fue bautizada como San Miguel (Calizaya 1998). Además, la zona donde se construyó el templo también se nombró como “San Miguel de la Ranchería”.

A diferencia de estas fuentes, a partir del uso de una réplica de una pintura colonial que muestra los acontecimientos del 10 de febrero de 1781 y algunas otras

¹²⁶ Esto es probable, porque circulaba información de la existencia de plata, en la Serranía Sagrada de los Urus, aunque, seguramente por estrategia, los indígenas no rebelaron el lugar exacto, por esto, el asiento quedó algún tiempo en el abandono. Aunque la siguiente cita menciona que fueron los “indios” los que “descubrieron” las vetas, lo más probable es que éstos recién rebelaron los lugares de existencia de betas, en aquel año. “... los indios de Paria descubrieron las vetas de plata de Oruro alrededor de 1557. Pero, por falta de mitayos y por los difíciles procedimientos, antes de que se utilizara el azogue, las minas fueron abandonadas y escondidas en 1573” (Murillo 1992, 21).

¹²⁷ Citado en Condarco (1985).

conjeturas, Calizaya (1982) plantea la duda del origen del templo de San Miguel. Esta afirmación, que intenta orientar una predominancia del culto hacia la “Virgen del Socavón” como advocación de la Virgen de la Candelaria”, se contradice con su propio argumento.

Es sabido que los españoles llegaban a distintos tipos de asentamientos, casi siempre, “aldeas” con “humildes casas de los indios” y, primero con fines de saqueo, preguntaban por el lugar en el que se encontraban sus “ídolos” y luego de saquear las ofrendas y otros objetos de valor, sustituían este lugar por símbolos católicos. Posteriormente, en estos lugares se construyeron templos con alguna advocación de la Virgen como *patrona* o algún santo como *patrono*. A pesar de su duda Calizaya acepta y afirma que San Miguel fue el primer nombre de este lugar y con esto se hace más evidente que el *Patrono* fue el arcángel San Miguel¹²⁸.

Estas dudas y esta tensión, además de hacer explícito un conflicto en la subjetividad de los orureños, hace evidente también, algo que encontramos en el trabajo de Calizaya. Se trata del intento de situar, desde su propia construcción histórica, a la “Virgen del Socavón” en el lugar del *Patrono* de Oruro, el arcángel San Miguel. Es probable que este hecho, además, contenga un conflicto entre órdenes religiosas que, por falta de información, no ha sido mencionado. La tensión entre las diversas órdenes no es una novedad al interior de la Iglesia católica, ni en aquel tiempo ni ahora.

Actualmente la presencia de la *Patrona* en las representaciones de la población ya es algo consolidado, porque a ningún orureño es necesario decirle que la Patrona es la “Virgen del Socavón”. Éstos viven con esa convicción su cotidianidad. Pero este fenómeno, en la magnitud en la que se desarrolla ahora, es el resultado de un proceso en

¹²⁸ Calizaya menciona que: “En definitiva, la primera villa con trazas hispanas, fue la llamada ASIEN TO DE MINAS DE SAN MIGUEL DE ORURO, cuyo epicentro era la actual Plaza 10 de febrero, donde se fundó La real Villa de San Felipe de Austria. De ésta se desprendía una calle llamada **la calle de la Ranchería** o también **la calle de la harina y de la coca**, seguramente por las numerosas tiendas de pulpería regentadas mayormente por mestizos que se conectaba con el barrio de **LA RANCHERÍA DE LOS INDIOS**” (Calizaya 1998, 60).

el que fueron los “indios” los que produjeron esta construcción. Recién una o dos décadas pasadas la primera mitad del siglo XX, las clases medias asumieron este hecho con esa magnitud. La causa de este proceso fue precisamente la celebración del “cruce” de la fiesta patronal, en homenaje a la virgen de la Candelaria, el 2 de febrero, con las fechas del “Carnaval” europeo y junto con estos, los rituales de la primera cosecha, de las comunidades indígenas que están en el área rural del altiplano que rodean a la ciudad de Oruro.

Actualmente en Oruro no existe ninguna actividad por la que se celebre o se recuerde a la imagen de aquel que fue nombrado como el *Patrón* de los orureños, el arcángel San Miguel y tampoco se encuentra información sobre este suceso, Calizaya es la excepción, pero su argumento no se sostiene. Sin embargo, éste no es el único hecho que genera preguntas.

Capítulo III

Insurgencia ritual y continuidad festiva

Muchas han sido las consecuencias de la conquista, algunas de estas las he nombrado en el anterior capítulo, el “Carnaval” como encubrimiento festivo, los procesos de apropiación ritual del espacio, el vaciamiento epistémico con el proceso de Extirpación de Idolatrías, entre otras, han servido para consolidar el proceso colonial. Junto con éstas se dio el *Taki Onqoy* que, si bien es una consecuencia más de la conquista, tuvo características de *distinción* porque surgió desde los dominados, enfrentó a los dominadores y es parte del *horizonte* de liberación de éstos, junto con el *estar descolonizador*. Este capítulo recoge el acontecimiento de *insurgencia ritual* y algunos procesos posteriores que se conectan con la *dinámica festiva* de Oruro desarrollada en el Capítulo V.

Como ya se dijo, el proceso de agresión e invasión violenta desplegada por el *Estado misional* y ejercida por el *ser colonial* consolidó en los Andes una nueva manera de reproducción de la vida, como dominación violenta. Ésta se fue acomodando históricamente a los distintos momentos de la dominación colonial iniciada con el encuentro de Cajamarca y produjo un proceso de reacción. Así como la Totalidad produjo la *Exterioridad*, el *Estado misional* y el *ser colonial* produjeron el *Estar descolonizador*, como una manera de reproducir la vida para aquellos que fueron y son objeto de negación y agresión violenta por el *proyecto colonial*.

El *estar descolonizador* es un modo de ser que surge como reacción a la extrema violencia y dominación ejercida por el *ser colonial*, que se fue constituyendo en el mismo proceso de imposición de la dominación colonial. Su aparecer más evidente se dio con el surgimiento del *Taki Onqoy*, en una de sus formas de lucha por la liberación, que en los siguientes siglos diluyó su forma de insurgencia evidente, pero fue instalada en las

prácticas rituales de las comunidades rurales del altiplano andino y luego, silenciosamente, se fue trasladando gradualmente a las ciudades. Para el caso de esta investigación la dinámica desplegada en la ciudad de Oruro y sus áreas adyacentes se muestra en el siguiente capítulo.

Antes de desarrollar en detalle el *Taky Onqoy* aclaro, aunque de manera breve, el modo específico de insurgencia que éste contenía. Parto tomando en cuenta la relación de correspondencia formulada por Guha (2002) entre insurgencia y conciencia¹²⁹, porque la insurgencia presupone una coyuntura a partir de la cual se intenta modificar un estado de realidad, esto quiere decir que se quiere modificar la dirección en el movimiento de la realidad, o sea, de una dirección previamente establecida en aquel movimiento surge otra, nueva, que intenta transformar aquel estado de realidad y ésta no es arbitraria, ni desconocida y tampoco es un privilegio individual. Se trata del resultado de una colectividad que ha tenido procesos internos específicos y particulares *conscientes*, a partir de los cuales ha podido ampliar el consenso por la transformación de aquel movimiento que intentará transitar de un *horizonte de sentido* hacia otro.

Entonces para el caso del *Taky Onqoy* es importante preguntarse: ¿Cuáles eran aquellos procesos internos específicos y particulares y cuales los contenidos que los constituían, para haber producido un movimiento político de aquellas características? Hasta donde se sabe se trataba de dos movimientos paralelos que se fueron cooptando en una misma dirección¹³⁰. Uno tenía por objetivo la recuperación del poder político y el

¹²⁹ Ranahit Guha menciona que: "Reconocer a los campesinos como autores de su propia rebelión representa atribuirles, como hemos hecho aquí, una conciencia. Por lo tanto, la palabra "insurgencia" se ha utilizado en el título y en el texto como el nombre de esta conciencia que da forma substancial a la actividad de las masas rurales, conocida como revuelta, levantamiento, rebelión, etc., o, por utilizar sus designaciones homólogas indias: *dhing, bidroha, ulgulan, hool, fituri*, etc. (Guha 2002, 98).

¹³⁰ Al respecto la investigación de Héléne Roy menciona que: "Estos elementos prueban que el sublevamiento general y el Taqui Oncoy tuvieron el mismo origen: Huamanga y probablemente Parinacochas. El mismo libro de cabildo indica que durante la sesión del 1 de marzo de 1565, sus miembros decidieron detener y secuestrar a cinco o seis caciques juiciosamente designados para conseguir informaciones sobre el sublevamiento general. Y entre ellos aparecen "todos los caciques de Parinacochas", lo cual dice mucho sobre su implicación... Los indios parinacochas no fueron los únicos actores del Taqui Oncoy implicados en los preparativos del sublevamiento general. Lo damos por cierto en

otro la recuperación de la “potencia ritual”; ambos aparecen como complementarios, sobre todo pensando en el *horizonte* de realidad de la época y la importancia, entre ambos bandos, del poder de la espiritualidad.

En este contexto la recuperación de los dioses perdidos y la derrota de los dioses ajenos eran fundamentales para la posible toma del poder político. En aquellas circunstancias la conciencia, que había dado lugar al Taky Onqoy, tenía ciertas características particulares. Por una parte, estaba articulada a partir de la dimensión mítica produciendo nuevos lazos entre divinidades locales de diferentes pueblos, por otra, tenía el objetivo de la recuperación de un sistema simbólico-ritual que se pueda adecuar al contexto político de aquella época y, finalmente, los contenidos de aquel sistema simbólico-ritual componían la base de un nuevo *horizonte de sentido* para la vida de los Andes que, por sus características transformadoras aparecían como subversivas.

Por otra parte, como se muestra en el desarrollo de los anteriores capítulos, la dinámica de dominación, en lo político, en lo económico, en lo educativo, en lo religioso y en lo festivo, se imponía como la única posibilidad de verdad y con esto se instaló un sistema de jerarquías en función de una lógica y una racionalidad extrañas para los indígenas. Así se inició un proceso que producirá esquemas de desplazamiento lineales y ascendentes, en los que lo inferior era lo negativo, lo “malo” y lo superior era lo positivo, lo “bueno”. Si bien esta racionalidad se instala en el siglo XVI es en los siguientes siglos que se irá desarrollando y, poco a poco, se irá haciendo parte de los procesos sociales y políticos con la instauración del régimen colonial, inicialmente y luego en las repúblicas.

Estas jerarquías, consecuencia de la *clasificación social* descrita en líneas anteriores, definen ciertos cánones a partir de los cuales se estructuran las relaciones entre los habitantes de los Andes durante aquellos siglos. En éstas, el camino lineal y

el caso de los aimaraes y los soras y por posible, aunque hipotético, en el de los lucanas... Las pruebas aportadas son contundentes: la vinculación de los principales actores del Taky Oncoy con el sublevamiento general de los caciques permite enfocar estos dos conflictos como fenómenos conexos. (Roy 2010, 32-3).

ascendente de lo malo a lo bueno, es el mismo que se tiene que transitar de lo indio a lo español, de lo negro a lo blanco, de lo oral a lo escrito, de lo ignorante a lo letrado, del *no-ser*, al *ser*, de los diablos a los dioses y del infierno al cielo.

Aquella afirmación eurocéntrica de la modernidad/colonialidad y de occidente, al mismo tiempo, estaba negando la posibilidad de reconocimiento de la dignidad de los indígenas¹³¹ y con esto se había iniciado la configuración del “no-ser” en el “mundo”. Éste se irá alimentando desde la negación, durante los siguientes siglos, en oposición al espacio del *ser*, en este caso como *ser colonial*.

Aquí encuentro cierta similitud entre lo que plantea Franz Fanon cuando se refiere a la zona del “no ser” y dice: “Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen” (Fanon 2009, 42) y lo que plantea Dussel en relación a lo “di-ferente” y lo “dis-tinto”: “El Otro’ como ‘lo otro di-ferente dentro de la Totalidad de lo Mismo’ es parte del mundo, del horizonte trascendental ontológico. ‘El Otro’ como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de ‘lo Mismo’ puede proponer, en cambio, algo nuevo desde su exterioridad real” (Dussel 1973, 125). En ambos casos se anuncia la posibilidad de surgimiento de algo nuevo. En este sentido, el “no ser” de Fanon y el de Dussel como dis-tinto, nos ayudan a comprender la dinámica en el surgimiento del *estar descolonizador*, que inicialmente aparece como *Taki Onqoy*, y lo hace desde la *exterioridad*, producida por la misma modernidad/colonialidad.

El tiempo del *Taki Onqoy* y la insurgencia ritual sirvieron para hacer visible el cerramiento del proyecto colonial sobre sí mismo, español primero y europeo después. Si

¹³¹ Aunque esta negación no sólo era de los indígenas “La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de los occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente) y del esclavo africano (de la costa oriental del Atlántico). Esta Alteridad pasa desde una completa Exterioridad, anterior a la conquista o al proceso de la esclavitud, hacia una subsunción opresiva creciente en América, que niega todo reconocimiento de la dignidad del Otro, por medio de una violencia sanguinaria, inhumana inaudita, origen mismo del proceso de modernidad, como la cara oculta de la Exterioridad del sistema, desconocida también por la filosofía moderna y contemporánea.” (Dussel 2007b, 186).

bien en toda civilización existe y ha existido una lógica de comprensión y relacionamiento con las diferencias de otras culturas, que obedece a su propio *horizonte civilizatorio*, con el Estado Misional se instala una estructura y una serie de dispositivos que anclan una lógica y una racionalidad de la dominación. Entonces esta lógica de las diferencias, que se reproduce y se alimenta entre dominador-dominado, fue impuesta en el proceso colonial y fue también parte constitutiva del proyecto civilizatorio de la modernidad/colonialidad.

Así como se instala una lógica de las diferencias en las prácticas de dominación, desde el poder colonial se provocó el surgimiento, desde otra lógica y otro *horizonte histórico*, de otro tipo de prácticas, en este caso de liberación. Sin embargo, más allá de este proceso contestatario e insurgente desplegado desde la lógica y la racionalidad de los pueblos de los Andes, el *Estado misional* fue instalando, desde la política de Extirpación de Idolatrías, aquella lógica de las diferencias en las representaciones profundas de los “indios”. Esta fue y es parte de la mentalidad colonial anclada hasta nuestros días.

Inicialmente, en el tiempo del *Taki Onqoy*, se dio el enfrentamiento entre una forma religiosa a fin a la racionalidad colonial y otra, la de los “indios”, que era el resultado de otra racionalidad. Esta confrontación sirvió para diferenciar a “indios” de españoles a partir de las prácticas rituales. Posteriormente este modo de diferenciación sería instalado en el sistema de representaciones de todos los habitantes de los Andes.

En los siguientes siglos, luego de esta insurgencia descolonizadora producida desde el *Estar descolonizador*, se generó una incertidumbre y se consolidó la estructura dominante, y esto dio lugar a que la lógica y la racionalidad dominantes produzcan un énfasis en la movilidad de lo “indio” a lo español, de lo rural a lo urbano, de lo pobre a lo rico¹³². De estos dos temas, el *Taki Onqoy* y las tensiones entre el *ser colonial* y el *estar*

¹³² Con el *ego conquiro* se instala además la noción de riqueza relacionada con el metal precioso y el dinero.

descolonizador, por una parte y de los procesos posteriores de dominación, incertidumbre y sublevaciones, por otra, me ocuparé en los siguientes subtítulos.

3.1. *Taki Onqoy*. Deidades insurgentes y vaciamiento.

En esta parte hago referencia a un hecho histórico que ha generado un debate en la historiografía y éste todavía está vigente. El *Taky Onqoy* fue un acontecimiento político con características eminentemente simbólicas en el que los protagonistas centrales fueron algunos de los dioses andinos, derrotados por los dioses de los conquistadores, que llaman a otros dioses menores a sumarse a la guerra para recuperar su mundo perdido. En este trabajo apelo a estos hechos, que estuvieron presentes en las representaciones de los habitantes de los Andes centrales en el siglo XVI, para comprender el sentido profundo de lo *festivo* vigente actualmente en los Andes bolivianos y en Oruro en particular.

Para entender este proceso se desarrollan varias ideas, todas ellas tienen que ver con el *Taky Onqoy*, sin embargo entre éstas hay algunas diferencias. La primera tiene que ver con la relación que se adjudica al proceso colonial con la enfermedad, entendida ésta como vaciamiento y a la posibilidad de la sanación; la segunda intenta mostrar las diferentes interpretaciones que se han hecho de este proceso; la tercera quiere hacer visibles algunas consecuencias en la trascendencia de aquel acontecimiento y la última, la cuarta, retoma la idea de vaciamiento y se ocupa de mostrar un agente específico, el *kharisiri*, producido para desplegar la acción de vaciar como un modo de continuidad del *ser colonial*, en una imagen, una idea y unas prácticas que quedarán incrustadas en la subjetividad de las poblaciones de los Andes, sobre todo rurales.

A la luz de los datos actuales se puede decir que el *Taky Onqoy* ha sido un *acontecimiento político* que ha trascendido el tiempo y el espacio en el cual ha sido producido. Aunque hay algunos autores que discrepan con esta denominación, por su

magnitud y niegan sus consecuencias¹³³, se trata de un Movimiento Político que hizo frente, sin éxito en aquel tiempo, a un inminente cambio de época. Esto quiere decir que no solamente fue un movimiento religioso y cultural, pensamos que se trataba de un intento de enfrentar a una forma civilizatoria desde otra, local, y se lo hacía a partir de trascender su propio *horizonte de sentido*, ampliando sus representaciones del mundo y llegando más allá de los océanos, desde donde habían llegado los conquistadores. Se trataba entonces de un movimiento que contenía una posibilidad civilizatoria distinta a la del colonizador, que fue derrotada.

Huamanga y el año 1564 son el lugar y el tiempo que muestran aquel aparecer, que anunciaba la insurgencia de las *wak'as* (deidades andinas). Éstas estaban lideradas por *Pachacamac* y *Titicaca* quienes convocaban a la batalla contra Dios y contra el Rey de España. Aquellas *wak'as* se habían apoderado de los cuerpos de algunos *amautas* (conocedores de la sabiduría ancestral) y estos llamaban a la rebelión en su mensaje y bailaban sin descanso, en algunos casos hasta morir.

Sin embargo recién en las últimas décadas del siglo XX se ha puesto atención en este acontecimiento que trasciende el mero hecho histórico, político, religioso o cultural y que tiene todavía muchas cosas por revelarnos. Éste acontecimiento tiene como núcleo para el análisis las prácticas y las creencias espirituales de los pueblos andinos y también

¹³³ 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, 10). Roy también hace referencia a los años sesenta y setenta como los años en los que se generaron una serie de publicaciones en las que, a partir de la puesta a luz de tal acontecimiento por Luis Millones (1964, 1965), posteriormente Pierre Duviols (1971) y Nathan Wachtel (1976), entre otros, dotan a aquel acontecimiento de la característica de movimiento regional conectado con las sublevaciones inkas de *Vilkabamba* (Ibídem). Sin embargo no todo había quedado claro. En los años noventa surgieron enfoques críticos hacia los anteriores: Ramos (1992); Urbano (2008); Varón Gabai (1990); Estenssoro Fuchs (1992) (Ibíd., 10-11). Quienes no aceptaron la dimensión de aquel acontecimiento y afirman que el mismo era una construcción intelectual y que 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. (Ibíd).

la reacción de los conquistadores. En ambos casos y desde sus lógicas diferenciadas la idea de enfermedad está presente.

Más allá del hecho histórico, también ha sido de mucha utilidad comprender los sentidos del Taky Onqoy, por una parte, en el siglo XVI y, por otra, en las interpretaciones que se han hecho en los últimos años; así como sus consecuencias político-epistémicas detectadas en rituales contemporáneos ligados al tiempo *festivo* de *Anata* y en la reproducción del *ser colonial* en la figura mítica del *kharisiri*. Aquí quisiera aclarar que el acontecimiento del *Taky Onqoy* no es el eje central de esta investigación, sin embargo su relación con el tema investigado tiene una importancia cualitativa. Por esto, de manera resumida, desarrollo los puntos mencionados, desde la coyuntura festivo-política de nuestro presente y desde mi *lugar de enunciación*.

3.1.1. Conquista y *Taky Onqoy*: Entre la enfermedad y la sanación

La conquista, como acontecimiento fundador de la dominación colonial, tuvo su primera reacción clara en el continente unas décadas después del encuentro de Cajamarca y de la Derrota de Atawallpa. Ésta se expresó en el *Taki Onqoy*, traducido en algunos casos como “enfermedad del baile”, se manifestó ya entrada la segunda mitad del siglo XVI en el actual territorio del departamento de Ayacucho, en el Perú. El mismo tenía una posición estratégica, entre Lima y Cuzco y “otorgaba a la región gran interés como salvaguarda de las comunicaciones. Con este fin, fue fundada la ciudad de San Cristóbal de Huamanga, el 9 de enero de 1539” (De la Torre 2004, 79). Fue en esta ciudad donde se presentaron las primeras experiencias del *Taki Onqoy*, anunciadas por Cristóbal de Albornoz en Huamanga, aunque según otras fuentes, se dice que él no fue el primero en detectarlo y que antes de su llegada ya existían este tipo de prácticas¹³⁴.

¹³⁴ De la Torre (2004), desarrolla con bastante detalle estas discrepancias.

La idea de enfermedad estaba ligada al Taky Onqoy, en este contexto la viruela, nombrada como *murú onqoy*, no fue la primera plaga que azotó a los nativos desde la llegada de los conquistadores. Pero, en este caso, ya no quedaba duda que esta plaga era consecuencia de la llegada de los españoles y, como las prácticas curativas y religiosas de los conquistadores no producían ninguna recuperación, los afectados fueron retomando los ritos ofrecidos a las divinidades locales. Desde la llegada de Pizarro y sus hombres se habían desarrollado una serie de transformaciones que fueron cambiando de manera radical la forma de vida local¹³⁵. En ésta todo tenía implicación con todo y aquellas transformaciones, en lugar de generar bienestar, habían ocasionado torturas, muerte, destrucción y robo.

Los conquistadores les habían garantizado que el Dios que llegaba con ellos era más poderoso y que era mejor que sus dioses y, contrariamente, todo lo que había sucedido hasta ese momento eran desgracias. La predisposición y aceptación, en muchos casos forzada, para transitar de sus prácticas religiosas a las de los extraños les había producido más y más destrucción.

En esta circunstancia, aquellas plagas eran como el corolario de un proceso en el que a ellos se les había cercenado una parte fundamental de su ser, la posibilidad de *crear*, de tener fe, de compartir la vida con sus *parientes*¹³⁶ del mundo sobrenatural, todo esto ya no era permitido y habían abandonado sus propias prácticas religiosas y las

¹³⁵ Por ejemplo, el tipo de asentamiento de las comunidades en el espacio, tenía una lógica que respondía a sus prácticas productivas, el pastoreo y la agricultura generó un tipo de asentamientos dispersos. Mientras los procesos de urbanización y de asentamientos nucleares en Europa obedecían a otro tipo de procesos, los mismos que se fueron imponiendo en *Abya Yala*/América y en los Andes en particular. La contaminación masiva de las enfermedades, nuevas y devastadoras para los indígenas, se intensificó en este tipo de asentamientos semiurbanos que servían para que los españoles que vivían en las ciudades, tengan cerca de ellos la mano de obra esclavizada que estaba a su servicio.

¹³⁶ En las comunidades del altiplano boliviano, en algunos casos se refieren con la palabra *parientes*, a algunas entidades que no son parte de los humanos, esto tiene que ver con su cosmovisión, en la que la vida no es resultado de la omnipotencia de un Dios único, sino es el resultado del esfuerzo compartido y recíproco de la comunidad humana, las deidades y la naturaleza. Por ello, el viento, la lluvia, así como muchos humanos que trabajan para la producción y reproducción de la vida, son sus *parientes* y las *wak'as*, que son seres sobrenaturales, como otros, también son sus parientes, no son omnipotentes y todo poderosas, son falibles e incompletas y se completan siempre en el ciclo recíproco mencionado.

nuevas no servían para solucionar todas las tragedias a las que ellos se estaban enfrentando.

Este fue el contexto para que se haya dado un hecho que producirá ajustes y modificaciones en la política represiva de los conquistadores. Millones (2007) menciona que en aquel año se descubrió un movimiento mesiánico¹³⁷ que consistía en rituales de cura. Los mismos que rebasaron sus propios límites, o sea, no sólo se ocuparon de las curaciones de algunas enfermedades, éstos fueron más allá. 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.

En este proceso, que es el primero en manifestar de manera franca un modo de ser *distinto* y enfrentado al *ser colonial*, se habían desarrollado en la práctica ciertas acciones en las que se desligaban de sus referentes simbólicos dominantes impuestos. La referencia del Dios católico y del Sol fue reemplazada por otras divinidades locales que produjeron e intensificaron, entre sus creyentes, los lazos necesarios para articular un entramado simbólico que permitiera enunciar un proyecto de liberación de los conquistadores

Aquellas acciones, por una parte, estaban dirigidas a producir la sanación de aquellas “enfermedades” que habían sido ocasionadas por la presencia de los españoles y esto no era posible si los dioses locales no derrotaban primero a Jesucristo y a España.

¹³⁷ 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” (Duviols 2003, 23).

Pero además, desde tiempos anteriores existían relaciones entre pueblos con diferencias culturales locales, entendidas actualmente como interculturalidad. Gran parte del territorio del *Tawantinsuyo* estaba poblado por asentamientos discontinuos¹³⁸ y las regiones siempre tenían asentamientos de diversos pueblos que transitaban sus propios archipiélagos (Murra, 1975), entre los diferentes pisos ecológicos. Esto, con el advenimiento Inca, tuvo su propia dinámica y con la llegada de los españoles todavía se mantuvo en su estructura originaria. Esta característica de convivencia durante el despliegue del *Taki Onqoy* dio lugar a un tipo de alianza de deidades menores locales, que se unieron para combatir a las españolas.

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, 88).

Este proceso desarrollado en un área específica, que pudo convocar a pobladores de asentamientos dispersos de territorialidad discontinua, estaba relacionado, a través de sus propios habitantes, con otras regiones en los Andes. Este detalle sirvió para que aquel modo de desplegar sus relaciones entre pobladores de distintas regiones y con diferentes dioses locales, se despliegue hacia otras zonas. Los diferentes pueblos que estaban

¹³⁸ 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". En 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 la idea de archipiélago, propuesta por Murra, que servía para la alternancia de lugares y un modo de concepción de espacio discontinuo.

comprometidos con el *taki onqoy* en la región de Huamanga eran varios, se menciona a *soras, lucanas, andamarcas*, entre otros¹³⁹.

Aquellas prácticas de sanación de la “gran enfermedad”, que estaban siendo desplegadas como prácticas políticas, se realizaban sin exclusión de ninguno de los pueblos de aquella zona. Se estaban produciendo nuevas prácticas y éstas eran compartidas por todos ellos de manera general. Se idealizaba el momento previo al despojo español buscando la posibilidad de derrota de todo el sistema de valores, creencias y prácticas que era parte de ellos, de los invasores.

Se trataba de nuevas prácticas pero se situaban al interior de un *horizonte de realidad* compartido por todos ellos en dirección liberadora. Se estaba constituyendo un nuevo modo de *ser*, en este caso se trataba de un giro en el que se transita de un tipo de prácticas rituales diferenciadas entre estos pueblos, hacia una práctica intercultural generalizada y compartida, que se sustentaba en el hecho del saqueo de sus *wak'as* y la ruptura y fragmentación de su forma de vida forzando la transformación de su propia noción de totalidad en la que la espiritualidad, ligada a sus divinidades, era vital.

El despojo de éstas, de sus deidades, como expresión del momento colonial, había sido como la amputación de una parte de esa totalidad y sin ella, sin esa parte, sin esa porción de aquella totalidad, la vida no era posible. Esto además había cercenado esa parte de su lugar físico de existencia, ya no habían sitios sagrados porque habían sido suplantados por templos católicos, ya no existían los espacios sagrados y los lugares ceremoniales porque éstos habían sido destruidos y todas las ofrendas (oro) habían sido saqueadas/robadas. Ahora el único lugar posible que aquellas *waq'as* tenían para seguir existiendo era el cuerpo de los “indios”. Cristóbal de Molina cuenta que “no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban en

¹³⁹ Ver anexo 3, mapa 2.

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” (Citado en Millones 2007, 23). Esto es lo novedoso, y esto no es una nueva religión, como plantea Millones¹⁴⁰.

Lo que estaba sucediendo eran transformaciones a partir de ciertos procesos de movilidad simbólica forzados por las circunstancias y por la necesidad urgente de la sanación. Ésta produjo, por una parte, alianzas simbólicas entre dioses menores locales y, por otra, impuso un modo particular de manifestar la presencia material de aquellas divinidades a partir de los cuerpos de ciertos líderes espirituales. Se trataba de un nuevo modo de reproducir prácticas rituales en las que el éxtasis, la posesión de seres sobrenaturales y la danza marcaban la diferencia. Actualmente este modo ritual sigue presente en los ayllus del Norte de Potosí y del sur de Oruro, entre los descendientes de los antiguos Charcas, en los *tolqas*, como veremos en el siguiente capítulo.

Esta mención de los antiguos Charcas no es casual, es más, ésta es una de las conexiones fundamentales para comprender de otro modo la insurgencia festiva en el siglo XXI en la *Serranía Sagrada de los Urus*. El año 1998 María del Carmen Martín Rubio, Juan Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz publican un documento titulado “De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)”, se trata de un manuscrito que Bartolomé Álvarez redactó entre 1587 y 1588 como doctrinero de Aullagas en el obispado de Charcas. Hélène Roy (2010) se basa en esta fuente para afirmar que...

¹⁴⁰ La creencia en diversas formas de seres sobrenaturales siempre estaba presente en los Andes, la inclusión de nuevos seres sobrenaturales, incluso tal vez con características nuevas como las de los incas primero y de los cultos cristianos, en un *horizonte* religioso producido desde la cosmovisión de los pueblos de los Andes, no se puede calificar como una nueva religión. Millones se refiere 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 permite mirarse a sí mismos como etnias con identidades diferentes a la que les había provisto el Tahuantinsuyu.” (Millones 2007, 35).

[...] podemos considerar que el Talausú y el Taquí Oncoy son dos versiones, la una alto peruana (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 apostasías 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 Taquí 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 Taquí Oncoy y confirman la versión de Molina, a la vez que afianzan la credibilidad de Álvarez. Sin embargo, otras observaciones son necesarias. (Roy 2010, 21).

Entonces, algunos años después de las severas críticas en relación a la posibilidad de pensar que el *Taky Onqoy* haya sido un movimiento regional, las fuentes dan nuevamente un giro en la importancia de este acontecimiento y lo sitúan ya como un proceso que se fue extendiendo hasta poblaciones *aymaras* del actual territorio de Bolivia, donde se realiza lo que ellos denominan el *Talausú*. Por otra parte se cuenta que aquel párroco se hace cargo de algunas doctrinas que le fueron confiadas en la región de Potosí y Sucre, también se menciona a los 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* de las confesiones de los indios de aquellas poblaciones (Roy 2010). En aquel documento se hace referencia a la equivalencia entre *Taky Onqoy* y *Talausú*.

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

Además, en aquel documento también se hace una descripción detallada de la ceremonia, incluso con la evocación de un canto y un baile que son ejecutados durante tres o cuatro días incluyendo las noches y sin descansar. Otras características presentes eran el uso ritual de coca y alcohol y el prestigio de aquel que resistía mayor cantidad de tiempo en el ritual y también estaba presente la posibilidad de danzar hasta la muerte. (Ibíd.).

Todas estas características, en términos generales y salvando las transformaciones que el tiempo y el espacio hayan podido incluir, se reproducen en distintos tipos de rituales, menciono dos que me parecen los más representativos. El primero se daba en Bolivia en la región del lago Titicaca, hasta fines del siglo XX, éste era conocido como el ritual del *Jacha Tata Danzante*, es la personificación de un ser sobre natural que habita el espacio del subsuelo, el mundo oscuro y que tiene que salir al mundo de los vivos cuando es necesario. Este *Jacha Tata Danzante* es personificado, o se “apropia” del cuerpo de una persona perteneciente a la comunidad, que por algún hecho contrario a los valores de la misma se ha alejado. Esta persona para obtener el perdón de la comunidad tiene que realizar este ritual que consiste en danzar hasta la muerte y poder

ser enterrado junto con sus antepasados y con sus lugares sagrados¹⁴¹. El segundo es el ritual del *tolqa* en el tiempo de *Anata*, al que me referiré con mayor detalle en el siguiente capítulo.

Todos estos procesos que, según se siguen rescatando documentos, aparecen conectados a algunos procesos rituales que fueron parte de la historia del siglo XVI en diferentes regiones entre aymaras y quechuas y que tienen características eminentemente políticas, muestran ciertos niveles de ignorancia y descuido en la planificación estratégica del *Estado misional*. Los colonizadores no lograron darse cuenta de los procesos intersubjetivos que estaban ocurriendo entre los indígenas durante el supuesto abandono de sus creencias y en el proceso de aceptación de los nuevos símbolos, por esta razón se supuso que la misión evangélica ya había llegado a muy buen éxito. Pero el surgimiento del Taki Onqoy mostró que estaban equivocados y además que no lograron comprender en su real magnitud los procesos y prácticas religiosas indígenas¹⁴². Es recién después de la generalización de este acontecimiento que el Estado Misional extremará las medidas e impondrá la política de Extirpación de Idolatrías, como vimos en el anterior capítulo.

3.1.2. Los sentidos del *Taky Onqoy*

Aquí expongo algunos sentidos detectados en el *Taky Onqoy*, los mismos que son pertinentes al tema que desarrollo en este trabajo. Éstos son enunciados a partir de una reflexión crítica desde la cual se intenta mostrar, por una parte, la importancia política de ciertas prácticas rituales y festivas y, por otra, su neutralización con el uso de ciertas categorías. Esta aclaración me sirve también para mencionar que el sentido crítico expresado no es parte del pensamiento tradicional, porque en todo el proceso de

¹⁴¹ Jorge Sanjinés, cineasta boliviano, ha realizado un largometraje sobre este tema. El título de la película es "La Nación Clandestina".

¹⁴² "Además del más marcado nativismo, la exhortación -en ambos casos demuestra un conocimiento de la religiosidad local más profundo que el que manejaron los misioneros españoles durante la primera etapa de la Conquista. La asunción de una concepción sagrada no suponía, como creían los europeos, el rechazo automático de las creencias anteriores. Se podían incorporar los nuevos cultos sin detrimento de las prácticas prehispánicas. En el universo mental del indio sí era posible servir a dos señores" (De la Torre 2004, 86).

producción de mi propio lugar de enunciación, también he aclarado mi posicionamiento crítico. Éste es mucho más cercano a lo que Bautista (2013) denomina *crítica transontológica*¹⁴³ y es a partir de ésta que comprendo el Taky Onqoy como insurgencia descolonizadora.

El *Taky Onqoy* ha sido interpretado de diferentes modos, según el lugar y el tiempo en el que ha sido pensado y/o confrontado se le ha adjudicado sentidos *distintos*. Para el caso del poder colonial del siglo XVI, éste le ha adjudicado cualidades demonizadoras, por la particularidad de ser parte de un proceso en el que la espiritualidad de los pueblos de los Andes estaba logrando su revitalización. Como este proceso entraba en contradicción con la intención cristianizadora y colonial de los conquistadores, entonces, para afectar su legitimidad fueron relacionando las prácticas rituales del *Taky Onqoy* con prácticas diabólicas y satánicas. Este es el primer sentido expuesto.

A contra corriente del proceso de vaciamiento, como posibilidad de “sanación” de la dominación colonial y su afectación profunda hacia la vida en los Andes, había surgido el *Taki Onqoy*, como insurgencia ritual, éste es el segundo sentido desarrollado. Éste intentaba primero recomponer aquella idea de *totalidad de la vida*, con la que se vivía antes de la llegada de la catástrofe colonial, en la que la reciprocidad era el mecanismo fundamental de reproducción y así ir recuperando poco a poco las otras dimensiones de la vida, o sea, se pensaba que había que llenar de contenido aquello que había sido vaciado. La mestización, como posibilidad de neutralización del componente político de este acontecimiento, es otro sentido al que hago referencia.

Finalmente me refiero este acontecimiento como descolonización, interpretado como una insurgencia con una fuerte influencia de prácticas rituales y relacionado con los

¹⁴³ 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 excuido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad” (Bautista 2013, 89).

levantamientos de aquella época en la región. Las últimas evidencias al respecto, permiten afirmar que “las características del Taqui Oncoy –el discurso anticristiano y la revivificación del pasado prehispánico– cuadraba con las ambiciones de reconquista de los incas. Desde esta perspectiva, los incas habrían instrumentalizado el Taqui Oncoy” (Roy 2010, 34) y estaban produciendo procesos importantes para la descolonización.

3.1.2.1. *Demonización*

Por las características de confrontación y enfrentamiento el *Taky Onqoy* fue vivido, reproducido y asimilado de distintas formas. En varias de las crónicas se dice que era una “enfermedad” que conectaba con los demonios y a partir de esta afirmación, que tuvo sus consecuencias en la *demonización* de las prácticas rituales en los Andes, el Estado Misional desplegó una serie de políticas coloniales. La más importante de aquellas fue la de Extirpación de Idolatrías.

De esta forma un sistema complejo de relaciones con lo sobrenatural, que se constituía en el eje central para la producción y reproducción de la vida y junto con esto para la producción y reproducción del conocimiento, adquirió un estatus inferiorizado y recibió la denominación de Idolatrías. Desde aquel momento todo lo que tenía que ver con las formas locales de diálogo con lo espiritual, los modos de regulación de lo producido a nivel comunitario, con las técnicas de detección de los indicadores ecológicos y su equilibrio, con las formas rituales de articulación con lo político y con aquellos reguladores de la dinámica social; se convirtieron en Idolatría y con esto en directa relación con los demonios.

Este es un primer sentido que recogemos de este proceso, que se hace evidente en el despliegue del *Taky Onqoy*. Aunque de esto se ha venido hablando ya hace muchos años porque la *demonización* fue una de las estrategias de la evangelización desde el inicio del proceso colonial. Entonces un ritual que intentaba recuperar a los dioses locales

para derrotar a los dioses españoles tendría, con mayor razón, este apelativo y sería, como lo fue, combatido con todos los medios y toda la energía posible.

La referencia al demonio por parte de los conquistadores se da desde las primeras incursiones e intercambios con las poblaciones locales. En todos los lugares a los que aquellos hombres barbados llegaban, encontraban al demonio. Sin embargo, aquellos hechos muestran más bien que los españoles empezaron a reproducir la representación del demonio y de todo lo diabólico contenido en su propia cosmovisión, en todo lo desconocido que se cruzaba en su camino, sin tomar en cuenta que aquellas representaciones y sus prácticas correspondían a otras cosmovisiones de las cuales no tenían ningún conocimiento. En un intento por comprender estos procesos se menciona que:

“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, 53).

En esta parte no me ocupé de aquel procedimiento, de los contextos, de las capacidades de adaptación y tampoco de los procesos creativos, aunque estos tienen relación con la intencionalidad política que es la que destacé aquí. En todos los casos la idea de demonio o de anticristo ha tenido una connotación política relacionada con la hegemonía del poder colonial y la lucha por su continuidad. Todo aquello que amenazaba aquella hegemonía y

su poder inmediatamente recibía la denominación de anticristo o demonio y esto fue incluso mucho antes de 1492.

“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: 345. Citado en Bouysse-Cassagne 2004, 54.)

La dominación colonial no fue diferente, el *ego-conquiro* desplegó su perversidad en los Andes junto a los representantes de la Iglesia y el cristianismo, expresada desde la misma subjetividad que se había forjado al norte del Mediterráneo. En *Abya-Yala*/América, de la misma forma que se hizo en Europa, se recurría a las amenazas bélicas de los dioses que llegaban y que por su fuerza y poderío derrotarían a las divinidades locales.

Por otra parte también se menciona que “las figuras de los ancestros continuarán existiendo como figuras trascendentales, aunque bajo el efecto de la evangelización, serán en parte reducidas por la Iglesia a la imagen del demonio” (Ibíd., 57). Sin embargo, desde los pueblos de los Andes eso no significaba reducción, eso significaba una identificación con una determinada dimensión de su mundo de la vida, se trataba de la dimensión del mundo oscuro, el mundo del subsuelo. Como en el caso del *Supay* que de ser concebido originalmente como el espíritu del muerto (Taylor 1980), su representación se transformó en una versión andina del “demonio”, pero luego en la figura del *tolqa* siguió y sigue representando al espíritu del muerto, como veremos en el siguiente capítulo

3.1.2.2. *Insurgencia ritual*

Como ya mencioné en líneas anteriores la insurgencia, en general, tiene relación con procesos particulares de conciencia en determinada colectividad y en el caso del *Taky Onqoy* las características de aquella conciencia que lo produjeron estaban relacionadas con los sistemas simbólicos y se movían más en la dimensión mítica, por eso no es cualquier tipo de insurgencia y, en esta lógica de *distinción*, la denomino *insurgencia ritual*. Este punto, que menciono a manera de hipótesis, es tema de un trabajo de mayor profundidad y no corresponde a esta investigación. Aquí señalo una *distinción* con del trabajo de Ranahit Guja¹⁴⁴ quien plantea, para los procesos de insurgencia en el caso de la India, el surgimiento de una “conciencia teórica”. En el caso de los Andes y el *Taky Onqoy*, por las particularidades mencionadas se trataría más bien de la producción y reproducción de una *conciencia mítica*, la misma que trasciende a la ontología de la modernidad/colonialidad y que tendría que ser formulada trazando un itinerario *trans-ontológico*.

Por otra parte para los actores del *Taky Onqoy*, si bien éste tenía relación también con la idea de enfermedad, la connotación era *distinta*, se trataba de una idea de enfermedad que relacionaba a la noción de *vaciamiento*¹⁴⁵ con el malestar físico y espiritual, pero también estaba conectado con lo político, económico e ideológico. Éste fue un fenómeno generalizado en la población. Entonces la enfermedad como *vaciamiento*, que estaba afectando en toda su densidad y de manera integral a la forma de vida local produjo una reacción con la misma densidad del acontecimiento agresor y se

¹⁴⁴ Ghua menciona que: “Eran, en otras palabras, los comienzos mismos de una conciencia teórica. La insurgencia era, en efecto, el lugar de encuentro en que las dos tendencias mutuamente contradictorias de esta aún imperfecta, casi embrionaria, conciencia teórica —esto es, una tendencia conservadora constituida por el material heredado y absorbido sin crítica de la cultura dominante, y otra radical, orientada hacia la transformación práctica de las condiciones de existencia del rebelde— se encontraron par a realizar una prueba de fuerza decisiva” (Guha 2002, 106).

¹⁴⁵ En los Andes bolivianos, en las comunidades aymaras quechuas y urus y desde el tiempo colonial también en las ciudades entre la población citadina, se conoce una enfermedad común en los niños que tiene que ver con el *ajayu*,

desplegaron dinámicas *inter-comunitarias* que enfrentaron el surgimiento/imposición del Estado Misional, que en realidad se trataba de la posibilidad del surgimiento de una nueva época con características globales.

En este proceso se había clarificado, para los indígenas, que el español y lo español en su conjunto sólo habían traído destrucción y por esto la primera reacción, en aquel tiempo fueron el rechazo y negación total a lo que significaba el Conquistador y a lo que había traído. Se trataba de un rechazo que trascendía el universo sagrado y abarcaba absolutamente a todas aquellas novedades que habían llegado con los españoles.

De la Torre en su análisis toca una dimensión poco reflexionada en relación al tema, se trata de la manera en la que, a través de una racionalidad *distinta*, se marcaban las diferencias en relación a “indios” y españoles y también a sus dioses. Este proceso fue perfectamente captado por los cronistas y así lo expresa Molina: “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” (Molina 1989. Citado en: De la Torre 2004, 87), vemos cómo se dio cierto nivel de credibilidad en la “contraofensiva” indígena y también se expresan criterios de distinción entre las formas religiosas de españoles e “indios”. Entonces aquella enfermedad como *vaciamiento* produjo una reacción en los indios” que contenía una racionalidad *distinta* que proyectaba la posibilidad de un *horizonte* alternativo al impuesto por el proceso colonial.

Albornoz menciona 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” (Albornoz 1577: f. 5r. Citado en De la Torre 2004, 87). Por su parte Polo de Ondegardo afirma: “[...] y si no adoraban las dichas guacas y hazían las dichas

cerimonias y sacrificios que les predicaban se morirían, ya andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba, y otros tornarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y se despeñarían desatinados [...] (Polo de Ondegardo 1917 [1570]: f. 43v. Citado en De la Torre 2004, 87-88).

Aunque De la Torre destaca la idea de resurrección de las *wak'as* es importante aclarar que este hecho, sin duda, surge de la imaginación de Albornoz porque, dentro la lógica y la racionalidad en la que se cobijaba la cosmovisión local, era imposible que sus dioses se mueran, solamente habían sido derrotados y probablemente abandonados. Así lo rectifica otro cronista: “las guacas andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los indios no les sacrificaban ya, ni derramaban chicha” (Molina 1989: 130. Citado en De la Torre 2004, 88).

Entonces el *Taki Onqoy* tiene un sentido eminentemente político de insurgencia, pero sustentado desde una racionalidad *distinta* y desplegada en un contexto y desde prácticas predominantemente simbólico-rituales. En este caso la idea de enfermedad se refiere a la destrucción de la vida que afecta no sólo a las personas sino también a las divinidades y la naturaleza y con esto a la posibilidad de interrupción de las relaciones de reciprocidad y complementariedad entre estas entidades y era esta idea la que había movilizó a estas poblaciones.

Quienes, querían recuperar sus antiguas relaciones con sus divinidades y derrotar a aquellas que habían provocado todos aquellos desequilibrios. Entonces había que recuperar lo propio, había que mirar hacia sí mismo. Así se había desarrollado la primera insurgencia descolonizadora en Huamanga y ésta tuvo sus repercusiones en otras regiones, la *Serranía Sagrada de los Urus* fue una de ellas, de esto me ocupó en los siguientes capítulos.

3.1.2.3. *Mestización*

Por otra parte, como ya he mencionado, el debate sobre el *Taky Onqoy* ha vuelto a cobrar importancia y esto ha generado la posibilidad de otorgarle nuevos sentidos relacionados con los procesos actuales, se trata de sentidos contemporáneos, la mestización es uno de ellos. Por la ambigüedad que produce el uso de esta categoría, me parece importante discutirla, se dice: “Las fechas de la reacción por el muru onqoy nos hablan de su conexión ideológica con el movimiento mesiánico del taki onqoy y, al mismo tiempo, reflejan el carácter mestizo de ambas conductas” (Millones 2007, 18).

El hecho de adjudicar al *muru onqoy* y al *Taky Onqoy* un “carácter mestizo”, sin duda, produce la neutralización de la potencia política de este acontecimiento y lo reduce a un conjunto, supuestamente “híbrido” de acciones que, como siempre se ha intentado explicar cuando se usan este tipo de categorías, aquellas prácticas aparecerían como una mezcla entre elementos de diferentes culturas.

Al respecto, Bouysse-Cassagne, entendiendo que en estas dinámicas intervienen diferentes tipos de registros plantea que “se debe tomar en cuenta esta confrontación de registros cuando se intenta estudiar los procesos de sincretismo. Pues, en parte, es la variedad de los registros lo que dictará la multiplicidad de las estrategias y su complejidad, ya que un mismo tema puede ser adoptado o sincretizado en la pintura sin serlo obligatoriamente en la danza (o inversamente)” (Bouysse-Cassagne 2004, 55). Sin embargo, desde una comprensión de lo andino como “tradición” y del proceso de la modernidad/colonialidad como “novedad” inmediatamente se menciona que “el sincretismo es difícil de realizar puesto que se basa siempre en una refutación parcial de la tradición y en una adopción igualmente parcial de la novedad.” (Ibíd., 55-6).

Pienso que, en términos prácticos, la noción de mestizaje ayuda a disolver los conflictos políticos. En este caso ni siquiera se supone una diferencia, menos una

distinción, en términos de Dussel. Lo que se hace es situar en un nuevo nivel de expresión que encubre la dominación colonial, como novedad, a través de ciertas conductas, componentes o elementos y éstos se orientan desde *horizontes de sentido* antagónicos, donde uno de ellos ha sometido al otro hasta el grado de la invisibilización y vaciamiento total. Esta tremenda desigualdad impuesta por la dominación de la modernidad/colonialidad se la muestra encubierta como si la magnitud en las dimensiones políticas, en las normativas, en las prácticas posibles y legítimas, entre estos dos *horizontes*, fuesen iguales. No se menciona la historia del aparecer de esta mezcla y menos de lo que proyecta como *horizonte* de futuro.

En todos estos casos nunca se menciona que, aunque existen diferentes rasgos de diferentes culturas manifestadas en un hecho, existe también un patrón de poder dominante que los direcciona les da sentido y los legitima y por esto nunca son una mezcla neutra en la que se daría, supuestamente, un “equilibrio” entre los elementos y/o rasgos de las diferentes culturas que hacen parte de un mismo fenómeno.

Lo que se encubre con la idea de “mestizo” y otras categorías parecidas, junto con el pensamiento teórico ideológico que las produce, son las contradicciones y la dinámica que se dan en los procesos en los que la presencia de estos elementos disputa otras presencias encubiertas o negadas, casi siempre, de conflictos entre fuerzas políticas que hacen a la hegemonía de algunos patrones de poder, entre los que siempre el hegemónico es el dominador. Por esto me parece fundamental diferenciar las visiones de realidad involucradas, los diferentes *horizontes históricos* que éstas permiten delinear y los proyectos que éstos hacen posible. Porque sin la referencia de todo esto, este tipo de prácticas, junto con otras, se quedan en el plano de lo folklórico o de lo cultural, como contemplación, escindidos de la dinámica de lo político, fundamental para la producción y reproducción de la *vida*.

Lo que se está realizando, con el uso de la idea de “mestizo”, es una aproximación en la que se diferencia algunos elementos en conflicto que se los sitúa como partes componentes de un mismo fenómeno y no se transita hacia una comprensión del sentido en la presencia de estos elementos. Es decir, más allá de la presencia de elementos aparentemente de diferentes “culturas”, no se toma en cuenta ni el *ángulo*¹⁴⁶, ni el *horizonte*, ni el *proceso civilizatorio*, ni el patrón de poder dominante desde el cual se realizan estas combinaciones y estas apropiaciones. A esta manera de encubrir procesos *distintos* como una síntesis en la que aparentemente no existe ningún conflicto estoy denominando *mestización*.

3.1.2.4. Descolonización

A diferencia de la *mestización* y tomando en cuenta el sentido de *insurgencia ritual* del *Taky Onqoy*, desarrollado en líneas anteriores; ubicado en la *Serranía Sagrada de los Urus* en el siglo XXI encuentro en este acontecimiento la producción de una subjetividad alternativa a la del *ser colonial*. Esta subjetividad, la del *Estar descolonizador*, es la que ha proyectado un sentido descolonizador que ha trascendido al siglo XVI y se ha reproducido en diferentes momentos de la historia de los Andes.

Veamos de manera breve algunos datos sobre aquel acontecimiento. Éstos ayudan a formular un sentido que nos parece fundamental para este trabajo. En relación a los datos del *Muru Onqoy* se menciona que:

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, 18).

¹⁴⁶ Utilizo *ángulo*, en el mismo sentido que lo hace Zemelman (2001), como sinónimo de *sujeto*.

En aquel tiempo se había hecho evidente la insurgencia ritual y ésta condensaba una nueva subjetividad, el *estar descolonizador* se estaba manifestando públicamente. Relata De la Torre, citando a Albornoz que en el Corregimiento de Parinacocha, en el año 1565 aparecieron unos extraños nativos que traían un singular mensaje religioso que decía:

“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 Titicaca–, 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, 85).

Aquel mensaje contenía de manera explícita el rechazo radical a la religión traída por los conquistadores y con esto a la política impuesta en los primeros años del proceso colonial. Al enunciar el rechazo a las imágenes y símbolos católicos y al Dios del *ego conquiro* se estaba haciendo visible por primera vez un *horizonte de sentido* descolonizador y se hacía evidente una subjetividad que se negaba a ser dominada. Y que había sido capaz de producir un sentido insurgente, entre aquellos habitantes de Huamanga y sus alrededores, que no sólo había producido un discurso, aquella población estaba reproduciendo una actitud y unas prácticas que desafiaban al proceso de dominación colonial.

Entonces así como se fue articulando y produciendo aquella subjetividad dominadora, la del *ser colonial*, al mismo tiempo se produjo un nuevo ser sobrenatural entre los indígenas, el *kharisiri*, al que me refiero más adelante. Paralelamente se estaba provocando la insurgencia del *estar descolonizador* como posibilidad descolonizadora y desestabilizadora de aquel vaciamiento y así se estaba intentando recomponer aquella totalidad de la vida y su integralidad. Sin embargo, el proceso colonial se irá acomodando en función de las reacciones del *estar descolonizador*, en función de las diferentes coyunturas y seguirá imponiéndose en cada circunstancia hasta nuestros días.

3.1.3. Consecuencias del *Taky Onqoy*

Seguramente son varias las consecuencias del *Taky Onqoy*, las investigaciones actuales todavía no se están ocupando de estos procesos. Para el caso de este trabajo haré referencia a tres de ellas, porque son estas las que están directamente relacionadas con el tema central de la investigación. La primera es la *folklorización* que aparece como un continuum de la noción de idolatrías; la segunda es la *internalización de la insurgencia* en las prácticas rituales y la tercera, como consecuencia de la segunda, es la *insurgencia festiva* que irrumpe a fines del siglo XX y principios del XXI en la ciudad de Oruro. En lo que sigue explico brevemente estas consecuencias.

La primera se refiere a una consecuencia producida a partir de los procesos de dominación colonial, ésta la denomino *folklorización* y sirve en el siglo XIX y XX para atenuar y encubrir la *demonización*, como sentido atribuido por los conquistadores a las prácticas rituales y los procesos festivos en el siglo XVI y para difundir la *mestización*, formulada desde el campo académico durante el siglo XX.

El sentido de la demonización producido a partir del *Taky Onqoy* ha desembocado en la política de Extirpación de Idolatrías, impuesta en el período colonial. Con ésta se ha internalizado, en las representaciones sobre el cosmos, en la población de

aquella época la noción de Idolatría, que sirvió para referirse a cualquier práctica o proceso ritual desarrollado por las poblaciones no cristianas de aquellos siglos en los Andes.

En el momento en el que el *Estado misional* y su proyecto de dominación fueron modificando su estructura de poder y se produjo el tránsito de una estructura colonial explícita hacia otra en la que las formas coloniales de dominación fueron encubiertas bajo la idea de República, la noción de Idolatría fue reemplazada por la de folklore. Éste proceso fue parte, como muchos otros, del intento de las élites latinoamericanas de reproducir, en nuestros países, ciertas ideas, ciertos códigos, ciertas prácticas y ciertas políticas implementadas en la “Metrópoli”, como parte de la reproducción de la mentalidad colonial. Sin embargo ni los contextos ni las coyunturas eran los mismos y aquellas reproducciones poco razonadas y encubridoras no pudieron cumplir las mismas funciones que en los países europeos.

Aquí un último apunte en relación a los usos y los procesos relacionados a la idea de *folklore*, que fueron los que se utilizaron forzosamente para referirse a aquellas prácticas y procesos celebratorios, que contenían la potencia internalizada por el *Taky Onqoy*. Si bien en Europa, sobre todo en España y de algún modo en Inglaterra, sirvieron para instrumentalizar ciertas “costumbres del pueblo” para construir la idea de nación, en Latinoamérica¹⁴⁷ y también en Bolivia sirvieron más bien para neutralizar su potencia y desde las nociones de mestizaje y sincretismo fueron asimiladas con un estatus inferiorizado a la idea de Nación. De esta forma fueron anuladas sus posibilidades insurgentes.

Una segunda consecuencia, presente en las poblaciones rurales, es la *internalización de la insurgencia* y de su estructura profunda en las prácticas rituales.

¹⁴⁷ Este tema es desarrollado en detalle en Ortiz (1989; 2001).

Éstas sirvieron como contenedores para guardar en la memoria colectiva ciertos patrones de comportamiento y algunos contenidos insurgentes que, según la circunstancia política podrían ser activados por algún dispositivo y adecuándose al contexto podrían reproducir aquellos patrones y sus contenidos como posibilidad reproductora de vida, alternativa a la del *Estado misional*.

El *Taky Onqoy* fue un acontecimiento que emergió en un escenario de confrontación política, pero que surgió desde una lógica y una racionalidad localizadas en una forma particular de ver y pensar el mundo de la vida. Por esto la dimensión espiritual es fundamental para su comprensión, sin embargo esta dimensión no está apartada de las otras dimensiones que hacen a la vida. Si bien fueron muchos factores los que llevaron a la población indígena en el siglo XVI a situarse en una posición insurgente, ésta se hizo evidente a través del ritual que utilizaba la danza y el canto para su puesta en escena.

Lo que quiero decir es que el *Taky Onqoy* fue expresado, esto quiere decir, fue llevado a la confrontación contra el conquistador, a través del ritual que, como posibilidad de relacionamiento con lo sobrenatural, recurría al canto y la danza; aunque éstos tenían características muy particulares, porque para el caso de la danza, se trataba de movimientos espontáneos que no respondían a ciertas convenciones previas, lo mismo que con el canto, eran ciertos sonidos emitidos en el momento de los movimientos. Sin embargo en ambos casos obedecían a cierto ritmo y componían cierta armonía que estaba relacionada con el proceso ritual. Además, para que todo esto pueda ser expresado en largas jornadas, se necesitaban dos componentes fundamentales: chicha y coca. Como refiere Álvarez para el caso del *Talausú* (versión aymara de aquel acontecimiento) en sus informes puestos en evidencia por Roy (2010).

Álvarez brindó una descripción detallada de la ceremonia. Evocó un canto cuyo sonido era “u, u, u, u” y un baile extático que algunos indios hacían durante tres o cuatro días y sus respectivas noches. La coca y la bebida eran el único sustento. Tenían por más honrado al que más resistía en el baile, al que más había bebido y al que más se acercaba a la muerte cuando caía. (Roy 2010, 20).

Todo esto no apareció de la nada, aquel acontecimiento tomaba las características y los patrones acumulados en las prácticas rituales previas, en el mundo de la vida de los pueblos andinos mucho antes de 1492; aunque en esta ocasión el sentido era la insurgencia. Además aquellas prácticas, que dieron cuerpo al *Taky Onqoy*, como reproducción de lo festivo-ritual, fueron y son parte de un “lenguaje” de lo festivo¹⁴⁸ construido a través de siglos. Este “lenguaje” guarda bastante complejidad y sirve para posibilitar la producción y reproducción de la vida y actualmente, en función de las adaptaciones espacio-temporales, sigue vigente en distintos lugares cercanos a la *Serranía Sagrada de los Urus* y es expresado a través de diferentes dimensiones de lo festivo-ritual: la danza la música, la comida, la bebida, junto con la palabra, son elementos que sirven para que la *dinámica festiva* se despliegue en toda su complejidad, en una comunidad determinada.

Y así como la lengua, sea el quechua, el aymara u otra, aprendida en la infancia conserva una potencia que, por su fuerza asociativa puede permitir recuperar tiempos

¹⁴⁸ Pongo comillas en lenguaje, porque, por ahora, no encuentro otra denominación más cercana y quiero aclarar que si bien lo festivo está compuesto por varios lenguajes, en la dinámica de lo festivo se articulan como si fuera un solo lenguaje complejo que comunica desde cada una de estas dimensiones la dinámica de lo festivo, cada uno de ellos expresa desde su propia lógica determinados momentos del acontecer festivo en general. Por ejemplo, no se puede expresar con danza la llamada de una *diana*, cuando el pasante recibe un *ayni* (intercambio recíproco) y, aunque la música acompaña no se puede expresar el éxtasis festivo si no es a través de la danza cuando los pies tienen que golpetear a la tierra, a la *Pachamama* para ayudarle a parir sus nuevas wawas, la nueva producción de alimentos. Así, determinados códigos ya sea con el uso de la comida, de la bebida, con los rezos son articulados y componen el lenguaje de lo festivo compartido por sus participantes.

aparentemente olvidados¹⁴⁹; el “*lenguaje de lo festivo*” tiene la posibilidad de “archivar” en las prácticas rituales, junto con algunos patrones, ciertas referencias que pueden ser conectadas a través de la recuperación de la *memoria larga*, reproducida oralmente en las comunidades. A este proceso complejo lo estoy denominando *internalización de la insurgencia*, que sirve para “almacenar”, a través del tiempo, la potencia insurgente que se activa con la negación de la dominación de la Totalidad.

A partir de esta negación, en tensión con la puesta en valor del ritual, surge la necesidad de un proyecto *distinto* al del dominador y es entonces que, desde la reproducción de aquellas prácticas rituales ancestrales, con la recuperación de la *memoria larga* se recompone una secuencia de coyunturas en las que la insurgencia, como necesidad política en diferentes tiempos (Jesús de Machaca y Chayanta en el siglo XX, Zarate Willca en el siglo XIX, Tupac Katari en el siglo XVIII y el *Taky Onqoy* en el siglo XVI), se conecta a través de la danza, de la música, de la coca, del alcohol y del éxtasis festivo, horada la Totalidad de la modernidad/colonialidad y produce la posibilidad de un *horizonte de sentido otro*.

Para el caso de la presencia festivo-ritual del *Anata* en el año 1992 en la *Serranía Sagrada de los Urus*, la potencia de la insurgencia se hizo presente a partir de la claridad de asumirse como *distintos* en relación al “Carnaval”. Entonces sintiéndose la *Exterioridad* y cuestionando a la Totalidad recién se pudo proyectar un *horizonte de sentido distinto* al de la modernidad/colonialidad y así fue que se recuperaron aquellos patrones y sus prácticas con la posibilidad de proyectarlos como futuro.

Así surge una tercera consecuencia, que está directamente relacionada con la anterior, ésta es la *insurgencia festiva* y a ésta me refiero en el “capítulo V”. Sin embargo

¹⁴⁹ Ángel Rama, en base a la obra “Ríos Profundos” de José María Arguedas reflexiona sobre el poder de las palabras en la infancia. “Las palabras de la lengua de la infancia conservan una arrolladora fuerza asociativa que es capaz de dar saltos mortales entre los más alejados puntos de la realidad, concitando imprevistas asociaciones de imágenes y recuperando tiempos que parecían, más que olvidados, abolidos”. (Rama 1983).

aquí la explico brevemente. Ésta es el resultado de un proceso de acumulación histórico-política y se hace presente como *irrupción festiva* a partir del aparecer de la *Exterioridad*. Así como la Totalidad fue reduciendo al Otro a ser “lo otro di-ferente dentro de la Totalidad de lo Mismo”, en la misma lógica se ha reducido lo festivo-ritual a ser “Carnaval”, a ser folklore. Entonces, mientras aquellas prácticas festivo-rituales se sigan reproduciendo como parte de aquella Totalidad, seguirán siendo “Carnaval”, seguirán siendo folklore y serán consideradas prácticas mestizas, sincréticas, híbridas incluidas en la modernidad/colonialidad como la diferencia sometida, dominada y nombrada desde la *colonialidad del saber*.

Es en esta tensión que se produce la *insurgencia festiva* desde la *Exterioridad* y lo que se quiebra es la pervivencia de un sentido común impuesto como idea de verdad y así, el *horizonte de realidad* impuesto por la modernidad/colonialidad es cuestionado por un *horizonte de sentido otro* que recupera la potencia de aquellos patrones contenidos en el ritual y produce la insurgencia a través de lo festivo. Menciono ésta de manera específica, porque fue la que se dio como *Anata* a fines del siglo XX y principios del XXI a los pies de la *Serranía Sagrada de los Urus*. Luego de varios siglos, aquella sorpresa por lo inesperado, se hizo presente nuevamente como con el *Taky Onqoy* en el siglo XVI.

En aquel tiempo las repercusiones de Huamanga habían llegado hasta esta serranía y los *sora*, como se muestra en el mapa¹⁵⁰ de la jurisdicción de las encomiendas de Huamanga durante la visita de Albornoz, en el siglo XVI del antiguo territorio del Perú, fueron parte del proceso del *Taki Onqoy*. Actualmente uno de los distritos del departamento de Sucre en el Perú lleva este nombre. Como se sabe, los *sora* fueron un señorío de gran importancia, asentado en la región actual del Departamento de Oruro¹⁵¹,

¹⁵⁰ Ver Anexo 3, Mapa 2.

¹⁵¹ La investigación de Beyersdorff plantea que por los años 1493 y 1525, “Los sora de Paria, desde su asentamiento en las riberas del río *Jacha Umu*, gobernaron el territorio entre los cerros de *Sillota*, el valle del actual Sora Sora, el río Desaguadero, hasta el delta de El Choro, división natural entre los sora y uru,

se cree que estos asentamientos dispersos, entre el Perú y Bolivia, hayan sido resultado de una doble migración en tiempo previo a las incas y por esta razón el movimiento del *Taki Onqoy* tuvo un rebrote en el actual territorio de la ciudad de Oruro. Esto sugiere una posibilidad de contacto en el proceso de despliegue del *Taki Onqoy*, que ya lo ha mencionado Millones (2007), entre esta región del Perú y la región de la actual ciudad de Oruro y ha sido remarcado por Roy (2010).

3.1.4. El ser colonial como agente de vaciamiento

El *Taki Onqoy* es un acontecimiento único por varias razones, algunas de ellas ya las he expuesto. En este subtítulo mostraré un hecho específico que tiene que ver con la producción de un nuevo ser sobre natural en las representaciones de los indígenas. Se trata del *kharisiri*, el “saca grasa”, y los contenidos que hacen a esta entidad se vinculan desde el inicio de la conquista y salen a la luz con el *Taki Onqoy*. Éste es el único ser sobrenatural que no se hace parte de las relaciones de reciprocidad del mundo de la vida de los indígenas y lo único que hace es vaciar la energía de éstos.

Esta construcción simbólica surge como consecuencia del proceso colonial y es parte del rechazo hacia los españoles, afirmando que éste era el *kharisiri*, o *pishtaco* (en el Perú).

Molina relaciona estas actitudes con la divulgada creencia, que el cronista fecha en 1571, según la cual los indígenas se retraían del trato de los europeos pensando que los matarían para robarles el ‘unto’ o grasa del cuerpo. Esto probablemente sea el origen remoto de las modernas versiones del *lik’eri* o *kharisiri* entre los aymaras y de los *pishtacos* entre los quechuas hablantes (Millones 2007, 22).

además de los enclaves Cusillaya y Hurineo en la Cordillera Oriental” (Beyersdorff 1997, 22). Ver Anexo 3, Mapa 1.

Se trataba de un ser que, por lo que dicen las crónicas, surge en este contexto y si bien correspondía al mundo sobrenatural de los “indios”, a diferencia de los demás¹⁵², éste no practicaba relaciones de reciprocidad. Al contrario se ocupaba de vaciar la energía de las personas contenida en la grasa y la sangre, sin dejar, ni devolver nada por ello. Este nuevo ser sobrenatural es asociado con el sujeto español. Al respecto Molina menciona:

[...] que despaña avían enviado a este reyno por unto de los indios para sanar cierta enfermedad [...] a cuya causa en aquellos tiempos andavan los indios muy recatados y se estrañavan de los Españoles en tanto grado, que la leña, yerba o otras cosas no lo querían lleuar a casa de Español. (Molina 1989: 129 Citado en De la Torre 2004, 89).

De la Torre plantea que el mito del pishtaco o kharisiri refleja gráficamente la forma en la que los andinos iniciaron la escisión de su realidad, entre un mundo en el que la reciprocidad era parte de la vida y otro en el que ésta no existía. “De esta manera, el *pishtaco* fue un elemento diferenciador que permitió la ‘ruptura con la otredad del mundo’ [...] Las primeras noticias sobre la creencia en el *pishtaco* están históricamente vinculadas al *Taki Onqoy*. Aunque los predicadores no fuesen sus creadores, si colaboraron en su difusión” (De la Torre 2004, 89).

Este ser sobrenatural con características particulares, que tiene ciertas prácticas parecidas a las del vampiro europeo, se mantendrá vivo en los siglos posteriores al *Taki Onqoy* llegando a ser parte de las representaciones de la población andina incluso en el siglo XXI.

¹⁵² Algunos de los seres sobrenaturales como los saxras, el Supay, los anchancus, incluso la misma Pachamama, cada uno con sus propias características son parte de los procesos de reciprocidad en las relaciones con los humanos; en algunos casos, a pesar de bromas y acciones maliciosas, la lógica siempre es la de dar y recibir.

Sin embargo, el *pishtaco* sobrevivirá a la desaparición del Taki Onqoy, en el universo mental de los nativos, los vampiros andinos, que habían utilizado el unto extraído de sus víctimas para fundir las numerosas campanas de Ayacucho, usarían la grasa, durante el s. XIX, para hacer funcionar la maquinaria de la Revolución Industrial europea. Actualmente, en las últimas versiones recogidas, los *pishtacos* se han convertido en *médicos gringos saca ojos* que, en la Lima metropolitana, se cobran la deuda externa, robando órganos para transplantes (De la Torre 2004, 90).

Se trata de un momento en el que los indígenas habían internalizado dos ideas en sus representaciones de la realidad; por un lado, como parte de la subjetividad dominador-dominado, ellos habían sido situados como dominados y estaban sometidos al poder de los españoles quienes en muchos casos se sentían con el poder de ejercer cualquier vejamen sobre ellos. Por otra parte como consecuencia de este proceso, han construido la imagen de destrucción, pero en el sentido de vaciamiento. Actualmente la grasa del cuerpo en el altiplano boliviano es considerada saludable, una persona que no tiene exceso moderado de grasa es vista como “enferma” y que “no come bien” y la grasa también es un elemento simbólico ritual que tiene que ver con la reproducción de la vida. A la Pachamama en las ofrendas siempre se entrega un trozo de grasa.

La idea de ser reticente al trato con los españoles, por temor a que éstos puedan extraer la grasa del cuerpo, es la caracterización más clara de lo que fue el proceso colonial para las representaciones de los indígenas. Si tomamos en cuenta que el proceso colonial se desarrolló con el robo de oro y plata, luego tomaron la lengua y la fueron reemplazando, después vaciaron los lugares sagrados, además, también vaciaban las chacras, con la mita vaciaron la población masculina de las comunidades y finalmente con sus enfermedades vaciaron de vida los cuerpos de los y las indígenas. La sensación

de vaciamiento de la vida era la más fuerte y es posible que esta construcción mítica del “español saca grasa”, por su relación con la vida en general sea consecuencia de aquello.

La construcción de esta figura mítica deja ver el rechazo total al español y a lo español, en ésta se menciona la presencia del *kharisiri* como vaciamiento y tiene que ver con la manera en la que desde su propia racionalidad se están pensando las tres dimensiones que hacen posible a la *vida* en los Andes: el creer y la presencia saludable de seres sobrenaturales, el sentir junto a las posibilidades pacíficas de sentir los afectos hacia las plantas, los animales, los cerros y las personas y el pensar como certidumbre de la propia forma de vida. Todo aquello estaba afectado, enfermo, vaciado, sin sentido y esto impedía la producción y la reproducción de la vida. Actualmente, en las comunidades del altiplano central boliviano el cura (sacerdote) o el extranjero son considerados *kharisiri*, seguramente como recuerdo de aquella antigua práctica de vaciamiento que ejercían los “cristianos” hacia los *abuelos* de los actuales habitantes de los Andes centrales.

3.2. Dominación, movilidad e incertidumbre

A partir de la desarticulación del *Taki Onqoy*, con la imposición de medidas severas en el proceso de Extirpación de Idolatrías, se produce un momento en el que las ciudades empiezan a cobrar mayor importancia y el proceso de movilidad, aunque todavía lento, fija a los centros urbanos como lugares de llegada futuros, para los habitantes de los Andes. Si bien esta no es la norma, mucha gente que habitaba en el mundo rural, poco a poco, asumirá este itinerario por diferentes razones.

Paralelamente la diferencia física del ser “indio”, opuesta a la del ser español, con la instalación de la lógica de las diferencias y su *estructura lineal y ascendente* transita a la contradicción interna, mental, de querer ser “blanco” y luchar por dejar de ser “indio”. Esta estructura fue instalada en las mentes de la población, junto con una serie de

dispositivos que sirvieron para el blanqueamiento¹⁵³, en este caso no es un blanqueamiento de piel, se trata de la legitimación social de un tipo de prácticas que servirán como referencia de aquel blanqueamiento..

En el tiempo posterior al *Taki Onqoy* y luego de la derrota simbólica, con el proceso de Extirpación de Idolatrías, el esquema lineal y ascendente instalado en las estructuras mentales provocó un itinerario “lógico” de movilidad social en base a las jerarquías y a la clasificación social impuesta. Se había consolidado una estructura mental, colonial, en la que estaba instalada la contradicción de querer ser español, sin serlo y no querer ser “indio” siéndolo. Si bien esta estructura no determinaba el comportamiento de la totalidad de la población de nuestros países y nuestras ciudades, se transformó en dominante y se instaló con mayor fuerza en la ciudades, que poco a poco en los siguientes siglos, pero sobre todo en la segunda mitad del siglo XX provocarán el masivo traslado de población de las áreas rurales a los centros urbanos.

La movilidad es un proceso que surge a partir de la imposición de una clasificación social, como idea de realidad, a partir de la cual se había establecido la dominación colonial. Ésta entro en crisis como consecuencia del despliegue del mismo proceso colonial con el *Taki Onqoy*. Aquí me interesa mostrar algo de este proceso de movilidad porque la configuración del contexto del “Carnaval” de principios del siglo XX en la ciudad de Oruro, es resultado de un proceso parecido. En éste la clasificación social es notoria y la importancia de la danza, la música, la fiesta y el ritual, en relación a los espacios sociales, es un evidente marcador de diferencias.

La instauración del régimen colonial impuso una serie de transformaciones, algunas las he mencionado anteriormente. Éstas introdujeron nuevos códigos y nuevas

¹⁵³ Santiago Castro Gómez, para el caso de la Nueva Granada, plantea la siguiente tesis: “que el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo coincide exactamente con el del discurso de la limpieza de sangre, es decir, que en ese lugar geocultural específico coincidían el imaginario *moderno* del punto cero con el imaginario *colonial* de la blancura”. (Castro-Gómez 2005, 68). Para el caso de la Audiencia de Charcas y el Virreynato de Lima, esto no variaba en lo absoluto.

representaciones que se fueron haciendo parte de la realidad colonial y respondían a nuevas clasificaciones, nuevas concepciones y nuevos criterios de organización, en lo espacial, lo social, lo económico, lo político y lo religioso, principalmente. Pero no solamente se dieron códigos, representaciones y criterios nuevos, sino que además éstos correspondían a pautas civilizatorias distintas que instalaron la lógica lineal y ascendente que actualmente continúa vigente.

Mientras los originarios de estas tierras, en ciertos momentos, pensaban y veían a aquellos extraños barbados como a los dioses anunciados; éstos asumían a los indígenas como animales, subhumanos, o simplemente como seres humanos inferiores. Estas diferencias de fondo, fueron parte de los radicales cambios en la vida de las poblaciones a lo largo y ancho de lo que había sido el *Tawantinsuyu*. Así, los “indios” de ser considerados *runa* o *jaqi* que significaba *gente* y estar al servicio del *Inka*, fueron reducidos a ser parte de la fauna junto al paisaje andino y así, los españoles fueron adjudicándose las tierras para las haciendas, tomando la vida y el trabajo de los indígenas como los árboles, arbustos o animales existentes en estos territorios.

Junto con esto la intención dominadora buscaría nuevas estrategias de control en las grandes cantidades de población, para esto cooptaría a las propias élites locales otorgándoles ciertos beneficios. De esta forma los españoles lograrían consolidar el control y la imposición del poder para su beneficio. Mientras que en las ciudades las jerarquías en base a una clasificación social bastante internalizada en las mentes de la población serviría para consolidar su poder a pesar de varios intentos de sublevación indígena. Estos dos temas, el primero la transformación de la subjetividad y el segundo los intentos de sublevación indígena, desarrollo en los siguientes subtítulos.

3.2.1. Manipulación y dominación de la subjetividad local

Las representaciones y los códigos inicialmente impuestos se movían a partir de una diferencia inicial que estaba *dada* entre “indios” y españoles. Transcurrió algún tiempo y desde la lógica lineal y ascendente impuesta, por una parte se reconocieron a familias que descendían de linajes de la nobleza Inka y se les dotó de diferente estatus en relación a los comunarios y colonos. Por otra parte, se produjeron dos nuevos niveles de estratificación. Como consecuencia de las acciones de los españoles nacieron hijos e hijas de éstos, los “criollos, y nacieron hijos e hijas de uniones entre españoles e indígenas, los “mestizos”. Entonces para la primera mitad del siglo dieciséis ya se podía hablar de varias posibilidades de acceso a los recursos en función de la jerarquización de estas diferenciaciones de origen.

Las consecuencias de esta imposición tardaron algo más de dos siglos en manifestarse:

Esto [la igualdad] habría minado por dentro la visión que los colonizadores tenían de su mundo y de sí mismos. Y habría significado el fin de las estructuras materiales de explotación -tales como el trabajo en la mit'a y el tributo- sobre los cuales reposaba el colonialismo como orden social. En los hechos, los supuestos racistas y paternalistas detrás del plan repetidamente invocado de la homogeneización, funcionaron como un refuerzo para el sentido de diferencias jerárquicas entre españoles e indios. Con su énfasis en la igualdad legal, el discurso sólo adquirirá concreción (reteniendo sus contradicciones en la práctica social) durante el siglo diecinueve, bajo la forma de proyectos liberales de ciudadanía republicana (Thomson 2006, 306).

Repasemos un poco algunas características de aquella imposición que producía en los hechos aquella estructura lineal y ascendente en la que en el extremo inferior se

situaban los “indios” y en el otro superior los españoles, mientras que en los espacios intermedios estaban mestizos y criollos. En aquel proceso se habían dado ciertas normativas impuestas por el poder colonial, éstas eran parte de un “Régimen Legal de Propiedad Comunal” y de un “Sistema de Hacienda”.

El primero fue instaurado en el siglo dieciséis y tuvo vigencia hasta inicios del siglo diecinueve. Éste reconocía el derecho de los indígenas al usufructo de las grandes extensiones de tierra y territorio en las que habitaban. Reconocía también a las comunidades indígenas y a los comunarios, su forma de organización y el sistema de usufructo comunal, siempre y cuando puedan cumplir las normas introducidas por el Virrey Toledo, que incluían el pago de un tributo y el cumplimiento de las mitas en el Cerro de Potosí.

En relación al Sistema de Hacienda, que convivía con el Régimen Legal de Propiedad Comunal, concedía a los españoles extensiones de tierra que incluía además a la población que se asentaba en éstas. A diferencia del anterior, éste se trataba de un régimen de propiedad personal que funcionaba sobre particulares normas impuestas en la relación con los colonos¹⁵⁴.

Este régimen y este sistema, que diferenciaba a los indígenas entre colonos y comunarios¹⁵⁵, se fueron desarrollando junto con la creación y consolidación de centros

¹⁵⁴ Irene Hernaiz y Diego Pacheco (2000), plantean que se denominaba colonos a los indígenas que eran parte de las haciendas otorgadas a los españoles en el mencionado Régimen. Cada colono prestaba servicios a los propietarios de la hacienda, durante cuatro días a la semana, sin que el hacendado le de ninguna remuneración. En compensación el colono podía cultivar doscientos metros cuadrados en la hacienda para su consumo. Además el hacendado, su familia, o autoridades militares, civiles y de la iglesia podían contar con el colono y con su familia, para cualquier menester, sin que ello implique ninguna remuneración. Mientras que el colono, además de todo este servicio, debería pagar un tributo, a manera de impuesto a la corona española primero y al Estado posteriormente.

¹⁵⁵ Ramiro Condarco aclara que “la diferencia entre colono y comunario, con bastante detalle. Citamos para el caso del primero una publicación de El Comercio, un periódico de la ciudad de La Paz del año 1895, en la que se ofrece la venta de un bien inmueble que como parte de sus activos incluye un número de indígenas con sus familias: la “productiva finca de Chucura, esta en la parroquia de San Sebastián, cuyos límites comienzan a las cinco leguas de esta ciudad, siendo su extensión de 11 leguas. Tiene a su servicio 40 peones bien arraigados y diez menores que hacen el servicio del pongueaje en esta ciudad; los primeros traen 10 cargas de leña rajada, por obligación anual, contando cada uno con 40 llamas para el servicio de la hacienda (...) Produce: las primeras papas en los meses de diciembre y enero llamada milles, siendo obligación de los peones expendirlas en la plaza de Coroico sin más gasto que una pequeña ración que se le da...” (Condarco 2011, 24).

urbanos. Algunos de éstos eran nuevos asentamientos y otros estaban ubicados sobre los ya existentes antes de la conquista. En ambos casos se estaba procediendo a la apropiación de las “nuevas” tierras junto con sus recursos naturales, por parte del régimen imperial español. Esta delimitación del espacio, como parte de la apropiación colonial, fue al mismo tiempo la materialización de aquella estructura Imperial que se impuso luego de que la España gobernada por la Corona de castilla decidiera acogerse al derecho de *res nullis*. Esto significa acogerse a esta figura jurídica para apropiarse de un territorio que supuestamente no era de nadie.

Estamos frente a un proceso de apropiación indebida de lo ajeno, que comúnmente se denomina *robo*. Se trata de una acción perversa y cínica que al comprobar que aquellas tierras estaban habitadas por diferentes pueblos, se los enfrentaba y al derrotarlos de manera sangrienta, se declaraba tierra de “nadie” y así se la asumía como parte del Imperio español. Este modo de apropiación, como usurpación y robo, se sustentó sobre una base jurídica también impuesta de manera autoritaria y que en ese momento era muy conveniente para el *ser colonial* y la dominación colonial.

A partir de ese momento se instaura un régimen administrativo inspirado en el régimen feudal y en sus instituciones medioevales. Desde el primer momento de la conquista, como se vio en líneas anteriores, cuando se expresaba el discurso en el que los indígenas deberían cristianizarse y someterse al poder de la Corona, se estaba expresando la idea del “vasallaje” y luego, en el momento posterior a la derrota de Atahualpa en Cajamarca, se materializó esta idea y se inició con la imposición del “vasallaje”, que declaraba al indio “súbdito” de la Corona.

Los españoles se apropiaban de la tierra de “nadie” y lo curioso era que se apropiaban junto con sus habitantes, que eran los originales dueños de aquellas tierras, para someterlos al régimen de esclavitud. Con esto los indígenas se convertían en

súbditos del Rey y deberían pagar el impuesto para las arcas de aquel poder, pero eran inferiores a los españoles, a los criollos y a los mestizos. Todas estas jerarquías y obligaciones, como el régimen de la *Mit'a* en el cerro de Potosí que se trataba de un trabajo esclavizante al extremo, eran obligaciones insalvables para los “indios”. Día tras día, año tras año, estas prácticas habían servido para constituir la idea de realidad en la vida de los Andes, en la que se fue consolidando aquella estructura lineal y ascendente, durante los siglos dieciséis, diecisiete e incluso el dieciocho.

En el año 1511 se crea el “Consejo de Indias” como parte del Consejo de Castilla y en 1524 se constituye como una institución independiente¹⁵⁶. Ésta fue la que se encargó del proceso de gestión que relaciona a España y a los nuevos territorios asumidos como colonias. Esta administración se fue modificando con la creación de los Virreinos, Nueva España en 1535 (México) y Nueva Castilla en 1542 (Perú). Con esto se constituye un nuevo eje de poder administrado por España que, junto con la creación de las Audiencias, definía una estructura de poder que serviría para la explotación y el saqueo por un lado y por otro, para el ejercicio de la dominación sustentada en una base jurídica colonial que era controlada desde las Audiencias.

El Virreinato del Perú, luego del despliegue del *Estado misional*, se consolidó como una entidad político-administrativa y ocupó los actuales territorios del Perú, Bolivia, y parte de Argentina y Chile. Al mismo tiempo al sur de los Andes, en el actual territorio de Bolivia, sería establecida la Audiencia de Charcas creada en 1559¹⁵⁷. La

¹⁵⁶ José Luis Soberanes Fernández expresa: “En 1367 se creó el Real Consejo de Castilla para auxiliar al soberano en el gobierno de la monarquía castellano-leonesa. A partir del descubrimiento de América y su incorporación a la corona de Castilla, dicho Real Consejo empezó a conocer de los asuntos del nuevo continente; con el transcurso del tiempo se fue haciendo una especialización de los negocios indios en el seno del mismo hasta que por 1511 se habla de la Junta de Indias, o más propiamente dicho de “los del Consejo que entienden en las cosas de las Indias”. Finalmente, en 1524, se erige independientemente del anterior, y con la misma categoría, el Real y supremo Consejo de Indias, el cual empezó a funcionar el 1ro de agosto de 1524...” (Soberanes Fernández 1992, 26).

¹⁵⁷ “Se crea la Audiencia de Charcas en 1559, aunque uno de los primeros documentos existentes acerca de la necesidad de dicha Audiencia es un “Acuerdo del Consejo de Indias sobre la conveniencia de poner Audiencia en la Villa de la Plata, de 20 de Abril de 1551” (A.G.I., Estado 140, Caja 7, Leg. 31). (Citado en: Gonzáles Pujana y Bravo Guerreira s. f.).

actual ciudad de Oruro, creada en 1606 como Real Villa de San Felipe de Austria, formaba parte de esta audiencia.

Así se estableció una estructura de relaciones en la que el poder español encarnado en la figura del Virrey se impuso a través de las autoridades locales que funcionaban de manera ambivalente y eran parte de un orden social dual. Pero para este tiempo ya se habían establecido las relaciones de dominación, a partir de las cuales se había sometido la subjetividad de los “indios”.

Esta estructura que tenía sus mayores sedes del poder en los virreinos y en las audiencias, estaba organizada en función de provincias que daban cuerpo a las grandes *markas* que agrupaban a diferentes *ayllus* con sus correspondientes parcialidades, cada una tenía un pueblo que, casi siempre ocupaba el espacio de antiguos asentamientos y sobre algún lugar ritual importante se construía la iglesia. Thomson recuerda que:

La mayoría de estos pueblos fueron fundados en el siglo dieciséis, aunque surgieron varios nuevos como desprendimiento de los pueblos coloniales originales, especialmente en las últimas décadas del siglo dieciocho. En el esquema de reducciones diseñado por el Virrey Francisco de Toledo, siguiendo el modelo peninsular, estos pueblos debían funcionar como medio de civilización y como centros de control político y espiritual sobre la población rural (...) Según las leyes de indias ningún “español” -es decir ninguna persona no indígena- podía residir en estos pueblos, aunque esta prescripción sólo fue acatada de modo irregular en el período colonial. A medida que avanzaba el siglo dieciocho, los mestizos y criollos en busca de parcelas de tierra, fuerza de trabajo indígena o fuentes de poder local, se infiltraron crecientemente en estos pueblos y tomaron residencia en ellos. Sin embargo, la corona española originalmente intentó garantizar a las comunidades su base territorial de subsistencia y proteger a los indios de los abusos de otros sujetos coloniales, con el fin de asegurar su apropiación

del tributo, de vital importancia para la corona (...) Dado el propósito evangelizador de los pueblos de reducción, los curas fueron los únicos españoles a quienes se permitió legalmente residir en ellos (Thomson 2006, 25-6).

Para los españoles el intermediario de mayor importancia era el cacique, quien debería tener descendencia directa de ancestros nobles indígenas también denominado, en algunos casos, gobernador. Éste, que gozaba del respaldo de la población local y era identificado como parte de ésta, estaba subordinado al poder español y era reconocido por este último como noble y por el rango de nobleza que ostentaba tenía algunos privilegios. Tal circunstancia hacía que la población indígena viera al cacique o portavoz como su representante y su vocero, en el sentido de favorecer su bienestar. Por su parte el poder colonial le había delegado funciones que beneficiarían al poder ejercido desde Lima, para España. Esto significaba la explotación de los indígenas a través de la *mit'a* y la exacción de sus recursos a través del cobro de impuestos que deberían pagar al cacique, quien entregaba los recursos para que estos puedan llegar a su destino.

Esta estructura administrativa respondía exactamente a aquel esquema lineal ascendente en cuya dirección se movía el dinero y con esto los beneficios de la explotación de los indios. Los caciques, que deberían velar por el bienestar de los indígenas, se habían subordinado al poder español y empezaron a ser parte de una subjetividad en la que se manifestaba el modo del *ser colonial* y el del *estar descolonizador* reproduciendo a cada una en función de las circunstancias y por conveniencia para no perder el poder que todavía tenían y que podían tener por encima de los “indios” y subordinándose ante los españoles.

En tiempos del Virrey Toledo, además del cacique o gobernador, se implementaron los cargos de alcalde, regidores y alguaciles, que ejercían el poder durante un año, junto con la autoridad local denominada *jilakata*. Dentro de esta estructura, el

jilakata era la autoridad de menor rango, su jurisdicción no era el pueblo, en el que se asentaban españoles, mestizos y criollos, éste representaba a su *ayllu*. El proceso colonial había impuesto una estructura de poder a partir de la cual se había negociado cooptando el poder local con los caciques, prometiendo respeto a su autoridad consanguínea y exonerándolos del impuesto, subordinando a estos, a los alcaldes, regidores y alguaciles, pero también aislando al último rango de poder a las autoridades de los ayllus, los *jilakatas*.

Por otra parte este proceso también generó un tránsito de estructuras matrilineales hacia otras patrilineales, “hacia el siglo XVIII la obsesión por el linaje entre las familias cacicales indicaba ante todo una fijación en los ancestros masculinos” (Ibíd.: 36). Junto con esa fijación que muestra la consolidación de una sociedad patriarcal, por los conflictos y los procesos complejos desarrollados al finalizar el siglo, los *jilakatas* ubicados en el último rango del poder irían asumiendo otras atribuciones, porque por aquellas circunstancias de movilidad “se confirió una nueva mayor responsabilidad a los *jilakatas*, que eran los representantes permanentes e irremplazables de la base comunal” (Ibíd., 56). Con esto se inicia un proceso de diferenciación entre los bajos rangos de poder local y las altas jerarquías de la nobleza indígena, que estaban a cargo del poder regional y también se hace notorio el énfasis en la subjetividad de éstos. En el primer caso, en los bajos rangos del poder local el énfasis del modo de ser se daba en el *Estar descolonizador*, mientras que en el segundo en los altos rangos de la nobleza indígena, el *ser colonial* se manifestaba con mayor predominancia. Aunque dependiendo de las circunstancias estos énfasis podían cambiar.

Cuando transcurría el siglo XVIII y en correspondencia con aquella estructura lineal y ascendente instalada en el siglo XVI se había dado una evidente desaparición de población con ascendencia Inka. Por ejemplo en Copacabana, que era un lugar en el que

se asentaba bastante población con estas características, para el censo de 1757 sólo existían nueve varones que afirmaron tener linaje Inka y que estaban eximidos del tributo por su nobleza. Muchos de ellos habían vuelto a ser campesinos¹⁵⁸, pero otros habían transitado hacia la población mestiza luego de haber contraído matrimonio con las hijas de algunos vecinos del pueblo (Ibíd.). Como vemos la lógica del *Estar descolonizador*, aunque con menor presencia, también se había manifestado a contra corriente de la estructura lineal ascendente impuesta. Se trataba de indígenas con linaje de nobleza que transitaron en diferentes direcciones. En el primer caso renunciaron a ciertos “privilegios” y se asumieron como agricultores indígenas para ocupar uno de los espacios sociales más discriminado por los españoles y las élites mestizo-criollas. Se trataba de un movimiento en el sentido del *Estar descolonizador*.

Mientras que en el segundo caso era el blanqueamiento y la búsqueda de prestigio social por la que renunciaban a su linaje, pero también renunciaban a su identidad. Este segundo movimiento, asumido en el sentido del *ser colonial*, generó la pérdida de legitimidad de los caciques entre la población indígena. Pero por otra parte significaba ascenso social y posibilidades de acumulación de riqueza y también definía un posicionamiento político que situaba a los caciques del lado del proceso colonial y en contra las reivindicaciones de los indígenas.

Como vimos, en el primer momento de la conquista la diferencia mayor fue establecida entre “indios” y “españoles”. Luego de la derrota de Atawallpa en Cajamarca se debería establecer el nuevo orden colonial, para esto los conquistadores implementaron los virreinos y las audiencias y se valieron de la misma estructura jerárquica con la que funcionaba el poder *Inka* sobre los *señoríos* o las *markas*. Esto significa que se estableció

¹⁵⁸ Para el caso de la localidad de Copacabana, se hace referencia a una declinación demográfica en la nobleza Inka asentada en ese lugar, “después de dos siglos de dominio colonial se hizo evidente en el censo de 1757, en el que se registraron tan sólo nueve varones de linaje Inka eximidos del tributo por ser nobles. Esta debilidad numérica se debía que muchos de ellos se habían convertido de nuevo en campesinos, como es el caso de Yanaique de Guarina, o se habían unido por matrimonio con familias de vecinos mestizos de los pueblos, como algunos miembros de la familia Calaumana”. (Thomson 2006, 66).

un régimen de explotación de la fuerza de trabajo que era administrado por las mismas jerarquías indígenas y además estas mismas jerarquías cobraban y entregaban los impuestos a los visitadores y encomenderos. Pero, como lo dijimos, la diferencia fundante de este momento se daba entre “indios” inferiorizados y dominados y españoles dominadores, con un toque de sutileza diferente para los nobles *inkas* que no pagaban el tributo, pero sufrieron de la misma actitud inferiorizadora.

Con este mapa social y su estructura lineal ascendente imponiéndose, continuó un proceso a partir del cual se fueron fundando nuevos asentamientos, aunque en muchos casos éstos se los haya construido sobre antiguos asentamientos locales. Así surgieron los asientos y las villas, los primeros de menor jerarquía que las segundas. Entonces se fue dibujando una estructura territorial que al mismo tiempo irá definiendo diferentes jerarquías en función de las estructuras de poder coloniales. De la misma manera en la que aparecen nuevos asientos y nuevas villas, también surgen nuevas haciendas, y cada vez más la población indígena pasó de ser *comunario* a ser *colono*.

3.2.2. Sublevaciones y apropiación circunstancial del presente

A diferencia de los espacios de asentamiento disperso, que respondían a la lógica y a las prácticas de las culturas de los Andes, se fueron imponiendo espacios nucleares, agrupados y concentrados, ya sea como asiento, villa, audiencia o virreinato. Esta diferencia definió distintas jerarquías, las viviendas dispersas organizadas en función de las formas productivas originarias que eran sobre todo la siembra y el pastoreo, llegarían a tener menor jerarquía que los asentamientos nucleados.

Junto con esto, las formas productivas también empezaron a diferenciarse en función a las jerarquías. En el Altiplano andino los conquistadores crean los asientos y las villas, fundamentalmente en función de la explotación de metales preciosos. Con esto la minería se impone como la práctica productiva más importante de la región y de la época

porque era la que generaba riqueza económica, de un día al otro. Entonces un nuevo *horizonte de sentido* empieza a ser parte de la vida de *urus, soras, kasayas, pacajes, lupacas, charcas, killacas, etc.*

La idea de riqueza, al mismo tiempo que se instala en la estructura lineal ascendente impuesta por la racionalidad del *ser colonial*, se transformará en una representación en el sentido material. Así empieza a construirse en la subjetividad de los pueblos una idea de verdad en relación a la plata y el oro. Junto con esta idea, a estos pequeños, medianos y grandes centros urbanos llega el comercio que portaba en sí mismo la idea de ganancia. Los primeros comerciantes eran europeos, pero poco a poco, por los procesos de movilidad social, los pobladores de aquellos asentos y de aquellas villas se irían transformando en comerciantes de menor rango.

Con los comerciantes las necesidades de estos nuevos asentamientos, en los que se desplegaban las prácticas traídas por los españoles, generaron la presencia de todo tipo de actividades productivas. Estas fueron siendo ejercidas por artesanos, algunos que ya traían la maestría en ciertos rubros desde ultra mar, otros que eran expertos trabajadores para el Inka y otros que fueron incursionando poco a poco por la inexistencia de especialistas. Con el tiempo la movilidad social también llevó a aquellos agricultores y pastores que se fueron asentando en los asentos y en las villas, a transformarse en aprendices, y en artesanos o comerciantes.

Aquellos asentos y villas fueron habitados inicialmente por españoles y europeos y las haciendas y las tierras comunales eran el espacio de los “indios”, a excepción de algunos españoles que organizaban el trabajo de las haciendas junto con los hacendados. Esta diferenciación del espacio por actividad y además en función al tipo de población, iniciaría también una nueva jerarquización y una ruta para la movilidad, que implicaba un movimiento en el espacio, pero también un tránsito en lo social de acuerdo

a la estructura lineal y ascendente instalada por el ser colonial. Se estableció entonces un orden espacial que al mismo tiempo estaba diferenciado por el tipo de actividad y por el tipo de habitante,

Al interior de esta estructura los indígenas, que no eran caciques y que no tenían ninguna ascendencia noble, estaban destinados a ser la base social más explotada por el régimen colonial. Sus actividades estaban restringidas al trabajo agrícola, a ser explotados en las *mit'as* de la mina y a los servicios de los españoles en las haciendas y pueblos. Además deberían estar disponibles para cuando cualquier institución de la estructura de poder en la que estaba incluida la Iglesia, requiriera de su fuerza de trabajo.

Esta circunstancia, junto con la instalación de aquella estructura lineal ascendente, instalada en la subjetividad de gran parte de los indígenas, derivó en expresiones de malestar que con el tiempo provocaron una serie de sublevaciones indígenas fundadas en una historia de injusticias impuestas por el despliegue del *ser colonial* en las tierras y en las vidas de los indígenas. Este despliegue, que se movía al interior del *Estado misional*, consolida el estado colonial cuando internaliza en la subjetividad de los indígenas una determinada *clasificación social* que logra producir un sentido común en el que los inferioriza en un grado extremo. Sin embargo, esto provoca una serie de sublevaciones en los indígenas.

Aquellas sublevaciones fueron parte de un proceso que, según Thomson (2006), se inicia por los años 1720 y 1730, tiempo en el que se da una creciente turbulencia y empiezan a estallar conflictos locales cada vez más frecuentes. Continúan con una serie de levantamientos que tienen como sus referencias más importantes a Tomás Katari en Chayanta, Tupac Amaru en el Cusco y Tupaj Katari en La Paz. El clima que se vivía en la región era muy parecido pero cada lugar, por sus propias circunstancias, tenía sus especificidades. Se afirma que no existía un solo proyecto y tampoco una sola posibilidad

de lograrlo, en algunos casos se renegaba contra los niveles de corrupción de los españoles pero no contra la autoridad del Rey, en otros la lucha estaba dirigida a instalar el poder local.

Entre los levantamientos previos, por su localización, destaco el realizado el 10 de febrero de 1781. Éste se dio en la ciudad de Oruro con la esperanza de la llegada del nuevo *Inka*. Esta coyuntura activó un mecanismo circunstancial de alianza entre criollos e “indios”, como parte del desarrollo de la dinámica urbana y rural de aquella época. Thomson relata así los acontecimientos, un “confuso incidente, una revuelta plebeya de criollos, mestizos y cholos se amotinó e incendió la casa de un comerciante peninsular en la que se habían refugiado muchos europeos con sus caudales” (Ibíd., 207). La consecuencia de este hecho fue la muerte de ocho españoles y cinco esclavos muertos. Luego, Jacinto Rodríguez, un criollo fue proclamado corregidor y se instó a los europeos a que abandonen la ciudad, caso contrario serían ejecutados. “A medida que transcurrió el día, miles de comunarios convergieron en la ciudad, en apoyo a sus camaradas o “hermanos”, en el lenguaje de Tupac Amaru, y en defensa del nuevo corregidor. Se veían indios y criollos abrazándose en las calles” (Ibíd.). Junto con estos acontecimientos, en las áreas rurales aledañas, en muchas de las comunidades indígenas los comunarios habían matado a sus corregidores.

En la ciudad, en las representaciones de los indígenas, se había trazado una línea divisoria clara entre criollos y españoles, los primeros eran los aliados y los segundos eran los enemigos. La diferenciación no era racial. El privilegio para esta coyuntura, por cómo lo entendían los “indios”, era haber nacido en el lugar, no importaba el color de piel, ni siquiera las diferencias de costumbres. Este hecho daba la posibilidad de hacer alianzas con todo aquel que no fuera parte del “enemigo”, éste era el europeo en general y el español en particular.

En este caso el criterio para definir las diferencias no era racial, más bien era político. Los indígenas, circunstancialmente, habían impuesto un *horizonte de sentido* liberador y así se dio un momento de *apropiación del presente* que no duró mucho. La circunstancia política y la manipulación de las representaciones, en poco tiempo, restituyeron el *horizonte* colonial de dominación sobre los “indios”.

Con esta alianza, aunque corta y circunstancial, entre “indios” y criollos se diluyó por instantes aquella estructura lineal y ascendente impuesta en el proceso colonial. Esta circunstancia había generado una serie de transformaciones en las prácticas de “indios”, pero sobre todo de mestizos y criollos, en todo el altiplano se estaba iniciando un giro que finalmente quedará trunco con la derrota de Tupac Katari en La Paz. Fue un tiempo en el que se podía detectar claramente que el *estado de realidad* estaba cambiando y esto lo sabían muy bien los mestizos y los criollos; para muchos de ellos era evidente el agotamiento y la caída del régimen colonial.

Si bien en Oruro la insurgencia indígena fue neutralizada por mestizos y criollos, en otras regiones, aquella sensación de *apropiación del presente* por parte de los indígenas, estaba latente y se manifestaba desde su propia lógica. En este contexto de insurgencias, la ritualización de la vida seguía siendo parte de la cotidianidad de los indígenas, pero en función de las transformaciones que se iban dando por las circunstancias políticas.

Todo este proceso, que era parte de la instalación de una estructura lineal y ascendente, generada por el *ser colonial* y que había provocado brotes insurgentes indígenas desde el *Estar descolonizador*, no se había distanciado de ciertas particularidades que eran parte de las prácticas festivas. A pesar de tanto conflicto se menciona que, para el caso de Pacajes al sur del departamento de La Paz, el

nombramiento de los encargados de pasar la fiesta, seguía siendo atribución de los caciques (Ibíd.).

Por otra parte la manera integral en la que se desarrollaban los aprontes insurgentes, mezclando tácticas guerreras con ejecución musical, recuerdan, de alguna manera, al *Taki Onqoy* del siglo XVI. Se trataba de un momento de alta tensión en Alto Guancané en 1771 en el que “capturaron al teniente de Coroico, Juan Carlos Calderón, y le arrebataron sus armas mientras se aproximaba al pueblo con una pequeña guardia. Tocando pinquillos y tambores y haciendo flamear banderas, hicieron un gran tumulto amenazando precipitarse sobre el pueblo” (Ibíd., 144). En la cosmovisión de los indígenas la música es una manera de conectarse con las divinidades y recibir su apoyo en la batalla, como se vio en el *Taki Onqoy* junto con esto siempre está presente la posibilidad de restauración del equilibrio.

Para el mismo lugar pero en otro momento se cuenta que “Se hicieron flamear banderas, sonar pututus y tocar tambores e instrumentos de viento (quizás pinkillus); se gritaron insultos, ofensas y amenazas al enemigo. Un episodio culminante fue la movilización hasta la entrada del pueblo, donde enfrentaron al enemigo con sus hondas desafiando a los españoles a salir y dar pelea” (Ibíd., 179).

Aunque el ejército realista lograría neutralizar las sublevaciones, la presencia de música en la batalla mostraba nuevamente, como en el *Taki Onqoy*, la *distinción* entre dos *horizontes* civilizatorios. Así se había hecho evidente el deterioro de la estructura de dominación colonial y en todo el continente se hicieron eco los procesos de liberación. Todos estos procesos fueron dando pie a las independencias y a la creación de las nuevas repúblicas que acentuarían de manera mucho más drástica la desestructuración de la forma de vida de los indígenas.

Capítulo IV

Prácticas festivas. Entre lo rural y lo urbano

Fueron más de dos siglos de movilidad e incertidumbre, entre la aceptación, rechazo y confusión, generadas por la imposición de aquella estructura lineal y ascendente que se imponía como única, igual que la creencia religiosa que predicaba el bien en oposición al mal, desde un espacio celeste, el “bueno”, en oposición a un espacio oscuro, el “malo”; las comunidades del altiplano andino, en sus diferentes regiones fueron asumiendo de distintas maneras y desde diferentes procesos sus propias estructuras. En la mayoría de los casos la racionalidad y la lógica del *estar descolonizador* es la que ha podido articular coherencia entre las prácticas festivas que se mueven también en escenarios católicos rurales y urbanos.

Por todo este proceso de movilidad, en las comunidades indígenas se habían generado una serie de mediaciones que habían permitido la continuidad de la vida en su mundo. Por ejemplo, en referencia a la dinámica ritual de los Macha del Norte de Potosí, Tristan Platt cuenta que: “Si el sol les proveyó de un ícono listo para representar a la divinidad cristiana, las deidades terrestres les permitieron seducir al diablo cristiano para que colabore en la tarea de alimentar el árbol cósmico”¹⁵⁹. Éste era alimentado por el fluir de las energías de arriba (*Janaj Pacha* en quechua, *Alax Pacha* en aymara) con las energías de adentro (*Ukhu Pacha* en quechua, *Manqha Pacha* en aymara) y servía para constituir el universo que daba sentido a la vida¹⁶⁰. Por la necesidad de reproducción de la vida se habían construido algunas representaciones que tenían el sentido contrario a la *demonización* colonial.

¹⁵⁹ Esta metáfora de árbol cósmico, explicada por Platt, tiene que ver con una especie de “sistema planetario” configurado por las múltiples “raíces” a modo de canales comunicativos entre mundos, “superior” e “interior”. “Una importante red de ‘raíces’ se irradia a partir de las torres (*torre mayku*, ‘torre-con-autoridad masculina’), las que se elevan sobre la iglesia parroquial y sus anexos, condensando en un símbolo central las múltiples cruces (*tata wilakrus*) dispersas en los *calvarios* que circundan cada pueblo [...] El resultado es un ‘sistema planetario’ doble compuesto por un santuario central y otros periféricos: la iglesia parroquial está rodeada por sus anexos, y éstas a su vez por los calvarios”. (Platt 1996, 24).

¹⁶⁰ Este proceso es explicado en detalle en: Platt (1996).

Estas mediaciones y otras con el mismo sentido, en diferentes regiones de los Andes, viajaban junto a algunos de los comunarios a las ciudades y Oruro era una de ellas. Entonces, los procesos de movilidad habían establecido también una relación urbano-rural de las prácticas festivas, que fueron parte de dinámicas particulares y que en muchos casos fueron ignoradas. Aquí quiero aclarar que me refiero a lo festivo, como prácticas en general o como *dinámica festiva*, diferenciando de la idea de fiesta. En otro trabajo he aclarado esta diferencia¹⁶¹ en la que separo a las fiestas-rituales de las netamente religiosas, la Semana Santa para los católicos por ejemplo y las otras, las cívicas, las fiestas patrias y las civiles, bautizos, matrimonios, etc.

Si bien la cosmovisión, como modelo ideal, como un conjunto de sistemas de representación, estructura las mentes de las personas, también orienta las prácticas. Éstas se acomodan a los procesos de transformación que toca a cada cultura, por diversas circunstancias de la historia. Para comprender cómo en los Andes se ha mantenido este modelo ideal y en este mismo proceso, cómo se han ido transformando las prácticas, Bouysse-Cassagne y Harris (1987) recurren a la metáfora y la memorización, advirtiendo que:

“Al enfrentarse con la metáfora, el traductor Bertonio tropieza con las mismas dificultades que el antropólogo cuando evoca los símbolos. Ambas situaciones escapan a reducciones fáciles, por involucrar múltiples significados y resonancias. Esta excepcional fluidez conceptual, a la que alude el jesuita, hay que relacionarla con los otros sistemas expresivos más allá de la lengua, cuyo conjunto constituyeron y

¹⁶¹ “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, 138).

constituyen en los modos de expresión de una cultura desprovista de sistema de escritura” (Bouysse-Cassagne y Harris 1987, 12).

En este sentido, por ejemplo, no se puede reducir la *ch'alla* a un acto de rociar algún licor, así se diga que es en homenaje a la *Pachamama*, así como no se puede reducir una fiesta-ritual a una fiesta. Al contrario, se trata de entender el momento en toda su integralidad y desde las diferentes dimensiones que la componen y además como se dice, recurriendo a otros sistemas de representación. Entonces, lo que se puede decir es que la fiesta-ritual es el momento de celebración de la vida, es ese instante en el que se devuelve lo recibido y se agradece predispuesto a recibir, pero nunca en posición de sumisión, al contrario, es una relación de igualdad con lo sobrenatural con la naturaleza y entre los humanos.

Ésta es una diferencia con la cosmovisión judeocristiana, en la que las relaciones con lo omnipotente son de sumisión, mientras que en los Andes no existen entidades omnipotentes y las relaciones con aquellas entidades son de reciprocidad y complementariedad¹⁶², entre naturaleza, deidades y comunidad humana¹⁶³, que se articulan como una totalidad integrada, posibilitadora de la vida.

Aquí apunto lo siguiente, esta manera de expresar la integralidad, la reciprocidad y la complementariedad parecería dar a entender que la vida en los Andes es una idílica “taza de leche”, al contrario, la idea de complementariedad está planteando la no homogeneidad y en ésta, como diversidad, siempre están componentes que alteran, que incomodan, que molestan, pero éstas son parte de esa integralidad y siempre, no solo

¹⁶² En varias ocasiones he presenciado situaciones en las que los *yatiris* (shamanes andinos) se han expresado con actitud de exigencia y llamando la atención a las *wak'as*, cuando por cualquier circunstancia el sentido de producción y reproducción de la vida puede ser alterado. Por ejemplo, cuando una mesa ritual entregada como alimento para la deidad tiende a no quemarse de una manera en la que muestre que el alimento ha sido consumido por la deidad, se le llama la atención y se le exige que “se sirva”, porque es con todo el cariño y la explicación que sigue al *yatiri* es: “así siempre es, a veces caprichosas siempre son”.

¹⁶³ Eduardo Grillo hace una diferenciación de la religiosidad en los Andes de la occidental moderna y muestra que en la primera no existe omnipotencia ni linealidad, al contrario de da un proceso de reciprocidad entre deidades, naturaleza y comunidad humana, de una manera cíclica. (Grillo 1991).

pueden, sino que deben complementarse. Por ejemplo lo que se dice es “la papa, tiene de todo... te salen papas lindas, grandes, pero también otras gusano tienen, a otras la helada les da, siempre hay de todo, pero todo, siempre para algo sirve”¹⁶⁴. Se trata de un escenario imperfecto y que dista mucho de ser perfecto, pero la lógica y la racionalidad no es de la negación de lo imperfecto, más bien predispone a la complementariedad con el resto.

En este sentido lo *festivo* es una convocatoria a todos, incluidos seres sobrenaturales y naturaleza, para concentrar energías con un objetivo específico que en general está relacionado con la producción y reproducción de la vida, será por la cosecha de papa, porque llueva en el tiempo adecuado, por lograr trabajo, etc. Siempre el fin último es la reproducción de la vida que tiene que estar acompañada de danza, música y colores, como los tejidos.

Para comprender la estructuración del pensamiento aymara hay que ver todas sus manifestaciones como un conjunto que relaciona todas las formas de conocer y expresarse. Así, por ejemplo los grandes eventos rituales van acompañados de una música especial, de modo que el año ritual se entiende como la larga composición musical tiempos fuertes -correspondientes a las fechas importantes del calendario, como las siembras y las cosechas- y sus tiempos menores, que son los acontecimientos de la vida individual: nacimiento, boda, muerte. Si la música marca sobre todo el compás del tiempo, el tejido es mayormente significativo en cuanto a la relación espacial. Pero los dos, como también la lectura del paisaje, expresan además las relaciones sociales del grupo. (Ibíd., 13).

¹⁶⁴ Florentino Nina. Trabajo de campo, cuaderno No 6, p.: 22, 1997.

Entonces para comprender mejor los procesos de movilidad en relación a lo festivo, entre lo rural y lo urbano, es importante tomar en cuenta su integralidad, su complejidad y su relación con una cosmovisión que al mismo tiempo ha producido una lógica y una racionalidad, a partir de las cuales se despliega lo festivo. Para profundizar esto, en el primer subtítulo, me referiré con mayor especificidad al espacio rural y luego, en el segundo, al contexto urbano de Oruro.

4.1. Prácticas rituales y persistencia festiva

En el transcurrir de los siglos XVII, XVIII, incluso el XIX, se produjeron cambios y modificaciones en las dinámicas locales. Con el declive de la política colonial y las sublevaciones indígenas, como ya se dijo, los rangos menores de autoridad como los *jilaqatas* cobraron importancia y prestigio en las comunidades y *ayllus*. El desprestigio de las autoridades mayores de nobleza Inka, provocada por el proceso de dominación colonial, desconectó las estructuras locales macro y los pequeños ayllus o comunidades y pasaron a tener mayor hegemonía las parroquias. Pero aquí es importante aclarar que la parroquia andina a diferencia de la parroquia española, es la que se consolida a partir de las lógicas locales desde algunas de las instituciones coloniales (Platt 1996).

De un contexto en el que las obligaciones que las autoridades mayores tenían a su cargo, entre otras cosas, por ejemplo la selección de los encargados de pasar la fiesta, para el siglo XVIII como parte de aquel proceso y con el debilitamiento de aquellas estructuras y el surgimiento de nuevos roles de los *jilaqatas*, se descuidaron este tipo de cargos. Para el caso de las poblaciones cercanas al lago Titicaca la información de la integración de los cargos religiosos a los cargos civiles es mínima, en ésta se muestra un solo caso en el que “Diego Fernández Guarachi incluyó un cargo religioso, el de alférez de voto, en su recuento de la escalera de cargos de Jesús de Machaca, e incluyó este puesto al final de la lista de escalones que conducía al rango principal” (Thomson 2006,

73-4). Probablemente ahí se inicia un proceso en el que luego los cargos religiosos serán parte de la lista de los rangos civiles.

Pero esta no fue la regla, un poco más al sur, para el caso del Norte de Potosí, en el *ayllu* de los *Macha*, específicamente, se plantea que la institución de las cofradías fue capturada por los antiguos *ayllus* y entre las cofradías de ambas parcialidades se pasa a organizar un sistema de turnos para alternar las responsabilidades rituales (Platt 1996). Con esto se advierte una dinámica centrada en establecer equilibrios más que predominancias.

Otro rasgo importante que se menciona para el siglo XVIII es la presencia de los seres sobrenaturales, sobre todo aquellos que son parte del mundo oscuro, del mundo de abajo. Tupaj Katari, en pleno proceso de sublevación convocaba a los muertos, a los ancestros para que se hagan parte de la batalla¹⁶⁵, como aquellos amautas en el siglo XVI lo hicieron durante las *insurgencias rituales*, en tiempos del *Taki Onqoy*.

Estos seres sobrenaturales, a los que Katari estaba convocando para que se hagan parte de las batallas de liberación, eran los que habitaban el espacio de abajo, el *Manqha Pacha*, pero también invocaba a las divinidades celestes traídas por los españoles. En este proceso también se estaba manifestando el rechazo a una relación polarizada entre los dioses de arriba y los de abajo y desde la práctica, en la propia experiencia ritual del líder no se polarizaba, más bien se desplegaban convergencias entre *Alax Pacha* y *Manqha Pacha*.

Más allá de los procesos de transformación que fueron provocados por la imposición del orden colonial, con el *Estado Misional* las relaciones con lo sobrenatural y con las almas de los muertos han persistido a lo largo de los siglos. En el tiempo de la

¹⁶⁵ “Katari también convocaba en su favor a las fuerzas de los ancestros de la gentilidad (chullpas), asociadas con el mundo subterráneo y la edad oscura anterior al advenimiento de la cristiandad. Se acercaba a estas tumbas antiguas, dispersas en todo el paisaje altiplánico, y llamaba con poderosa voz: ‘¡Ya es tiempo de que volváis al mundo para ayudarme!’” (Thomson 2006, 245).

República, por la importancia de la minería y el “progreso” implementado sobre todo en los centros urbanos, los sectores rurales han sido abandonados, siendo tomados en cuenta solamente como proveedores de productos agrícolas para el consumo de las ciudades y como potencial mano de obra barata en los trabajos más pesados. Esto ha permitido que aquellas prácticas rituales, en las que el mundo sobrenatural y las almas de los muertos en relación con los vivos hacían su parte para reproducir la vida, continúen hasta nuestros días. Actualmente el tiempo en el que se dan estos procesos se lo conoce como tiempo de *Anata*, al que me referiré en los siguientes subtítulos.

4.1.1. El tiempo de *Anata* en los Andes

Es indudable que la palabra *Anata* se refiere a una dimensión fundamental en la vida de los Andes, la misma que todavía no ha sido esclarecida en su real magnitud. Aunque actualmente se la sigue traduciendo de forma literal como juego. Fue Ludovico Bertonio ([1612] 1984) quien, en el siglo XVI, ya había percibido contenidos diferentes a esta palabra. En su “Vocabulario de la lengua aymara” recoge varios significados, uno de ellos es jugar, pero no es el único¹⁶⁶. Otro de los significados sugerentes que plantea es: *Anathapitatha* “juntarse de ambas partes, como dos manadas o ejércitos” (Bertonio [1612] 1984, 19).

Si tomamos en cuenta que en los *Ayllus* y comunidades siempre existen dos parcialidades, la de arriba y la de abajo, esta traducción tiene mucho sentido porque se está haciendo alusión a un momento en el que las dos parcialidades de un *ayllu* o de una comunidad se hacen evidentes y al mismo tiempo se juntan. Esto significa que se está

¹⁶⁶ Ludovico Bertonio recoge varios significados. En función del vocabulario y su orden, un primer grupo de traducciones, en la parte de vocablos de la lengua aymara dice: “Anathapitha. Juntarlos [...] Anathapi anarutha. Juntarlos de muchas partes [...] Anathapitatha neutro. Juntarse de ambas partes, como dos manadas, o exercitos. [...] Anatatatha neutro. Eparzirfe, o tenderfe en un campo: &c o meterfe entre muchos [...] Anatatatha activo: eparcirlos” (Bertonio [1612] 1984, 19). En un segundo grupo de traducciones, líneas más adelante dice: “Anatatha. Jugar [...] Anataatha. Hazer que juegue [...] Anataatha. Menear [...] Anatarachatha. Jugar quando hay otras cofas que hazer [...] Anathaltatha. Salirfe de donde trabajan para jugar, o a medio trabajar començar a jugar muchos [...] Anatatatha. Meterfe en juego con los demás” (Ibíd.).

haciendo alusión a un tiempo ritual en el que dos parcialidades realizan un “encuentro”, como el que se realiza en el *tinkuy*, que todavía se da en las comunidades del sur de Oruro y del Norte de Potosí. Aquel proceso de “encuentro” ya no es tan evidente en el tiempo de la *Anata* en estos días y la palabra *Anathapitatha* ya no se la utiliza, pero ésta referencia nos da la posibilidad de pensar en la importancia del *Anata* en la dinámica de las comunidades en aquella época.

Por otra parte la idea de “esparcir o tender en un campo” (Ibíd.) para *Anatatatha*, es un sentido relacionado directamente con la actividad de la cosecha en la que se realiza esta acción. Finalmente, cuando dice “salir de donde trabajan para jugar, o a medio trabajar comenzar a jugar [entre] muchos” (Ibíd.), como significado de *Anataltatha*, se está refiriendo, desde su racionalidad en la que el trabajo se separa de lo festivo, a los momentos en los que los comunarios realizan la cosecha o alguna actividad laboral y al mismo tiempo se divierten con la fiesta, sin tener aquella noción de separación radical de estas actividades en la que siempre está presente la posibilidad de trabajar haciendo fiesta y hacer fiesta trabajando.

Entonces, para los primeros españoles que llegaron, la idea contenida detrás de la palabra *Anata* ya tenía una connotación que trascendía la traducción que se le da ahora como juego. Si bien la idea de diversión puede estar presente en el juego, pero la rebasa y la dinámica del *Anata* sugiere una complejidad mayor a la sola actividad de juego y la dinámica del momento *festivo* como *Anata* rebasa a esta sola actividad. Se trata más bien de un conjunto de actividades y acciones que marcan y significan a un tiempo, que es el tiempo de *Anata*.

Seguramente el ritual de *Anata* en el siglo XVI involucraba a la totalidad de los ayllus y comunidades y como en otras fiestas, participaban entre parcialidades complementarias la de arriba y la de abajo, *hanan* y *urin*. Por eso también significa como

manadas o ejércitos. Finalmente la otra acepción, que significa “salir a jugar a medio trabajar” (Ibídem) hace evidente la *distinción* en la manera de comprender el mundo entre españoles e indígenas.

Un mundo en el que se quería imponer una idea de trabajo fundada en aquella idea colonial expresada con la frase “ganaras el pan con el sudor de tu frente” y que se propuso diferenciar de manera radical el tiempo para el trabajo y el tiempo para la diversión, no podía comprender a otro mundo si no era con ese tipo de separaciones entre juego y trabajo, o entre lo *festivo* y lo laboral.

Mientras que en los Andes esas actividades no estaban separadas, el trabajo era festejo y el festejo era trabajo, en el sentido que uno puede reír, divertirse, bailar, consumir alcohol, comer y junto con todo eso cumplir con las otras actividades que hacen a la producción y reproducción de la vida. Actualmente así se hacen los rituales de primer barbecho, de primera cosecha, de siembra, o cuando se techa una casa, se reúne la familia extensa o la comunidad y se comparte el trabajo, pero también se comparte la comida la bebida y dependiendo del contexto, también la música y la danza¹⁶⁷.

Es en este sentido que me refiero a *Anata*, como tiempo, como una temporada fundamental en el ciclo anual que caracteriza a los rituales de la primera cosecha de la papa y se complementa con la fiesta de Todos los Santos, que es cuando se espera a las almas, igual que en la *Anata*, como lo comentan Bouysse-Cassagne y Harris (1987).

El fin de esta temporada está señalado por la otra gran fiesta del ciclo ritual: Carnaval, la celebración de las primicias. Mientras que las demás fiestas son propias de una comunidad y no de otra, Todosantos y Carnaval tienen un significado universal y marcan el compás de la estación de lluvias. El nombre *aymara* del Carnaval anata,

¹⁶⁷ En mi estancia en la comunidad de *Irupata*, en el ayllu *Chayantaka* en el año 1997, participé en el techado de una casa, el trabajo empezó a las 9 de la mañana y terminó con la puesta del sol. Todos terminamos borrachos bailando y cantando, pero para esa hora el trabajo estaba terminado, la casa estaba techada.

significa ‘tiempo de juego’; pero a la vez es conocido como *supay pista*, la fiesta de los diablos. De hecho este es el momento en que sale a las calles a bailar la ‘diablada’ tan famosa en Oruro. En las comunidades *laymi* algunas personas también se disfrazan de diablos, con pieles de cabra negra -animal estrechamente relacionado con el folklore europeo con el diablo- y llevan en sus monteras y sus bultos gran cantidad de verdura, flores silvestres y cultivos. Llamados *kira mallku* (y *kira t’alla* las mujeres), bailan de casa en casa para despedir la fiesta, dejando a su paso una imagen inolvidable de la abundancia natural. (Bouysse-Cassagne; Harris 1987, 39).

Aunque en la cita en ningún momento se trata de diferenciar los *horizontes* y los sentidos que están detrás de cada una de estas denominaciones: *Anata* y “Carnaval”. Lo que se hace más bien es plantearlos como sinónimos y junto con esto se menciona el uso de “pieles de cabra negra”, que en el léxico local serían chivos, relacionando directamente con el diablo del folklore europeo. Este es un fenómeno encontrado en muchas investigaciones antropológicas¹⁶⁸, salvando algunas excepciones, su trabajo es realizado desde el “mapa mental” con el que llegan e intentan acomodarlo a la nueva realidad que se aproximan. Además no se detienen a entender la importancia política en el *horizonte* de sentido, en este caso me refiero a los contenidos en aparentes sinónimos, en palabras de lugares distintos. Así como confunden *Anata* con “Carnaval”, lo hacen con otras denominaciones, por ejemplo, *Tata Santísimo* o *Tata Inti* con Dios, *Sereno* con Sirena, etc.

Como se ve, la *demonización* de las prácticas y los rituales andinos ha rebasado el tiempo colonial y la Iglesia Católica y continúa actualmente en la manera de nombrar muchas de estas prácticas desde el mundo académico. En Tarabuco, un área cultural

¹⁶⁸ En éstas se utilizan informantes, buscando datos y usan estos datos en función de sus intereses personales o académicos, buscando resultados inmediatos en base a su propio *horizonte de sentido*, porque el tiempo moderno/colonial así impone a los investigadores y a sus necesidades de estatus y de salario en las universidades que se encuentran bastante alejadas de estas comunidades.

particular del Departamento de Chuquisaca, donde se celebra el equivalente quechua al *Anata*, se desarrolla el *Pujllay*. Ésta es una celebración en la que junto con las almas de los muertos se encuentra otra deidad, conocida como el *Tata Pujllay*, de éste se dice que “vive en las cavernas y en las cavidades de la tierra donde esconde riquezas minerales y también en los ríos y manantiales” (Martínez 2010, 150).

Los rasgos atribuidos al *Tata Pujllay* son una combinación entre el Tío de la mina o *Supay* y el *Sereno*. Éste último habita siempre los manantiales y cascadas. Aunque en este caso, más bien se lo menciona como *saxra* y desde el mismo prejuicio colonial que mencionamos en líneas anteriores se le atribuye de antemano la cualidad de “entidad demoníaca asociada al diablo católico”¹⁶⁹ (Ibíd., 150). Se sabe que esta denominación ha sido impuesta ya en el tiempo colonial por los conquistadores, pero en las comunidades nunca se asocia con lo diabólico. Aunque en algunos casos se pueda nombrar como “diablos” o demonios, por la imposición de las nociones opuestas antagónicas de bien y mal de los conquistadores, entre los comunarios nunca un “diablo” es malo porque sí. Como todas las divinidades ésta te quita si no le das y te devuelve si le das. Para los comunarios no son diabólicos en el sentido católico.

Actualmente el desarrollo de la fiesta de *Anata* todavía es generalizada en el altiplano boliviano, aunque tiene sus variaciones dependiendo de las regiones. Los ayllus del Norte de Potosí y del sur de Oruro son los que han sostenido hasta nuestro tiempo muchas de sus prácticas, así como su organización política territorial y sus sistemas de cargos. Por esta razón, en la fiesta de la primera cosecha se realizan una serie de prácticas en las que se puede vivir de un modo particular el tiempo de *Anata*.

¹⁶⁹ En este caso es muy probable que los rasgos del diablo católico los tenga mucho más claros la investigadora y no tanto los indígenas tarabuqueños. La recurrencia a relacionar con lo diabólico en varias partes del ensayo, cuando sus informantes mencionan a seres del mundo de abajo, hace pensar que la demonización es parte de la colonialidad instalada en la estructura mental de la investigadora.

Éste es el momento en el que la presencia del *tolqa* y el ritual de la *paqoma* ponen en evidencia el *horizonte de sentido distinto* al del “Carnaval”, porque remiten a otra lógica y a otra racionalidad en la que la reciprocidad y complementariedad son los ejes articuladores de las relaciones entre comunidad humana, seres sobrenaturales y naturaleza. Entonces, el movimiento de la vida se entiende como ciclos de una espiral en la que los vivos necesitamos de los muertos y de la naturaleza y los muertos también necesitan de los vivos y la naturaleza, pero la naturaleza, para reproducirse, en este caso las nuevas papas, para nacer, necesitan de los vivos y los muertos. Esto explico en el siguiente subtítulo.

4.1.2. La *paquma* y el nuevo ciclo

Como acabo de explicar, *Anata* es un tiempo y es el tiempo de la primera cosecha, este hecho no es menor en los Andes, porque junto con la idea de cosecha de productos agrícolas se entiende también que es el tiempo de la cosecha de la vida, que ha hecho posible un mundo vivo, entendido también como comunidad. Una aproximación a esta idea, ha sido desarrollada por Grillo (1994), en varios de sus trabajos.

“Somos un mundo comunitario en continua conversación cara a cara sin intermediación alguna, ya seamos hombres, árboles, piedras. Aquí no existe un mundo en sí que se diferencia de nosotros: nosotros somos el mundo. Aquí no existe separación alguna entre el hombre, el *runa*, y la naturaleza, la *sallqa*; el hombre es plenamente natural, es forma de vida de la naturaleza. Tampoco hay separación alguna entre las huacas (“deidades”) y la naturaleza, pues las *huacas* son también una forma de vida de la naturaleza, y, a su vez, la naturaleza no es algo en sí, separado de las diversas formas de vida. Esto no significa que haya confusión y no distingamos a Juan de Pedro, ni al hombre del sapo” (Grillo 1994, 13).

En esta lógica y desde esta racionalidad en los ayllus del Norte de Potosí y del sur de Oruro, la cosecha, que se la vive también como cosecha de la vida, tiene un momento ritual muy importante. Éste es conocido como *paquma*, y se relaciona con el rol del *tolqa* quien actúa como mediador entre vivos y muertos. Estos dos componentes son fundamentales para que el tiempo de *Anata* transcurra y la vida pueda fluir a pesar de los cambios de época, de clima, de temperatura, de músicas y danzas.

Actualmente, en algunos lugares, *paquma* se traduce como robo o producto de robo (Espinoza 2006), este sentido nuevo no estaba presente en el siglo XVI. Bertonio recoge tres sentidos que ayudan a entender el ritual que describimos, el primero muy relacionado al segundo. Se refiere primero a la palabra *Paco* y la traduce como “El varón que nace en tiempo que fu [su] padre o madre están en algun trauajo” (Bertonio 1984, 242), luego se refiere a *Pacoma* y el significado que transcribe es: “La muger que nace en tiempo de trauajo, como acabamos de decir” (Ibíd.). Finalmente menciona un sinónimo y dice “Pacoma, vel Sullcoma: Captivo, esclavo tomado en guerra. Y también uno que no tiene libertad para salir quando quiere ni viuir como quiere, por alguna demafiada ocupación” (Ibíd.).

Las papas que están por nacer en la *paquma*, van a nacer sin la presencia de sus padres y es por esto que necesitan la ayuda de los vivos y de los muertos. El sentido de estas dos traducciones expresan exactamente lo que pasa con las papas, además siempre existen papas machos y papas hembras. La tercera relación que hace Bertonio se refiere a alguien que no tiene libertad para salir cuando quiere, que es considerado esclavo, además que no puede vivir como quiere, porque tiene demasiada ocupación. Ésta relación ayuda a comprender de mejor manera lo que sucede en los *ayllus*.

Primero, por la diferencia de racionalidad y su noción de trabajo como sacrificio, utiliza la palabra esclavo relacionada con no tener libertad y al mismo tiempo tener

demasiada ocupación. Viendo desde una racionalidad en la que “el tiempo es oro” y como ya se dijo, que “hay que ganar el pan con el sudor de la frente”, aquellas almas que ayudan en la germinación de las papas, son vistas como esclavas, no tienen la libertad de salir del subsuelo cuando quieren y tienen demasiada ocupación en el subsuelo ayudando a que germinen y crezcan los alimentos.

Estos seres sobrenaturales no pueden abandonar el subsuelo en el que están “atrapados”, si no es en los días de “Carnaval” pero, a diferencia de lo que expresa el Diccionario, es lo *festivo* y los intercambios recíprocos los que constituyen estos procesos en los que la supuesta “demasiada ocupación” hace que se comparta danza, comida, bebida, diversión y, junto con la ocupación, todas ellas hacen posible la vida y su reproducción¹⁷⁰.

Actualmente la *paquma*, en muchas comunidades y ayllus, se entiende como el producto de la primera cosecha, esto también se da en los ayllus del Norte de Potosí y el sur de Oruro. Pero en éstos además es el momento ritual en el que se produce la conjunción entre la naturaleza, lo sobre natural y lo humano es ese momento mágico en el que se reproduce la vida simbolizada con el nacimiento del alimento, en este caso la papa.

En las comunidades del *Ayllu Chayantaka* el ritual de la *paquma* es realizado el día sábado, el mismo que en las ciudades se lo conoce como sábado de “Carnaval”. Este día es muy esperado por la población, porque serán las primeras papas que se comerán en el año¹⁷¹. Existe la costumbre de ir a las *chacras* y en cada una de ellas están las familias *cha'llando* sus plantas de papa y la tierra, la *Pachamama*, que las acogió y las hizo crecer hasta el momento de su nacimiento.

¹⁷⁰ Este proceso es un buen punto de partida para discutir la noción de libertad de la modernidad/colonialidad, que no es tema de este trabajo.

¹⁷¹ En el año 1997, en el que realice un trabajo etnográfico en esta zona, los niveles de pobreza eran importantes en estos *ayllus* y esto se notaba en el sistema alimentario. Antes del ritual de la *paquma*, el alimento principal era chuño, que es la misma papa, pero deshidratada y guardada de los años anteriores y con el ritual de estas fechas, llegaba la posibilidad de comer el alimento fresco recién cosechado y a partir de ese momento la papa se volvía en el alimento principal de la región.

En el día de la *Paqoma* las plantas de papa todavía están fuertes y es jalando la planta que se recogen las papas y en este día cada persona que pasa por una *chacra*, así sea forastero, tiene derecho de recoger tres plantas de papa por cada chacra que pase. Los comunarios toman al pie de la letra esta costumbre y visitan todas las chacras posibles y ya conocen muy bien cual planta puede tener las papas más grandes.

Al finalizar la tarde todos retornamos a la comunidad con bastante papa para alimentarnos hasta que se pueda recoger nuevas papas de la nueva cosecha luego de los días de la *Paqoma*. Esa es la parte práctica del ritual, pero a nivel simbólico lo que ha sucedido es la conjunción de naturaleza, seres sobrenaturales y humanos. Los humanos jalando, las almas o seres sobrenaturales empujando desde el mundo de abajo y las papas, como wawas de la planta, de la naturaleza, naciendo.

A partir de este momento, el espacio de los vivos está inquieto, porque los seres sobrenaturales están transitando su espacio y por eso hay que cambiar de instrumentos de ritmos y de movimientos, y hay que zapatear, hay que golpear el suelo con la danza, para que los “muertos”, las almas, los “diablos”, terminen de salir del espacio de abajo y sigan su camino¹⁷² hacia el mundo de arriba y no se queden en nuestro mundo, el mundo de los vivos, por eso hay que bailar con fuerza, hay que zapatear con los wayños, hay que saltar bailando sobre la tierra, como los tolqas, los diablos en Oruro, o los comunarios en Tarabuco.

La mayoría de las almas sabe lo que tiene que hacer, se podría decir que ya conoce su itinerario. Los que no conocen y además tienen todavía cosas pendientes en el mundo de los vivos son las almas de los muertos recientes, los que fallecieron en el

¹⁷² Don Tiburcio de *Alqhasi*, en el *Ayllu Chayantaka*, me comentaba que hay seres sobrenaturales que tienen como su espacio al mundo de abajo, como los *saxras* o los *serenos* y a veces, en el “Carnaval” salen al espacio de los vivos, pero luego se regresan al mundo de abajo donde pertenecen. Por otra parte están los muertos o las almas de los muertos que transitan de manera cíclica entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. “En Todos los Santos bajan y se entran adentro (al subsuelo) y trabajan para que crezcan nuestras papas y luego en *Anata*, con *paquma* salen y siguen donde los *achachilas*. Los muertos siempre están trabajando, por eso hay que pedirse, algunos muertos cuando se vuelven *achachila*, ya no bajan se quedan, pero el resto siempre vienen, nos acompañan. Trabajo de campo, cuaderno No 4, pag.: 15, 1997.

tiempo previo del *Anata* reciente. Por esta razón se realiza un ritual específico para éstas, en el que una persona particular recibe en su cuerpo el alma del fallecido y orienta primero en el itinerario entre los vivos y luego acompaña para el tránsito hacia el mundo de arriba. Se trata de la personificación de un fallecido o de su alma y la persona que cumple esta función es el *tolqa*, que es un importante mediador entre el mundo de los vivos y el mundo de arriba.

Una experiencia entre los *layme*, en tiempo de la primera cosecha desde un trabajo de terreno entre los años 1972-1974, se describe en Harris (1983). Algo parecido me tocó vivir en el año 1997¹⁷³ con los *chayantaka*, otro *ayllu* del norte de Potosí. Si bien gran parte de los hechos que relata Harris son cercanos a los de mi estancia en aquel *ayllu*, lo que no se encuentra en su trabajo, tal vez porque esto no está presente en aquel *ayllu*, es el rol importante que juegan los *tolqa* para el buen transitar de las almas luego de su “trabajo” en el mundo subterráneo.

Así como en Huamanga, como se mencionó anteriormente, probablemente también en la *Serranía sagrada de los Urus* en el siglo XVI, en el *Taki Onqoy*, se hacía evidente la participación de los seres sobrenaturales para restituir el equilibrio entre vivos y muertos. Actualmente los *tolqas* en los *ayllus* del Norte de Potosí, considerados también seres sobrenaturales, son los encargados de prestar sus cuerpos para que las almas de los muertos recientes puedan transitar por el mundo de los vivos, luego de haber contribuido, junto con los humanos y la naturaleza, a la reproducción de un nuevo ciclo de la vida.

En el *ayllu Chayantaka* las almas de los muertos recientes, así como son homenajeados en la fiesta de Todos los Santos, deberán también ser esperados con mucho cariño en el inicio de la *Anata*, cuando se da lugar a la primera cosecha. Son tres años en

¹⁷³ En este año participé de una investigación de terreno con una permanencia en tres comunidades del *Ayllu Chayantaka*: *Irupata*, *Alkhasi* y *Jist'arata*, durante los meses de enero a agosto. En el año 2010 en un encuentro que tuve con algunos comunarios, pude confirmar que los rituales de los *tolqa* seguían vigentes.

los que las familias de estas almas deberán esperarlas con mucha dedicación y cariño, aunque el primero es el más importante, eso me decían los comunarios, pero llegado el momento del ritual, en la comunidad de Irupata, sólo se hicieron altares para tres difuntos fallecidos en ese año, fui invitado a dos de ellos, pero sólo alcancé a estar en uno.

En el momento en el que me invitaron, lo hicieron con mucho cariño, persuadiéndome de que pueda estar presente, “mi *tolqa* va a ser don Aniceto, vas a venir pues”¹⁷⁴, me dijeron, era el viernes previo al ritual de la *paquma*. Llegué cuarenta minutos más tarde de la hora indicada, como a las 20:40 ni bien entré me invitaron aguardiente¹⁷⁵, previamente había consultado si podía llevar mi cámara fotográfica y me dieron el visto bueno, poco a poco fueron llegando más comunarios y todos consumíamos alcohol. Luego de un tiempo, ya todos estábamos ebrios y en uno de esos momentos, creo cerca a la media noche, advertí que don Aniceto se acercaba al altar sin que nadie lo advirtiera y se empezó a vestir con la ropa del difunto. Se puso sus botas y su casco, con el que seguramente muchas veces fue al *tinkuy* a Chayanta, Aymaya y a otras fiestas, luego su chaqueta y después tomo la guitarrilla y empezó a tocarla.

Fue en ese preciso instante en el que cambió la dinámica de la reunión, de un ambiente en el que todos hablaban con todos y cada vez con la voz más alta, de improviso, con el sonido de la guitarrilla el alma del difunto estaba presente en el cuerpo de don Aniceto¹⁷⁶. Como en tiempos del *Taki Onqoy*, un ser sobrenatural se había posesionado en el cuerpo de una persona y utilizaba este cuerpo para despedirse de toda la comunidad y más allá de ella. Luego de estar presente en este ritual entendí la función vital de los *tolqas* en el tiempo de *Anata* entre los *chayantaka*.

La traducción literal que se hace de *tolqa* es yerno, en realidad es más que yerno, se refiere a un parentesco político y no sanguíneo, o sea, el *tolqa* tiene que cumplir las

¹⁷⁴ Trabajo de campo, cuaderno No 1, pag.: 38, 1997.

¹⁷⁵ Era una mezcla de “Alcohol Potable”, aguado con algún saborizante químico.

¹⁷⁶ Ver anexo 2, Fotos 4, 5, 6 y 7.

siguientes condiciones. La primera y la más importante, haber sido cercano al difunto cuando estaba con vida, esto quiere decir, haberlo conocido en la mayor intimidad familiar y comunal posible; la segunda, no tener relación de consanguinidad con el fallecido y la tercera, tener más bien parentesco político, ser cuñado, tío de la esposa, sobrino de la esposa, etc.

La familiaridad del difunto es importante porque, aunque se supone que quien se despide es el alma del fallecido, el *tolqa* tiene que conocer los detalles más íntimos de las relaciones familiares del homenajeado, para que pueda dejar los encargos en representación del alma que se despide. Obviamente empieza a despedirse de la familia presente, de los amigos más cercanos que están también en la casa y a cada uno le hace un encargo particular. Con la ayuda a la viuda, con el control a los hijos y a las hijas, el detalle de apoyo para los animales, los detalles de la chacra y sus particularidades para la siembra, barbecho y cosecha, etc.

Una vez hecho esto el *tolqa* sale en dirección a las casas en las que están los altares de las otras almas, acompañado de uno, dos o tres familiares para que lo atiendan y lo auxilién, en este caso son los familiares de don Aniceto. Para el caso de esta comunidad, casi todos se encontraban en estas tres casas y la gente empezó a rotar para irse despidiendo de aquellas almas y los *tolqas* también fueron de altar en altar para despedirse de los amigos y conocidos. Todo el tiempo las libaciones con alcohol estaban presentes. Luego de despedirse de la comunidad se emprende camino hacia otras comunidades en las que el difunto tiene parientes importantes de los que se tiene que despedir. Todo este proceso puede durar entre diez, hasta quince días. Luego, en el momento en el que el sol está en el poniente se saca las ropas del difunto, y se deshacen de ellas y con el apoyo de sus familiares recupera su identidad, dejando que el alma del

difunto se vaya tranquila luego de haber dejado en orden su familia y sus relaciones con los vivos y con la naturaleza.

Para el caso de los *layme* se dice que:

El término del carnaval se señala con el rito de la expulsión de los diablos. En cada estancia unos cuantos hombres y mujeres los personifican llevando cueros de cabra negros sobre la ropa, adornándose con flores silvestres y plantas de las chacras. El hombre (o los hombres) se pone la “montera” ahora desprovista de las cintas. Los diablos bailan por todo el pueblo, casa por casa, y en cada una se les invita a tomar. Entonces se les acompaña hasta un lugar llano fuera del centro poblado, donde los disfraces diabólicos se despedazan y así los “demonios” del carnaval son despachados. En un final dramático, los jóvenes amontonan sus flautas que han cantado durante toda la estación de lluvia; toman sus charangos e irrumpen en una música radicalmente distinta (*kirki*) con la cual todos bailan con un abandono rara vez visto en otra ocasión (Harris 1983, 143).

Aunque en la cita se destaca nuevamente una pretensión demonizadora, la descripción muestra una dinámica parecida a la de los *chayantaka*. Esa es la manera en la que los *tolqas* transitan por el mundo de los vivos y cumplen su “trabajo” para lograr la exitosa reproducción de la vida, que los humanos reciben con danza, canto, baile, comida y bebida. Estas almas primerizas ya aprendieron a transitar entre los tres mundos y, según varios de los comunarios, son tres años los que hay que dedicarles, aunque el primero es el más importante.

4.2. Dinámica urbana y encubrimiento festivo

Si tomamos en cuenta que todos estos procesos descritos para el área rural también han ido contaminando, invadiendo, contagiando o alimentando la dinámica

festiva en Oruro, entonces es importante comprender la fuerza de una deidad local como *Wari*, que logró su continuidad en el *Supay* y mantuvo un *horizonte histórico* ritual en los siglos XIX y XX, a través del Tío de la Mina. Esto no solo en la población indígena sino también entre mestizos y españoles y además fue configurando un tipo de prácticas que han articulado la complejidad de aquel proceso *festivo* ritual en el que se cruzaban y se interceptaban la fiesta patronal, el “Carnaval” y la fiesta de la primera cosecha, *Anata*.

Inicialmente aquellos procesos rituales, desarrollados en áreas rurales cercanas a la ciudad por personas que transitaban las calles de Oruro, eran prácticas *festivo* rituales con personificaciones del *supay* convertido, para fines del siglo XIX, en diablo. Don Demetrio, cuenta que sus abuelos eran *matarifes*, comerciantes de carne vacuna. Estos recorrían por el altiplano orureño y los valles cercanos para comerciar con su producto y tenían encuentros con los seres sobre naturales que habitan el mundo de la oscuridad. Como consecuencia de aquellos encuentros se fue produciendo un tipo de práctica ritual en la que, como en otras, se incorporaron de forma holística, danza, música, libaciones, caracterizaciones en la vestimenta y uso de caretas¹⁷⁷ alegóricas, como parte de la personificación de aquellas divinidades del subsuelo, que en gran medida los mineros la identificaban con el *Supay* o Tío de la mina.

Se trataba, dice don Demetrio, de “pequeñas comparsas con unas cuantas personas, todos hombres. Estos danzaban de manera desordenada al son de aerófonos”, las mujeres tenían roles que no correspondían a la danza¹⁷⁸. No existía uniformidad en la

¹⁷⁷ El léxico que se utiliza en Oruro para nombrar a las máscaras que hacen parte de los conjuntos de la entrada del “sábado de Carnaval”, es: *Careta*, resultado de una elaboración compleja de varios meses y que requiere experiencia y maestría para su elaboración y su uso, no se las deshecha fácilmente y se las compra por encargo y son elaboradas artesanalmente. En este contexto la máscara, a diferencia de la careta, se la entiende como parte de un momento pasajero que no requiere un tiempo largo de dedicación y que para su uso no se necesita ninguna experiencia y tampoco ninguna maestría; éstas se las puede comprar en los mercados, son elaboradas industrialmente y, en la mayoría de los casos, son hechas de materiales desechables y pasada la fiesta, normalmente, alimentan los depósitos de basura de la ciudad.

¹⁷⁸ En las diferentes fiestas rituales de las que fui parte he podido percatarme que existen roles específicos asignados por diferencia de género en las danzas que se realizan en el tiempo de *Anata*. Como se mostró en líneas anteriores, en la relación del *tolqa* con las almas de los muertos, no participan mujeres. En este caso el simbolismo de la danza tiene un rol fundamental, el *tolqa*, masculino salta y golpea a la tierra,

danza, los movimientos, aunque atléticos, no respondían a ningún canon establecido y los lugares por los cuales se transitaba eran accidentados. Se trataba de saltos ejecutados casi al ritmo marcial de la música, tampoco existía unidad en la vestimenta que utilizaban ni en la configuración de las caretas.

El fin de estas prácticas rituales era establecer cierto tipo de relaciones de reciprocidad con los seres sobrenaturales¹⁷⁹, conforme a la reproducción de su cosmovisión, como siempre lo habían hecho desde tiempos antiguos. Según las palabras de Don Demetrio este tipo de familiarización de los Matarifes, o Mañazos, con estas prácticas y con estas deidades del subsuelo, hizo que los mineros empezaran a invitarlos para que las realicen en homenaje al “Tío de la Mina” en los días de ritual de la primera cosecha, *Anata*, coincidente con los de “Carnaval”. Estos días en las minas bolivianas fueron cobrando mayor importancia, hasta el punto de lograr que no se suprimieran los feriados asignados a estas fiestas.

Seguramente este tipo de práctica y la relación complementaria de los mineros con el Tío de la Mina y con la Virgen del Socavón, junto con la sostenida y actualizada política misional de la Iglesia Católica, provocó en Oruro la transformación de aquellas pequeñas comparsas, que bailaban en los alrededores de las minas, en grupos organizados que recorrerían las calles de la ciudad para llegar a los pies de la Patrona.

Todavía los primeros años del siglo XX aquellos diablos que llegaban a los pies de la Virgen lo hacían como parte de reducidas comparsas que danzaban y se vestían sin tomar en cuenta ningún estándar, de forma, material o color. Tal vez a esto se debe la

Pachamama, femenino y a partir de la danza, el baile, el zapateo, o sea, a partir de golpear a la Madre Tierra, logra que nazcan las nuevas papas y con esto los seres sobrenaturales, salen del mundo de abajo, del subsuelo, porque ya no es el tiempo de que permanezcan ahí, todo esto no puede hacerlo una mujer. En otros momentos del ciclo, cuando no es *Anata*, las mujeres pueden bailar sin ningún problema.

¹⁷⁹ La idea de fiesta patronal que llega a los Andes, se encuentra con este tipo de racionalidad, que se mantuvo viva en el tiempo colonial y todavía se reproduce en la actualidad en las prácticas de reciprocidad. Éstas fueron, y actualmente son, el dispositivo fundamental para la producción y reproducción de la vida en las comunidades urbanas y rurales que de manera estratégica y con sus propias diferencias de circunstancia histórica y de contexto, han venido proyectando la vida hacia un *horizonte distinto* al de la modernidad/colonialidad patriarcal.

referencia que hacía mi abuela¹⁸⁰ a cerca de los diablos de principios de siglo. Decía: “antes era bien feo el ‘Carnaval’, los diablos eran indios que entraban borrachos, se vestían con cueros y usaban chicotes y entraban haciendo escapar a la gente, no bailaban ordenados, ni se vestían bonito como ahora”.

Este testimonio me lleva a relacionar, a manera de hipótesis, a los primeros diablos del siglo XX con las prácticas rituales de aquellos *tolqas* de los ayllus de los antiguos *Charcas*, que se ubican en el norte de potosí y el sur de Oruro (Romero 2013). Aunque también se podría generalizar a los ayllus y comunidades de agricultores en todo el altiplano andino, por ejemplo el *Pujllay* de Tarabuco¹⁸¹ tiene la misma lógica y en las zonas agricultoras del altiplano en el departamento de La Paz los rituales pueden tener ciertas diferencias, pero la lógica y la racionalidad pertenece al mismo *horizonte de sentido*.

Pero estos procesos de siglos de ritualización a seres sobrenaturales, dentro de la lógica y la racionalidad de las comunidades y *ayllus*, en un escenario de luchas simbólicas, ha tenido que generar procesos de movilidad en diferentes dimensiones. Como resultado de estos procesos de movilidad y de otros agentes coloniales, por una parte se han encubierto los contenidos profundos de muchos de estos rituales y por otra se ha intentado nombrar de otra manera. Son estos procesos a los que me referiré en lo que sigue.

¹⁸⁰ Mi abuela nació en los primeros años del siglo XX y desde sus primeros años de juventud pudo transitar por la ciudad de Oruro y seguramente entre los años veinte hasta el treinta y dos, presenció algunas veces el “Carnaval en Oruro”, porque contaba desde su propia experiencia en el tiempo de aquel “Carnaval”, antes de la Guerra del Chaco realizada a partir de septiembre de 1932.

¹⁸¹ Aunque no se aclara la diferencia de contenido entre el diablo europeo y los diablos andinos, sobre este tema se puede ampliar en: Martínez (2010).

4.2.1. Movilidad ritual

Si bien desde fines del siglo XIX se encuentran datos de diablos que bailaban para la Virgen del Socavón, el acontecimiento de 1904¹⁸² pone en evidencia definitiva la complejidad de la *dinámica festiva* desarrollada ya en aquel tiempo. Se trata de un entramado compuesto por formas celebratorias distintas y desarrollado en la época que, por la influencia colonial, se denomina “Carnaval”. Estas formas festivas eran diferenciadas entre aquellas que llegaron con los conquistadores a los pies de la *Serranía Sagrada de los Urus*, en el siglo XVI y las otras, las locales, que ya existían en aquel espacio.

Son dos formas celebratorias las que llegan, una la Fiesta Patronal instrumentalizada en tiempos anteriores en España en los procesos de cristianización. Ésta no era parte de las prácticas de los propios españoles, más bien eran los pueblos conquistados por estos, los que a manera de conversión y uso del santoral católico adecuaban sus fiestas anteriores a la lógica de la dominación española en Europa. La otra es el “Carnaval” europeo en el que las élites españolas primero y luego los criollos y mestizos realizaban, sobre todo, fiestas de máscaras en los salones de la ciudad.

Las élites, diferenciándose de los cholos y los indios, en la lógica lineal y ascendente consolidada ya en la subjetividad de la población de las ciudades, para fines del siglo XIX, realizaban su “Carnaval”. Aquellas fiestas de máscaras desarrolladas en algunas casas y en salones aristocráticos, en las que participaban europeos y mestizo-criollos considerados “descendientes directos”¹⁸³ de algunos españoles, eran exclusivamente para ellos, así como algunas actividades en las que se construían carrozas y se realizaban desfiles a la usanza europea por las calles principales de la ciudad.

¹⁸² Como ya se dijo en el año 1904 se funda la primera diablada que ya era parte de las manifestaciones festivas en homenaje a la Virgen del Socavón.

¹⁸³ Es importante no olvidar que esta idea tiene que ver con un proceso de blanqueamiento.

Mientras que la plebe, en este caso los cholos y los indios, utilizaba solamente la calle para realizar sus propias prácticas, en “desorden” y con “excesos”, por lo menos esa era la idea contenida en las representaciones de diferencia entre élites y “plebe”. Parte de aquellas prácticas de la “plebe” era la celebración en honor a la Virgen del Socavón, en la que no participaban las élites, las mismas la consideraban parte del “Carnaval” de los indios, de los que aquellas estaban distanciadas.

Las actividades del “Carnaval” eran las mascaradas, los bailes en salones y el desfile de carrozas. Éste era considerado como el tiempo en el que, aparentemente, desaparecían las jerarquías y todos se divertían sin ningún tipo de distinción, aunque los festejos tenían sus propias características en los salones con la élites y en las calles con la plebe y el vulgo, donde también a veces participaban las élites.

Por su parte la Fiesta Patronal era realizada en homenaje a la Virgen de la Candelaria, bautizada localmente como Virgen del Socavón. Ésta, por la ritualidad hacia la mina y la fe hacia esta Virgen se impuso por encima del Arcángel San Miguel, patrono fundador del asiento minero de Oruro. Eran varios días en las que los habitantes alejados del centro de la ciudad comían bebían y bailaban en la casa del *pasante* o *alférez* y el día sábado asistían al Templo del Socavón bailando.

El entramado que se teje entre estas formas festivas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII y la especificidad de cada una de estas formas celebratorias es difícil de desentrañar, por las limitaciones de información. Por otra parte es recién al finalizar el siglo XIX que se hacen visibles algunos rasgos de la dinámica y las transformaciones presentes. Es en esta época que las comparsas de diablos empezaron a ser noticia en los diarios. Se menciona en el periódico orureño “El País” del 16 de febrero de 1890 que:

“numerosa concurrencia iba tras los Diablos y gozaba con verlos brincar y depositar sus ofrendas a los pies de la Virgen del socavón... Pero una cosa me ha llamado la atención en esta fiesta. He creído reconocer a través de la grotesca máscara que cubría el rostro de los hijos del Averno a más de un ciudadano del lugar que usa tarro, gusta leva y no deja el bastón ni para dormir. También me ha parecido haber visto un cura muy amigo mío, entre los diablillos y puedo asegurar que era el que más y mejor brincaba. Estos pacíficos hijos del infierno son los que han empezado el Carnaval” (Cajías de la vega 2011, 15).

Esta noticia nos muestra dos procesos de movilidad. Por una parte, se trata del dato más antiguo que sugiere que los procesos de movilidad social de las diabladas, evidentes en los años 1943-1944 como veremos más adelante, ya estaban presentes a fines del siglo XIX. Por otra parte, encontramos un proceso de movilidad ritual, porque se menciona a la fiesta de la Virgen del Socavón como actividad de inicio del “Carnaval”.

Me detengo aquí para explicar mejor este último proceso. Se trataría de una dinámica nueva que empieza a aparecer como *desprendida* de una fiesta patronal y “adosada” a las fechas movibles de las carnestolendas. Explico mejor esta idea, la fiesta de la Virgen del Socavón es una Fiesta Patronal, se trata de la Fiesta Patronal dedicada a la Virgen de la Candelaria y tiene como fecha de celebración el 2 de febrero. Entonces ¿cuál es la explicación para que una Fiesta Patronal que, según el santoral católico, debiera celebrarse el 2 de febrero; se haya convertido en una fiesta movable y se celebre el día sábado previo al miércoles de ceniza, en los días destinados a lo que se conoce como “Carnaval”?

Lo primero que este hecho pone en evidencia es un *desprendimiento* del tiempo definido por el Santoral Católico. En este caso digo *desprendimiento*, porque esta fiesta se ha separado de un tiempo marcado por las prácticas religiosas católicas y se ha

incorporado a otra dinámica temporal que tiene que ver con el “Carnaval”¹⁸⁴, que corresponde a una dinámica previa al surgimiento de la imposición de fiestas patronales en Europa y *Abya yala*/América y está relacionada con prácticas rituales precristianas que han sido denominadas prácticas paganas.

Sin embargo la Fiesta Patronal en los Andes, luego de tres siglos, ha sido transformada en muchos aspectos y esto ha permitido la continuidad de las estructuras de reciprocidad y de ritualidad locales, a las que me referiré más adelante. En esta parte, a partir de visualizar primero su *desprendimiento* y luego su incorporación a otra dinámica temporal, es importante dar a conocer el contexto de este proceso.

La instalación de la República, connotaba la superación del tiempo colonial, esto significaba al mismo tiempo consolidar el proceso colonial, pero ya no desde el *ego conquiro* sino desde el *ego cogito*. El *ser colonial* había iniciado un nuevo proceso para la dominación, esta vez como Estado Moderno y esto implicaba el tránsito de una racionalidad feudal, dificultosamente instalada en el *horizonte* de los pueblos indígenas del altiplano, hacia otra moderna/colonial. Este proceso estaba siendo consolidado en Europa a partir del *sujeto racional*, con la que deberían funcionar los procesos productivos de aquella época.

Para el caso de las minas, Gustavo Rodríguez (1991) menciona las importantes dificultades con las que los empresarios mineros tropezaban para instalar esta racionalidad, que debería funcionar a partir de la transformación, entre otras, de una noción de tiempo, en la que los horarios de trabajo estaban separados de los de ocio. Estas dificultades eran el resultado del tránsito de un tipo de actividad, la agricultura, que pensaba el tiempo de forma holística y desde la que se había construido una forma de vida particular hacia otra nueva. Ésta llegaba con los adelantos tecnológicos de Europa, la

¹⁸⁴ Las características de lo que se está entendiendo como “Carnaval” las he explicado con detalle en el tercer capítulo.

separación de actividades y la delimitación de los campos de conocimiento y con esto la industrialización y la especialización. Esta última implicaba la instalación de una lógica mecanicista y una racionalidad instrumental, que organizaban el tiempo en días laborales y días no laborales.

Seguramente el *desprendimiento* de la fiesta de la Virgen del Socavón tenía que ver con la disponibilidad de tiempo para su celebración, en días no laborales para permitir la libre participación de obreros, mineros, artesanos y comerciantes. Así el día sábado, junto con las fiestas de máscaras y otras actividades callejeras de las élites se realizaba el homenaje a la Virgen del Socavón y éste era protagonizado por el pueblo, denominado también plebe por la prensa y cholos o “indios”, por las élites.

De esta forma el tiempo de “Carnaval”, instituido por las élites europeas y mestizo-criollas en la ciudad de Oruro, pensado separado del tiempo laboral, forzó el tránsito de la fiesta patronal en homenaje a la Virgen del Socavón realizada el 2 de febrero, por no ser compatible con el tiempo laboral que se quería instituir. Así, a fines del siglo XIX, aparece una Fiesta Patronal como parte de la fiesta del “Carnaval”.

Sin embargo, hasta este tiempo, como resultado del proceso colonial hay algunos componentes que todavía no se han hecho evidentes. A partir de algunas investigaciones¹⁸⁵, sabemos que el santoral católico fue incorporando y adecuando las fiestas rituales del ciclo agrario local. Al mismo tiempo que los indígenas utilizaban estas prácticas religiosas, para seguir expresando los contenidos profundos de sus propias creencias.

Pero todo esto, por el conflicto en la subjetividad de los habitantes de las ciudades, provocado por el proceso colonial, fue siendo invisibilizado y más bien todas aquellas actividades relacionadas con las prácticas andinas fueron siendo nombradas

¹⁸⁵ Ver por ejemplo: Platt (1996); Bouysse-Cassagne y Harris (1987).

desde el “Carnaval” e incorporadas como parte de éste, pero muchas de sus prácticas seguían reproduciendo la lógica y la racionalidad andina. Así la idea de fiesta patronal con fecha fijada para el 2 de febrero fue movida al sábado de “Carnaval” y se convirtió en fiesta movable e incorporaba en sus *prácticas otras* que eran vitales para la reproducción del mundo de la vida andino enraizada en los migrantes rurales en Oruro.

En este proceso, las prácticas de lo festivo-ritual como tiempo de la primera cosecha que significaban casi dos semanas de prácticas festivas, confundidas por las élites de la ciudad de Oruro con las del “Carnaval” de origen europeo, tuvieron que ser ajustadas en dos días de feriado y uno de tolerancia. Así, el día viernes previo al miércoles de ceniza, se daba tolerancia para realizar la importante *chälla* en las minas, en la que participaban mineros y patrones. Los festejos continuaban el sábado, el domingo y también el lunes y martes, considerados feriados y servían para realizar toda la serie de actividades del proceso *festivo* urbano. Todas estas fiestas, con un margen laboral entre el miércoles de ceniza y el viernes previo al sábado de tentación, eran finalizadas el sábado y domingo de tentación. De esta forma el “Carnaval” aparecía como la fiesta predominante, conteniendo de manera encubierta una serie de prácticas culturales que eran parte del *horizonte* de los “indios” y que quedarían latentes, esperando su nuevo tiempo.

4.2.2. “Carnaval” y *horizonte* encubierto

En el capítulo II he mostrado que la figura del “Carnaval” ya tenía una función encubridora antes de 1492 en Europa. Este modo encubridor produce, tiempo después, formas particulares de nombrar. Así, surgen calificativos de mestizaje y sincretismo, entre otros. Al mismo tiempo las prácticas locales son denominadas desde afuera como “Carnaval” o Fiesta Patronal pero, como ya se ha argumentado, en su interior se desplegaban *dinámicas locales otras*.

Se ha explicado, para el caso de los *Macha*¹⁸⁶, que en este tipo de procesos no son pertinentes aquellos calificativos como sincretismo o mestizaje, porque diluyen los procesos políticos y detienen el movimiento de la realidad cosificando de manera maniquea los procesos rituales y festivos. La fiesta patronal introducida en las comunidades indígenas desde el *ser colonial* y con la intención de la dominación, ha sido transformada desde el universo ritual andino, con una serie de prácticas desde el *estar descolonizador* y con un sentido liberador.

Como se vio en el anterior capítulo, la responsabilidad de la fiesta empieza a ser parte del sistema de cargos de las comunidades desde el siglo XVIII. Actualmente y durante todo el siglo XX, los referentes de prestigio en ayllus y comunidades de los Andes tienen que ver con ser autoridad y ser *pasante* de la fiesta. El sistema de cargos es el que permite reproducir las bases de la organización comunitaria en los Andes a partir de la cual se ha mantenido, aunque a veces de manera difusa, el *horizonte de sentido* para la producción y reproducción de la vida desde el *ayllu*.

Asumir un cargo significa también “llevar la carga” por un ciclo anual. Es hacerse responsable de la comunidad pero, dependiendo del cargo, los niveles de responsabilidad varían. Existen aquellos cargos relacionados con lo ancestral que se refieren a la dimensión de la autoridad originaria, están los que surgieron a partir de la colonia conocidos como cargos políticos, éstos son los relacionados con el poder del Estado y también están los religiosos¹⁸⁷, de los cuales el más importante y el que tiene más vigencia actualmente es el *pasante* o *alférez*.

¹⁸⁶ Tristan Platt explica estas razones y plantea las particularidades de la parroquia andina, así como el cristianismo andino, diferenciando de la parroquia y cristianismo español y dice que: “Las instituciones religiosas locales reflejan claramente las características propias a la organización social en el valle: las cofradías rurales en los Andes meridionales están armadas de tal manera que tienen en cuenta las migraciones estacionales andinas y la organización étnica de la complementariedad ecológica”. (Platt 1996, 77).

¹⁸⁷ Los cargos religiosos son parte de un proceso que supone comprensiones desligadas de los referentes coloniales de conocimiento, a partir de un estudio específico entre los Macha del Norte de Potosí, Tristan Platt plantea que “[...] la parroquia andina supone una importante reformulación de su paradigma europeo” (Platt 1996, 79). Junto con esto plantea que: “Un contexto espacio-temporal aún más amplio emerge si

Para el caso de la Fiesta Patronal los *pasantes* tienen diferentes tipos de responsabilidades, aquella que formalmente es la más importante es la de ocuparse del patrono y de sus homenajes en el día que le corresponde, según el santoral católico. Estos homenajes varían dependiendo de las regiones¹⁸⁸. Pero, con el mismo respeto, responsabilidad, compromiso y sobre todo con la misma fe con la que se ocuparan en la fiesta patronal de la que son pasantes, se cumple con un calendario festivo-ritual anual. Esto significa saludar y hacer ofrendas a cada patrono o patrona de las diferentes comunidades o ayllus que les toca visitar, sin embargo, hay una participación muy particular y muy bien preparada en la ofrenda a la *wak'a* más importante de cada ayllu, comunidad o pueblo¹⁸⁹.

En esta lógica interétnica, como lo menciona Platt (1996), que también la podemos mencionar como intercultural, los pasantes asumen la responsabilidad de *alimentar* por un ciclo más las relaciones de reciprocidad con la naturaleza, con las deidades y con los humanos. Este *alimentar* las relaciones responde a un orden horizontal, en el que la reciprocidad con la naturaleza y las deidades se da a través de los

relacionamos el sistema ceremonial de esta parroquia valluna con los otros calendarios practicados en otras parroquias machas y K'ultas; y con otras parroquias donde los indios Macha comparten el calendario con indios de otros grupos étnicos [...] En este caso nos encontramos en un macro nivel de fusión de las identidades político-religiosas de sus componentes. Desde cualquier punto de partida interétnico, el entramado de calendarios irradia hacia afuera, entretejiendo territorios cada vez más amplios y un creciente número de grupos étnicos en un diseño religioso social, cuyos rasgos apenas pueden ser percibidos en el estado actual de los conocimientos". (Ibíd.).

¹⁸⁸ Aquí hare referencia, sobre todo al ciclo ritual anual del que es parte la fiesta de Santiago de Andamarca en la provincia Sur Carangas del Dpto. de Oruro, en base a una visita a tres *wak'as* acompañando, en el año 1996, a uno de los pasantes de la Fiesta Patronal, la misma que no fue sistematizada. Se trata de un sistema ceremonial en el que los nuevos pasantes deben cumplir un calendario anual de visitas, a sitios rituales en el mismo momento en el que se celebra la fiesta patronal de ese lugar; entregando una ofrenda especial a la *wak'a* principal del mismo. Esto significa el compromiso casi a tiempo completo de los pasantes, que difícilmente pueden ser parte de estas costumbres siendo parte de un vida urbana en la que dependen de una dinámica laboral de oficina con horarios estándar establecidos.

¹⁸⁹ Para el caso del Norte de Potosí, a las comunidades se las denomina ayllus menores, pero en otras zonas estos asentamientos pueden ser denominados directamente como comunidad. En otros casos éstas ya tienen rango de cantón, o se trata de la capital de la provincia, de la sección de provincia o de algún municipio. Esta manera dispersa en la que se distribuye el sistema religioso en los Andes tiene que ver con el despliegue del proceso colonial y las maneras diferentes de desplegar el proceso de dominación colonial en los distintos lugares de los Andes, diferenciando entre aquellos lugares en los que se instalaban los asentamientos pensando que existían yacimientos de oro o plata y en los que no. Posteriormente para el tiempo de la República, se había generado una estructura territorial colonial, con una división política del territorio visible con un orden jerárquico que iba de manera descendente en la jerarquía desde: capitales de departamento, capitales de provincia, secciones de provincia y cantones; y otra invisibilizada, en base a los ayllus y comunidades. Sin embargo, en algunas regiones, desde fines del siglo XX estas estructuras han ido siendo reconstituidas.

rituales. Estos consisten en la quema de mesas o *q'oas*¹⁹⁰, el sacrificio de algunos animales, llamas, ovejas, en los que se derrama la sangre a la tierra. Dependiendo de las circunstancias y los lugares también se utiliza el incienso, copal, y las libaciones con alcohol u otro aguardiente, infaltable en este tipo de celebraciones.

El sentido de estos procesos tiene que ver con la producción y reproducción de la vida, en este caso específico de la naturaleza y de las deidades, las mismas que son comprendidas como incompletas y por esto necesitan de aquellas prácticas en las que los humanos, a través de los rituales, las alimentan y les dan de beber. Sin embargo cuando se trata de las deidades los códigos siempre son diferentes. Esto depende del espacio mítico en el que habitan, si son parte del mundo de arriba o pertenecen al mundo de abajo.

Para el caso de Sur Carangas, los pasantes tienen que visitar todos y cada uno de los sitios rituales del territorio, según el calendario anual de fiestas que obedece al santoral católico. El proceso siempre tiene la misma rutina, se llega al pueblo¹⁹¹ y lo primero que se hace es entrar al Templo y se da la ofrenda al Santo. Esta consiste en dejar velas encendidas y poner agua con confites (bolitas dulces hechas de azúcar) en unos recipientes que están ubicados a los pies del Santo. En el primer caso, el encendido de velas, el fuego es una alegoría en relación a la luz y al calor relacionada con el sol y el mundo de arriba, ese es uno de sus alimentos, luego se le ofrece el agua con azúcar, acción que se denomina: “darle el tecito” (“té”¹⁹²), igual que cuando los humanos lo toman a la hora del desayuno, o al caer la tarde. Posteriormente las personas mayores, en algunos casos son *jilakatas*¹⁹³ y en otros, pasantes de la misma fiesta, se reúnen frente a la

¹⁹⁰ Ver anexo 2, foto 8.

¹⁹¹ Como se dijo, el pueblo puede ser la capital de una sección de la provincia, un cantón, esto varía, pero en términos rituales tienen la misma jerarquía.

¹⁹² En el área rural, si bien se dice tomar el “té”, pero lo que normalmente se toma es una infusión de alguna yerba local, pero por la costumbre urbana colonial tiene ese denominativo.

¹⁹³ *Jilakata* es la persona que asume el cargo de autoridad originaria durante un año.

imagen del Santo o la Virgen y realizan un momento de *acullico ritual*¹⁹⁴, rotando las *wisthallas*¹⁹⁵ y dejando su aliento cada vez que les toca rotarlas, hasta que se ha terminado un ciclo de rotación de las mismas¹⁹⁶.

Con esto se ha cumplido el homenaje al Santo, esto desde el universo ritual de los Andes se considera un homenaje a los seres del mundo de arriba, *Alax Pacha*. Posteriormente, se sale del templo y con la orientación dirigida al cementerio se realiza una ofrenda con incienso que se derrama en brazas calientes para hacer humear. Esto equilibra el ritual, porque en este caso la ofrenda está dirigida al mundo de abajo. Así, de manera simbólica, se ha cumplido con el mundo de arriba y el mundo de abajo. Todo esto se complementa con la visita a los pasantes de la fiesta del pueblo, que se encuentra en pleno desarrollo y se intercambia agua ardiente, pero también se realiza el *ayni*¹⁹⁷, que consiste en dejar cierta cantidad de algún producto, en este caso era cerveza en cantidad considerable, para que sea devuelto cuando los pasantes que visitan, estén de anfitriones. Así los tres mundos han sido atendidos por los *pasantes*.

Sin embargo, el momento más relevante es dedicado a la *wak'a* más importante de la comunidad a la que se le dedica un día entero. En la noche junto con el *yatiri*¹⁹⁸, se preparan las mesas rituales y al día siguiente temprano se emprende el recorrido hasta el lugar sagrado. Cuando visitábamos Abaroa, en la provincia Sur Carangas, se juntaron las familias de los tres pasantes de la fiesta de Santiago de Andamarca, “Tata Santiago” y salimos de madrugada, hasta finalizar la posibilidad de desplazamiento vehicular. Luego emprendimos una caminata, en la que nos encontramos con aquellos que recibirían el

¹⁹⁴ El *akullico ritual* es un momento comunitario en el que además de *pjch'ar* (remojarse las hojas de coca, salivarlas y ordenarlas en un bolo a un costado de la boca y extraerles el jugo), se asume como un homenaje especial, por alguien o algo particular.

¹⁹⁵ La *wist'alla* o *chuspa* es una bolsa pequeña, tejida casi siempre con lana de oveja o llama, que sirve para llevar en su interior hojas de coca, en la parte superior tiene un tiro que sirve para colgarlo al cuello.

¹⁹⁶ A diferencia de los rituales del Norte de potosí, en las que sí se puede tomar y *ch'allar* con alcohol, en éstas no se consume este ningún aguardiente en el interior de la iglesia.

¹⁹⁷ Intercambio de dones, presente siempre en las fiestas rituales de los Andes.

¹⁹⁸ El Yatiri es el sabio de la comunidad, es el mediador para comunicarse con lo sobrenatural, es el equivalente al Shamán.

cargo de autoridad, los futuros *jilakata* y *mama t'alla*¹⁹⁹, eran cuatro parejas con sus respectivas familias de apoyo.

Trepamos kilómetros de arena hasta llegar a la cumbre del *Wilkapata*²⁰⁰. Éste era un lugar sagrado con mucha energía, del que todos los que llegaban eran devotos. Durante el día se quemaron mesas rituales y se hicieron siete *wilanchas*, una por cada autoridad que esperaba asumir un cargo, tres de pasantes y cuatro de *jilakatas* y *mama t'allas*. En la tarde volvimos al pueblo cargando en las espaldas lo que todos llamaban la “ganancia”, se trataba de restos de comida preparada con las llamas sacrificadas. La metáfora en este caso era la vida, aquellos trozos de carne de llama cocinada sin sal, serviría como comida los próximos días, con ésta reproduciríamos nuestra vida. Ésta era precisamente la “ganancia”, la comida para la vida, no era una ganancia para la acumulación. Éste es el sentido fundamental de los procesos de reciprocidad en las fiestas rituales.

Las relaciones de reciprocidad con los humanos se las establece a partir del intercambio de productos o servicios que en todos los casos tienen que ver con componentes fundamentales para que la dinámica festiva salga adelante, comida, bebida, o productos, junto con el servicio, que aporta en la preparación de los productos. Estos procesos rituales que son parte de estructuras organizadas desde una cosmovisión particular, de manera general, sintética y simplificada se los nombra en las ciudades con el nombre de *ch'allas*, pero es importante tomar en cuenta que cada *ch'alla* implica un *horizonte de sentido* relacionado con aquellas estructuras y sistemas de reciprocidad descritos en las líneas anteriores. Entonces básicamente una *ch'alla* en Oruro, por muy simple que sea, implica un proceso holístico en el que intervienen intercambios

¹⁹⁹ Así se denomina a la parte femenina de la autoridad tradicional.

²⁰⁰ Nombre del cerro sagrado, guardián de la población de Abaroa, en Sur Carangas.

recíprocos que conectan con la historia de culturas que han estado relacionadas milenariamente con la *Serranía Sagrada de los Urus*.

Hasta aquí se ha puesto en evidencia que los *pasantes*, responsables de la fiesta patronal, si bien se ocupan de atender al Santo Patrono, o Santa Patrona en la fiesta, lo hacen desde la lógica de la reciprocidad con los vivos, con los muertos y con los seres de luz. Siendo estos habitantes de uno de los espacios sagrados que componen su mundo. En esta lógica y desde esta racionalidad las vírgenes y los santos, como patronos o patronas, se incluyen como habitantes del *Alax Pacha* y en esta lógica son venerados por los *aymaras* que habitan las comunidades cercanas a la ciudad de Oruro.

Sin embargo en la dinámica festiva de Oruro estos procesos, así como los hemos desarrollado, nunca han sido reconocidos, interpretados y menos nombrados, más bien lo que se ha hecho ha sido incorporarlos a la idea de “Carnaval” como fiesta dedicada a la Virgen. Como se evidencia en una de las primeras publicaciones encontradas. La nota del 11 de febrero de 1893, referida al “Carnaval” de ese año dice: “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 de la Vega 2011, 15).

En ambos casos, los mineros y la plebe, más allá de ser parte, a su manera, de las prácticas religiosas católicas también reproducían las prácticas rituales andinas, como vimos, estas actividades no podían estar ausentes de aquellas prácticas festivas desplegadas por los llamados *cholos* o *plebe*, porque en su gran mayoría eran inmigrantes rurales asentados en la ciudad de Oruro. En el periódico “La Evolución” del 23 de febrero de 1901, se dice: “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" (Ibídem). Aquí, con la afirmación del desarrollo de "estupendas *ch'allas*", se pone en evidencia las prácticas relacionadas con la *Anata*.

En muchos casos la idea de *ch'alla* es reducida al consumo de bebidas alcohólicas y al atribuir esta práctica a la plebe o los obreros se da a entender que este consumo es sin control, "salvaje". En ningún caso se reconoce o se hace visible el importante *horizonte de sentido* al que corresponde, más bien se entiende como sinónimo de atraso e ignorancia. Por otra parte se alude a la noción de obrero, seguramente porque varias de las comparsas estaban integradas por obreros y mineros considerados también como tales. Pero por las características de Oruro se puede suponer que no eran solamente ellos. Seguramente, en el contingente de personas que se denomina pueblo había población que pertenecía a otro tipo de ocupaciones y no olvidemos que, como demuestran los datos orales, los Mañazos ya transitaban por el altiplano con la danza alegórica a los diablos.

El final del siglo XIX ha marcado ciertos rasgos que caracterizaran el tránsito al nuevo siglo en la ciudad de Oruro, por una parte la presencia de rituales rurales, pero al mismo tiempo su invisibilización al subsumirlos como prácticas paganas, que a partir de procesos denominados "sincréticos" se hacen visibles en las prácticas carnavalescas. Los actores de estas prácticas son denominados indistintamente cholos e indios, aunque en la prensa se prefiere utilizar denominativos en función del rubro laboral al que pertenecen, mineros, obreros, artesanos, entre otros.

Así la fiesta de "Carnaval" en las élites de Oruro y difundida en la ciudad servía también para encubrir un *horizonte de sentido* vivo, presente en las prácticas festivo-rituales de los Andes, que quedará latente desde el siglo XIX. Todo esto se irá acentuando en el inicio del siglo XX y cobrará una dimensión importante al terminar este siglo, con el surgimiento del *Anata Andino*.

4.2.3. Las “luces” del nuevo siglo

El siglo veinte se inicia con una serie de circunstancias que hacen también a la realidad festiva en Oruro. El nuevo siglo traería para la República nuevas “luces” que en gran medida no eran tales. En el caso específico del “Carnaval” de Oruro, aquellas “luces”, eran más bien sombras, eran velos que no dejarían ver los procesos de ritualidad y de producción y reproducción de la vida presente en la población que se relacionaba desde la reciprocidad con la *Serranía Sagrada de los Urus*. Aquellas luces eran más bien el encubrimiento de los “indios” y de lo *festivo* como fiesta de la vida.

Un acontecimiento importante a fines del siglo XIX es la Guerra Federal que contenía en su complejidad un proyecto particular de insurgencia indígena, la misma que luego de finalizada aquella guerra interna obliga a las élites a re-orientar la política del Estado, anulando la posibilidad subversiva de los “indios” y con esto reduciéndolos una vez más a estatus de sub-humanos.

Silvia Rivera, en base a una cita del censo nacional de 1900 se refiere a este momento histórico de la siguiente manera: “La derrota militar del ejército indio comandado por Zárate y el censo de 1900 confluyen en la inauguración de una esperanza salvadora: la inevitable extinción de la “raza autóctona” y con ello la posibilidad de sacudir el lastre que le impedía a la oligarquía construir un país a su imagen y semejanza” (Rivera 1984, 86-7). El detalle del documento del censo al que Rivera hace referencia decía:

“Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras si la peste que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de una manera notable, y tanto, que el número de los nacimientos no cubre la mortalidad (...) De

manera que en breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso” (Censo General... 1900, 35-6. Citado en Rivera 1984, 87).

La nueva política se elabora como parte de un proyecto excluyente, cuya misión es el disciplinamiento de los indígenas, sea en las ciudades o en las áreas rurales. Se trataba de un proyecto que destacaba la necesidad de una “Modernidad Boliviana”, que desde el discurso, debería modernizar al “indio”. En este proceso se dan una serie de posturas divergentes, denominadas proto-indigenistas en un caso y en otro, aquellas que apostaban por el mestizaje.

(...) los discursos proto-indigenistas plantearon la bipolarización de Indio/Mestizo para elaborar una iconografía negativa del mestizaje como el azote racial de Bolivia. Después de todo, ‘el problema indio’ estaba inmerso en un amplio campo discursivo que abarcaba complejas teorías evolucionistas y taxonomías raciales. Tradicionalmente, los conceptos de indio y mestizo (así como blancura criolla) eran definidos y clasificados en estrecha relación el uno con el otro de una escala evolucionista, las cuales invariablemente medían el progreso de la “mejora” o la “degeneración” racial a lo largo del tiempo. El discurso de la elite esencializó al ‘mestizo’, por lo tanto, no sólo en términos de su ambigua relación entre la “inferior” raza india y la “superior” raza blanca, sino también en términos de su capacidad eugénica para transmitir rasgos biológico/morales a través de las generaciones y las fronteras raciales. (Larson 2001, 29)

Todo esto, junto a la derrota y persecución de los indígenas en el siglo XVIII y fines del XIX, serviría para consolidar, en las representaciones de las élites y con esto en la mentalidad dominante de las ciudades, una idea cosificada de los indígenas y de los “cholos” que eran indígenas urbanos. Ésta idea cosificada aludía a algunos momentos específicos de las sublevaciones en las que, por las circunstancias de violencia exacerbada, los indígenas habían matado a algunos criollos y españoles, reproduciendo sus propias prácticas de violencia.

Para la construcción de aquellas representaciones, se había borrado de la memoria el sistemático proceso de violencia colonial, descrito en el capítulo II. Y, junto con la exaltación desproporcionada de algunos momentos de violencia indígena, sus prácticas cotidianas habían sido reducidas a los espacios más íntimos de la vida de los “indios”. Éstos, cualesquiera que hubieran sido sus acciones, inmediatamente eran relacionados con el “salvajismo” y la “barbarie”, que supuestamente desde el discurso de las élites constituía a estas poblaciones. Éstos eran los rasgos que a principios del siglo XX caracterizaban a los habitantes de la ciudad de Oruro, en un buen porcentaje.

Por otra parte, la *fetichización, paganización, inversión y demonización* de lo *festivo* se había consolidado. Era un tiempo en el que el darwinismo social, servía como nuevo dispositivo para la reproducción del sentido común en la población de las ciudades y en Oruro también. Las élites, junto con las ideas de “civilización”, se habían propuesto borrar cualquier mínimo síntoma de prácticas indígenas e “indios”; aunque no en su totalidad, éstos se hicieron parte de las ideas de aquella “civilización” y con esto asumían su “inferioridad”.

Fue así que las prácticas rituales de reproducción de la vida quedaron arraigadas, como prácticas paralelas, en lo que en ese tiempo se conocían con el nombre de fiestas patronales, que fueron resultado del proceso colonial y que contenían movilidad y

conflicto entre ambos proyectos. El proyecto político colonial, español primero, criollo después y mestizo finalmente, había producido la *re-existencia*²⁰¹ sutil, aunque invisibilizada, de un proyecto político que anhelaba la recuperación de la autodeterminación de los indígenas, que se ponía de manifiesto en el subjetividad del *Estar descolonizador*.

Pero desde la intención encubridora esta re-existencia fue nombrada de varias formas. Ésta utilizaba argumentos que estaban anclados en los siglos previos a la conquista, por esta razón en este trabajo antes de entrar al proceso *festivo* de Oruro, en el capítulo II, me he referido a los antecedentes de lo que ahora se llama “Carnaval” como forma festiva que llega en las representaciones que traían sobre esta fiesta los españoles y los europeos en general. Estas representaciones, ya habían sido sometidas a un proceso de encubrimiento, se trataba de prácticas festivas que habían sido fetichizadas en los procesos de dominación en Europa y que, como veremos más adelante, este mismo proceso de *fetichización* con sus propias características, se desplegó en los Andes.

Todas las transformaciones de cambio de siglo y la importante determinación de modernizar y desarrollar las ciudades, tomando en cuenta aquella estructura lineal y ascendente que ahora ya estaba formulada a partir de un esquema teórico y que planteaba

²⁰¹ Si bien la noción de re-existencia ha sido planteada para comprender el proceso de negritudes en Colombia y Ecuador, este tipo de procesos también han estado presentes en los Andes bolivianos, porque se refiere a 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 (...) La re-existencia implica entonces vivir en condiciones ‘otras’, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de ‘cosas’ y/o mercancías. Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyo la categoría de re-existencia, es decir reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras.” Adolfo Albán, *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 doctoral inédita, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007. En los Andes bolivianos en particular tiene que ver, sobretodo, con la sutileza que usan los propios indígenas para incorporar en las prácticas coloniales, contenidos de sus propias prácticas, por ejemplo las fiesta patronal que contiene una serie de prácticas rituales ancestrales.

un proceso de evolución de lo salvaje a lo civilizado²⁰², se había apoderado de la subjetividad de gran parte de la población de las ciudades, pero sobre todo de la intelectualidad de aquella época.

El movimiento liberal que, con el encubrimiento de la federalización toma el poder en Bolivia a la cabeza de José Manuel Pando estaba completamente identificado con el *darwinismo social* desarrollado por Spencer, que con el derrocamiento de Saavedra en 1925 perdería el poder y esas teorías también dejarían de tener vigencia, aunque aquel esquema lineal y ascendente seguirá presente en la subjetividad boliviana.

En aquel tiempo, en el que todavía los indios no entraban a las plazas principales y junto con las mujeres no eran considerados/as “ciudadanos/as” porque no podían ni ser elegidos ni elegir a los gobernantes, en el supuesto sistema democrático de la época se había establecido el blanqueamiento y los procesos de limpieza étnica y es junto con este proceso y desde esta lógica que se irán transformando los rituales de los diablos en la ciudad.

Si bien desde el Gobierno se imponía la lógica del blanqueamiento, para el caso de la referencia de progreso, los extranjeros eran los que traían las novedades y al mismo tiempo se convertían en referente de actualidad para la ciudad²⁰³. En 1905 dos viajeros alemanes: Max Josef von Vacano y Hans Mattis, además de mostrar lo agreste e inhóspito del paisaje mencionaban que: “En tiempos antiguos la ciudad de Oruro estaba mucho más poblada y era muy rica, casi a la par que Potosí” (Von Vacano y Mattis 2011, 34), hacían énfasis en el desarrollo generado con la llegada del ferrocarril y el progreso

²⁰² El esquema elaborado con mayor detalle del proceso de evolución de la cultura ha sido realizado por Lewis Morgan (1887). En este esquema plantea un proceso ascendente que pasa por tres estadios de salvajismo, tres estadios de barbarie, para llegar al estadio de la civilización, cuyo rasgo principal es el alfabeto fonético y la producción de registros literarios, que básicamente tiene que ver con los rasgos de la cultura europea de aquella época.

²⁰³ Se dice que: “La colonia extranjera dentro la cual la alemana tiene un sitio principal, traen adelante a Oruro y hacen mayor el comercio con sus conocidos negocios en las principales calles. Oruro muestra de esta manera una nueva fisonomía ya que vienen grandes capitales. El Club Internacional es el punto central de la vida social de Oruro. Tiene una muy buena biblioteca y ofrece el mejor confort. Dos buenos hoteles administrados por europeos ofrecen a los viajeros comodidad y confort.” (Von Vacano y Mattis 2011, 34).

traído, sobre todo por alemanes y europeos. Nótese que en el siglo XX, aquella estructura lineal y ascendente instalada ya en el siglo XVI, estaba completamente consolidada en las élites que habitaban la ciudad, de las cuales un buen número eran europeos y la referencia de adelanto, de progreso, de “mejoría” para aquellas, sin dudarlo, era Europa.

En este contexto en el que todos estos procesos corresponden a la imposición de un patrón global de poder, desde las nociones de desarrollo, progreso y modernidad, en el año 1904, se da la consolidación de aquellas prácticas que no encajaban con estos procesos traídos de Europa. Me refiero a la afirmación de prácticas rituales institucionalizadas y al primer conjunto de diablos, que se funda en aquel año y, al mismo tiempo, son invisibilizados, por una parte desde la noción de “Carnaval” y por otra, con la otra noción impuesta de fiesta patronal, como “danzas dedicadas a la Virgen del Socavón”. Estas danzas eran ejecutadas por los obreros y la plebe, a pesar de los vaivenes entre la riqueza y pobreza por las que atravesaba la ciudad. Todo esto hace evidente un proceso complejo que desarrollo a continuación.

4.2.4. Fetichización de la ritualidad

Las luces del nuevo siglo, como *encubrimiento*, sirvieron en las ciudades para borrar ciertas conexiones de las prácticas de los “indios” y los cholos urbanos con su propio *horizonte* de sentido y fueron referenciadas siempre desde aquella estructura impuesta, lineal y ascendente, correspondiente al *horizonte de sentido* y al patrón de poder del sistema-mundo moderno/colonial.

Este proceso de encubrimiento lo estoy denominando *fetichización de la ritualidad* y se refiere a un proceso específico cercano al que describimos en el capítulo II, en relación al uso de las máscaras en Europa. Así como la producción de la idea de “Carnaval” en Europa antes del momento de la Conquista, como “fiesta de la carne” en el sentido de tiempo del pecado, con las características mencionadas y con una noción de lo

“malo” de la vida. En la región cercana a la *Serranía Sagrada de los Urus* se había desarrollado paralelamente un intencionado y sistemático encubrimiento en relación a prácticas rituales indígenas.

En la ciudad de Oruro, en el tránsito del siglo XIX al XX, se había construido una idea, la del “Carnaval”, que incorporaba las prácticas rituales de los “indios” y los cholos y al mismo tiempo las encubría, para mostrar otra cosa. En este caso, como parte del proceso de desarrollo y progreso, había que limpiarse del pasado “salvaje”, “bárbaro” y “atrasado” que habitaba en los lugares alejados de las ciudades, del cual eran portadores aquellos “indios” y cholos asentados en las orillas de la ciudad.

Este proceso sirvió para encubrir otras dinámicas festivas, se reemplazó una temporalidad y se modificaron estructuras profundas de la reproducción de la vida desde lo festivo. Esta forma de encubrimiento se la puede comprender también desde la idea de *fetichización*²⁰⁴. Esta categoría, ha sido desarrollada para *des-encubrir* la economía moderna, y en este sentido es fundamental “*sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*” (Marx 2008, 8). Esta “ley económica” a la que se hace referencia, ha sido producida por la economía política moderna, se trata de un marco categorial construido para nombrar y delimitar las relaciones de producción y éste marco, como lo demuestra el autor citado, ha encubierto *lo real de la realidad*, en la producción de la mercancía.²⁰⁵ Menciono esto, por la importancia del uso categorial en el relacionamiento con la realidad y en la noción de verdad que asumen las personas.

²⁰⁴ Karl Marx trabaja la idea de fetichización en relación a la economía, lo que le interesa específicamente es mostrar la fetichización de la mercancía, como un fantasma que llega a dominar la vida cotidiana de los seres humanos. “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil.” (Marx 2008, 89).

²⁰⁵ Este *real* encubierto, es el trabajo vivo, y se refiere a lo que renuncia el trabajador al producir una mercancía 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, el que adquiere esta mercancía debería poder

Aquí, me interesa hacer un apunte más en relación al aporte de Marx y el *fetichismo*, en su trabajo aclara que no se trata 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, 8).

Estamos enfrente de una afirmación muy importante: *las personas “son la personificación de categorías”*. Esto significa que las personas actúan en su vida cotidiana desplegando sus prácticas en base a aquellas ideas contenidas en ciertas categorías y que la idea de lo real con la que viven las personas responde más a ciertas categorías construidas desde ciertos intereses y no necesariamente a la realidad. Es esto lo que Marx nos quiere decir con la idea de *fetichización*.

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* desde Marx, en este caso el interés ya no es la economía, su preocupación se dirige a

pagar la misma, devolviéndole ocho horas de vida al trabajador. Lo que se ha hecho ha sido 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.

desarrollar una crítica a la filosofía política moderna²⁰⁶ y se plantea la idea de *fetichización del poder* cuando éste se desnaturaliza, se corrompe²⁰⁷ y se lo instauro como despotismo y dominación.

De la misma forma que en la economía y en la política, en la dinámica festiva se produce el encubrimiento, en este caso me voy a referir a los procesos de fines del siglo XIX y principios del XX en la ciudad de Oruro. Para esto quisiera detenerme en un hecho que se dio en este tránsito, y aparece como un indicador de una importante transformación en la dinámica festiva de Oruro. Me refiero a la modificación de comparsa de diablos a conjunto.

¿Qué es lo que nos dicen estos hechos en el contexto en el que se estaba desarrollando la vida en la ciudad de Oruro? Primero: los comerciantes de carne por la forma de vida que tenían y por su origen cultural habían desarrollado sus propias formas de establecer relaciones con lo sobrenatural en sus viajes, como se mencionó en líneas anteriores. No se tiene mayor información sobre estos procesos rituales, sin embargo pensamos que se trataba de momentos no muy largos en los que al mismo tiempo se ofrecía alguna ofrenda y algunas libaciones y para confundir al ser sobrenatural se actuaba de la forma en la que ellos pensaban, era el comportamiento de la divinidad. Así como el *tolqa* personifica al alma del difunto en los *ayllus*, tratando de imitarlo.

En este caso realizaban algunos movimientos corporales, sin ninguna preparación previa, completamente improvisados, lo mismo que los atuendos que acompañaban en los

²⁰⁶ “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, 12).

²⁰⁷ 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 ellos son el poder mismo.

rituales han debido ser utensilios de uso en sus viajes. En este caso lo más importante era el viaje y la relación espiritual con la deidad, lo plástico y estético estaban más en función de una alegoría para la ritualización, que de una puesta en escena para el espectáculo.

Por otra parte, si bien los mineros son devotos hasta el día de hoy del Tío de la Mina y se menciona que fueron ellos los que bailaban la diablada y así afirman algunas publicaciones de prensa. Tomando en cuenta la insurgencia ritual del siglo XVI con el *Taki Onqoy*, las prácticas de los *tolqas* en los ayllus y comunidades del Norte de Potosí y el sur de Oruro y la difusión masiva del *Anata* en todo el altiplano andino y sobre todo en la región de Oruro; me inclino a afirmar que este tipo de prácticas y ritualizaciones a divinidades del subsuelo no era exclusividad de los mineros.

Es más, los mineros eran los que, por la influencia de sus patrones mestizos, habían desarrollado una fuerte creencia en la Virgen del Socavón y seguramente fueron los precursores en la formación de lo que ahora se conoce como “los primeros conjuntos que bailan en homenaje a la Virgen del Socavón”. El primero del que se tiene referencia es la diablada²⁰⁸ y el segundo son los Tobas²⁰⁹. Estos, al estar en la ciudad no podían no estar influenciados por las corrientes de desarrollo y progreso de las que la ciudad era parte.

En este contexto y a manera de hipótesis, quiero plantear que aquella transformación de comparsas de diablos, en conjuntos, implicaba también un giro en su sentido ritual. Las primeras realizaban su homenaje a las deidades del subsuelo, en aquellos viajes que los mañazos realizaban por las afueras de la ciudad; mientras que los conjuntos se crean para bailar en homenaje a la Virgen del Socavón.

²⁰⁸ Cazorla expresa que en el año 1904, “los artesanos recuperan la tradición de los antiguos mineros que preservaron la danza en su pobreza y en su bonanza”. (Cazorla 2012, 10).

²⁰⁹ Boris Ajuacho menciona que: “El Conjunto Folklórico Tobas Zona Central, fue Fundado el 1º de Julio de 1911 a iniciativa de los Hermanos Leocadio y Mateo Escalera Bravo y la Sra. Justa Escalera Quiroz. Encargada de confeccionar los trajes para los danzarines; quienes eran trabajadores de la mina Colorada, respaldados a su vez por compañeros mineros de base, fundadores del conjunto. La motivación principal fue la devoción a la Mamita Morena del “SOCAVÓN” considerada Patrona de los mineros”. (Ajuacho 2012, 3).

Aquella práctica a partir de la cual se establecían relaciones horizontales y de complementariedad con la deidad, en las que la personificación de la misma servía para lograr la equivalencia y reciprocidad, es encubierta por otra que cosifica el símbolo de la deidad, desde la imagen del diablo español. En este proceso el ritual deja de ser importante y es encubierto por el símbolo del mismo, cosificado.

Así la *fetichización de la ritualidad* se hace evidente cuando el personaje, la danza y la vestimenta, utilizadas para el ritual, aparecen encubriendo aquellas prácticas rituales. Pero esto no queda ahí, además de dejar en suspenso o en el anonimato la ritualización del *supay* y suplantarlos por el personaje de una danza, al mismo tiempo lo sitúa en una relación de inferioridad, asimétrica, distinta a la anterior y orienta la ritualización hacia la imagen de la Virgen del Socavón, en posición de dominado, mostrando una vez más la imposición del *ego conquiro*.

Éste es el proceso al que denomino fetichización ritual y es el que se ha desarrollado entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX en la ciudad de Oruro con el tránsito de la ritualización del *supay* hacia su personificación, como diablo danzante devoto de la Virgen del Socavón. Un proceso parecido sucederá en la década de los ochenta con la creación de la danza de los *tinkus* que no es otra cosa que la *fetichización*, realizada en las ciudades, del ritual del *tinku* desarrollado actualmente en los *ayllus* del Norte de Potosí y el sur de Oruro.

CAPÍTULO V

Conflicto e *insurgencia festiva* en Oruro

La dinámica festiva del siglo XX en la ciudad de Oruro, a pesar de las diferentes formas de encubrimiento, ha contenido de manera sutil y bajo la idea de “Carnaval” una serie de prácticas y representaciones que servían y sirven para reproducir un *horizonte* de sentido liberador que se hizo evidente recién a finales del siglo mencionado. Aquella *voluntad de vivir* desde los Andes; como potencia desplegada, contenida y reprimida en el *Taki Onqoy* y en los diferentes movimientos indígenas; se había “cobijado” en las prácticas festivo-rituales del altiplano y las cercanías de la ciudad minera de Oruro que, desde diferentes espacios y en distintos momentos del siglo XX, in-surgieron nuevamente desde el *Estar descolonizador*.

En esta parte haré referencia a tres momentos que sirvieron para transformar, no sólo la dinámica festiva, sino también la dinámica urbana y las representaciones de lo *festivo* en Oruro. Los dos primeros se refieren a dos espacios de danza, la diablada y la morenada, que en el contexto de la Fiesta Patronal reproducían prácticas de reciprocidad desde la lógica del *Anata* con alegorías relacionadas a la producción minera, cada uno desde su propia perspectiva. En cambio el tercero muestra un conflicto de representación de lo *festivo* entre lo urbano y lo rural, entre *Anata* y “Carnaval”. En los tres casos se hace evidente el conflicto entre los modos de ser producidos en el proceso colonial, el *ser colonial* y el *estar descolonizador*, contenidos como contradicción en la subjetividad de los Orureños.

Estos momentos, a través de este tipo de prácticas, generaron otras repercusiones a nivel nacional en las representaciones de las fiestas urbanas en general y en las posibilidades de articular movimientos contra-hegemónicos. Estos tres momentos marcan cada uno a su turno un antes y un después, el primero en las diabladas en la década de los

cuarenta, el segundo en las morenadas a fines de los ochenta y principios de los noventa y el tercero desde principios de los noventa, hasta consolidar su presencia insurgente y de interpelación en el espacio *festivo* de Oruro en el siglo XXI. En todos los casos estos procesos contenían en la subjetividad de sus actores las contradicciones producidas por el proceso colonial, desarrolladas también durante el despliegue del Estado poscolonial, hasta fines del siglo XX.

La fiesta patronal, de gran importancia para los orureños, fue restituida por el gremio de los Mañazos luego de la Guerra del Chaco. Como ya se dijo, los que realizaban la danza ritual de la diablada eran inmigrantes dedicados al comercio de carne asentados en la ciudad. Junto con estos existían otros grupos de comerciantes o trabajadores de manufactura en otros rubros, que también estaban organizados en gremios en función de las actividades que realizaban. Actualmente, junto con los Mañazos²¹⁰, todavía existen algunos conjuntos que se identifican con su actividad productiva, los Cocanis²¹¹ y los “Canillitas”²¹², por ejemplo. Pero, en aquellos grupos de danza en los que ya no existe correspondencia con la actividad productiva de sus participantes y su historia, se recuerda la información del gremio a partir del cual nació el conjunto, se habla de “Veleros”, “Changadores”, “Mineros”, “Laneros”, “Abarqueros”, “Carpinteros”, entre otros. Éstos, en aquel tiempo, a partir de la iniciativa de los Mañazos, también volvieron a celebrar la fiesta patronal.

Aquí es importante destacar que toda esta población reproducía este tipo de prácticas orientadas desde el tiempo colonial, es decir, desde un calendario ritual impuesto por la Iglesia Católica. Junto con aquellas se desplegaban otras prácticas

²¹⁰ Actualmente, los Mañazos todavía forman parte en un gran porcentaje de esta diablada, aunque cada vez más se suman personas que no son parte de éste gremio. Sin embargo éstas, reivindican el gremio.

²¹¹ Los integrantes de este conjunto en su mayoría no son *cocanis*, en un porcentaje reducido lo integran todavía algunos comerciantes de coca, junto con sus hijos y nietos, pero éstos ya no se dedican a esta actividad. Existe otro porcentaje que no es el mayoritario que sin ser cocani, reivindica al gremio y, probablemente, una tercera parte de los integrantes, ni siquiera reivindica al gremio.

²¹² Son personas que se dedican a vender periódicos en la ciudad.

reproducidas desde el sentido de reciprocidad del *Anata* y *demonizadas*, aunque a partir de aquellas se iría recomponiendo el *horizonte* de descolonización, con el que las poblaciones marginadas en Bolivia actualmente marcan un nuevo tiempo histórico-político.

En la década de los cuarenta, a partir de los procesos creativos a nivel de la danza, la música y la producción del manejo plástico en la vestimenta y las máscaras de la Diablada de los Mañazos y la relación de todo esto con el momento político de la post Guerra del Chaco, se fueron produciendo algunos hechos que harán evidentes las contradicciones de la población de la ciudad de Oruro entorno a esta danza y al gremio de los Mañazos. En este tiempo se produjo el primer momento de transformación estructural de lo *festivo* en la ciudad y con esto la movilidad social se haría evidente, mostrando una serie de contradicciones entre los habitantes de Oruro.

Estas contradicciones derivaron en la complejización del campo *festivo* en la ciudad. Entonces aquellas luchas en las que, a su tiempo, in-surgieron los Amaru, Katari y Zarate, poco a poco, retornaron de otra manera y en otro escenario. Desde la década de los cuarenta el *horizonte de sentido* del *Estar descolonizador*, que había logrado un “nicho” particular en el que podía desplazarse, empezaría a tensionarse cada vez más con el *horizonte de sentido* del *Ser colonial*. Así se haría evidente un proceso de conflicto en la *dinámica festiva* producto de las contradicciones al interior de la subjetividad de los orureños, que continúa hasta nuestros días.

Aquel espacio *festivo* de los inmigrantes rurales en Oruro, que cumpliendo con las prácticas de la fiesta patronal guardaba ciertos límites para reproducir otras prácticas ancestrales, estaba siendo invadido como entre 1523 y 1532 fue invadido el continente.

La danza de la diablada ya era un producto simbólico que será consumido llenando los vacíos del imaginario de nación, que recién se empezaba a inventar²¹³.

Fue en este contexto contradictorio que surgieron nuevas diabladas, pero éstas ya no respondían a la dinámica de los gremios ni a sus prácticas y con estas mismas características, a partir de la segunda mitad del siglo XX empezaron a surgir nuevos conjuntos, que fueron imponiendo nuevas danzas. Los habitantes urbanos, con el énfasis del *ser colonial* en su subjetividad y desarraigados de sus orígenes rurales, se estaban apropiando de los significantes para transformar sus significados, como ya se hizo a principios de siglo.

Así, se dio un proceso gradual en el que las denominadas “clases medias” se fueron haciendo parte del espacio *festivo* de los que ellos mismos, despectivamente, denominaban “indios”, “*t’aras*”, “cholos”. Estos eran inmigrantes rurales asentados en la ciudad. En algunos casos este fenómeno fue recibido de muy buena manera por los antiguos participantes de algunos conjuntos, porque recuperaron su dinámica en el espacio *festivo* y empezaron a crecer en número.

Sin embargo este proceso, que se iniciaría en la década de los cuarenta en las diabladas, abrió las posibilidades para que en décadas posteriores se produjera un segundo momento de importancia en el espacio *festivo* de Oruro. Con el ingreso de personas ajenas al gremio de los cocanis, a principios de la década de los noventa, la Morenada Central de aquella época se dividió en dos fragmentos.

Esta circunstancia se dio entre los que, además de la fiesta patronal, reivindicaban la hoja de coca y el origen comunitario aymara, los cocanis y los que sólo reivindicaban la fiesta patronal, segmentos de clase media que discriminaban a los indios. En este conflicto se había hecho evidente, de manera mucho más notoria que en la década

²¹³ Sobre este tema ver: Anderson (1993); Hobsbawm y Ranger (2002).

de los cuarenta, el componente político en el campo de lo festivo. Aunque para muchos de los habitantes de la ciudad solamente se trataba de un problema al interior de un conjunto.

Por otra parte en el mismo momento histórico, en el que desde España se preparaban los festejos de los 500 años del “descubrimiento de América” junto a los gobiernos de las repúblicas del continente, nombrado América por aquellos, en las comunidades indígenas del departamento de Oruro se estaba organizando un movimiento que respondía al proceso de acumulación histórica que era consecuencia de 500 años de *encubrimiento* y dominación colonial.

Aquellas organizaciones indígenas, a través del *Anata*, habían decidido decir basta y para ello habían preparado la toma simbólica de la ciudad de Oruro, con música, danza, colores y movimientos. Junto con la fiesta, portaban el grito de liberación de los pueblos de Abya Yala.

Con este acontecimiento, cercano en tiempo al segundo momento producido en la Morenada, pero separado de aquel espacio de los “conjuntos del Carnaval”, se daba un tercer momento, que “movía” el espacio *festivo* de Oruro de manera estructural. Transformaba un día laboral en *festivo* e interpelaba una construcción simbólica colonial, el “Carnaval”, desde prácticas ancestrales. Así se introducía con claridad la denuncia y la interpelación política y establecía de manera insurgente y empoderada, el Horizonte de Liberación de los pueblos y naciones originarias del continente.

Como veremos con mayor detalle más adelante, en cada espacio a su tiempo, la *Diablada*, la *Morenada* y el *Anata*, en función de sus propias circunstancias, pusieron en evidencia el conflicto civilizatorio entre los modos del *ser colonial* y el *estar descolonizador*. Cada uno se hacía evidente desde las potencialidades de proyectos políticos específicos. El primero, haciendo evidente en sus prácticas la dominación y la

acumulación individual y el segundo, in-surgiendo por la liberación, como descolonización, desde la reciprocidad y la comunidad. Aquellos tres momentos diferentes, que a su turno pusieron en evidencia las contradicciones de nuestra propia subjetividad como orureños y bolivianos en los modos de ser que aquí he denominado *ser colonial* y *estar descolonizador* y que se manifiestan en el espacio *festivo* de Oruro, serán referidos en los siguientes subtítulos.

5.1. Danza y dominación: La Diablada

La Diablada es una de las danzas más representativas de Bolivia y su origen pone en evidencia la “demonización de lo festivo”²¹⁴ como parte del proceso de *colonialidad* impuesto desde el siglo XVI en los Andes bolivianos. Este tipo de práctica denominada Diablada tiene como su espacio generador a la zona andina minera, que actualmente ocupan los departamentos de Oruro y Potosí²¹⁵. En el anterior capítulo se han desarrollado sus antecedentes como ritualización del *Supay*.

En la segunda mitad del siglo XX, en el occidente boliviano se ha generado una importante repercusión en relación a esta danza, al grado de haber sido considerada símbolo de identidad nacional para gran parte de la población boliviana luego de la contienda del Chaco. Este proceso, que produjo importantes flujos de movilidad social al interior de la población de la ciudad de Oruro, también se dio a nivel internacional.

En la segunda mitad del siglo XX, pero sobre todo en las últimas tres décadas y en la primera del siglo XXI, la representatividad de esta danza y la movilidad de población boliviana, han generado un fenómeno de difusión de estas prácticas hacia países vecinos²¹⁶, produciendo sus propias dinámicas. Por ejemplo, grupos de “danza folklórica” de estos países muestran en Europa a la diablada como parte de su patrimonio.

²¹⁴ Esto ha sido desarrollado en Romero (2012a).

²¹⁵ Diversa información sobre este tema puede ser encontrada en: Harris (1989), Guerra (1970), Nash (1979), Fortún (1961), Beltrán (1970, 1981), Absi (2005), Arancibia (1993).

²¹⁶ No existen muchos trabajos en relación a este tema, de manera breve, Cazorla (2003) se refiere al mismo.

Esto ha generado diferentes conflictos y entredichos entre Bolivia y algunos países vecinos²¹⁷.

La manera anecdótica en la que dignatarios de Estado salen al frente para “defender” lo que ellos denominan “nuestro patrimonio” haría pensar que el Estado y los gobiernos que se han sucedido durante los años de la historia de la República, se han ocupado de la puesta en valor y la continuidad de ésta y otras danzas en Oruro. Sin embargo esto no ha sido así. En Bolivia y en Oruro, en particular, la *dinámica festiva* ha sido un fenómeno que se ha ido desplegando a pesar de políticas específicas para su eliminación y ha invadido las ciudades y sobre todo Oruro, hasta “inundarla” completamente. Por esto es importante comprender todo el proceso de demonización de lo *festivo* en Oruro.

Como ya se vio, la *demonización de lo festivo* en Oruro tiene como su antecedente a las prácticas relacionadas con el mundo subterráneo, donde habitan los seres considerados dueños de los minerales. Se trata de prácticas enraizadas en rituales agrícolas que se hicieron parte de las prácticas mineras con las que los agricultores del altiplano se ocupaban de la fertilidad de la tierra, guardando la armonía y el equilibrio con los seres sobrenaturales del mundo subterráneo²¹⁸.

En la ciudad de Oruro se habían producido prácticas festivas que se mantendrán vigentes en lo más profundo de la subjetividad de sus pobladores. Se trataba de familias enteras que habían incorporado entre sus relaciones cotidianas a santos y “diablos”,

²¹⁷ No sólo la danza de la diablada ha sido objeto de migración primero y apropiación después, también la danza de la Morenada, de los Caporales, los Tinkus, entre otras, son parte de las fiestas patronales del sur del Perú, el norte de Chile y de algunas ciudades de la Argentina, incluso Buenos Aires. Uno de los últimos acontecimientos que ha generado entredichos entre bolivianos y peruanos ha sido la participación de la peruana Karen Schwarz en el concurso de Miss Universo del año 2009 en Bahamas, cuando la participante peruana utilizó para su presentación un traje que representaba a la danza de la Diablada. En esta oportunidad, en los entredichos intervinieron los presidentes, ministros y senadores de ambos países. Ver: http://www.bbc.co.uk/mundo/cultura_sociedad/2009/08/090816_0052_vestido_miss_peru_jrg.shtml.

²¹⁸ Los habitantes del altiplano andino viven en relaciones recíprocas simbólico-rituales con el mundo de abajo (poblado de “diablos”, “muertos” y *wak'as*) y el mundo de arriba que acoge a los seres de luz y a otras deidades. Este último es también considerado como la morada de los santos).

dioses y seres encantados, con los cuales establecieron relaciones a través de las prácticas productivas mineras, en la mina, el campamento y la región (Nash 1979).

Sin embargo aquellas prácticas rituales, a pesar de permanecer presentes por varios siglos en los espacios de las diabladas, siempre estuvieron *demonizadas* y nunca, ni siquiera ahora en el siglo XXI, aparecieron liberadas de la dominación colonial. Actualmente, con las consecuencias de las nuevas tecnologías de la información, los medios digitales y la Internet, las nuevas generaciones que participan en las diabladas y otras danzas, cada vez en mayor cantidad, manifiestan al *ser colonial*, como predominante en su subjetividad, en su lógica y en su racionalidad. Así el espectáculo, el consumo y la ganancia, aparecen predominantes y por encima de la ritualidad, el disfrute y la reciprocidad.

5.1.1. Demonización de lo sagrado

El proceso colonial y la demonización de lo sagrado en los Andes no han sido visibilizadas, quiero decir que la intencionalidad política de transformación de las prácticas rituales y festivas en los Andes no ha sido puesta en evidencia. Cuando se hace referencia a los procesos festivos y sus transformaciones no se aclara que éstos han sido resultado de la imposición colonial como parte del vaciamiento epistémico desplegado en los Andes durante siglos. A lo sumo, se ha llegado a enunciar las diferencias de significado en estas prácticas. Por ejemplo se dice:

Es conocido que en diferentes lugares de Bolivia y, más ampliamente, del mundo andino, se celebran durante el carnaval entidades sagradas pertenecientes al inframundo, al *uku pacha*, al “mundo de abajo”. Suelen ser designadas con nombres genéricos tales como *saxra*, *supay*, *paqoma*, diablo, tío u otros. A pesar de sus diferentes configuraciones, estos seres comparten algunos rasgos como su peligrosidad, su aspecto

genésico -están en relación con la fecundidad y la creatividad artística, por ejemplo- o su relación con las riquezas de las profundidades de la tierra (Martínez 2010 114).

Por una parte se menciona a seres que comparten rasgos y entre ellos se nombra al diablo, luego se habla de la peligrosidad como uno de los rasgos compartidos. En ninguno de los casos se hace referencia a que tipo de peligrosidad se está haciendo referencia y tampoco a los procesos histórico-políticos que dieron lugar a la presencia del diablo. O por lo menos mencionar que en estos lugares las personas conviven a diario con estos seres a pesar de su “peligrosidad”, lo que haría suponer que la vida y su reproducción no están en peligro. En términos prácticos esto significa que cuando se tiene cierto cuidado y se expresa agradecimiento, aquellas deidades se comportan en forma recíproca con las atenciones recibidas. Como he mencionado en los capítulos anteriores, lo que no se muestra es la diferencia de lógica y racionalidad con la que en los Andes los humanos se relacionan con lo sobrenatural.

En las prácticas andinas, si bien se diferencia lo “bueno” de lo “malo” desde su propia lógica, ambos valores son considerados parte de la vida y se vive el día a día con lo “bueno” y con lo “malo”, desde una racionalidad en la que ambos son parte de una totalidad. La vida, en este caso, no es un camino lineal para llegar al “bien” con la muerte. Entonces lo que predomina en las poblaciones andinas, en este tipo de relacionamiento con lo sagrado, no es tanto estar en el “espacio”, en el “lugar” o en el despliegue de las prácticas del “bien”. Más bien entendiendo que todos los espacios y, en este caso, todas las divinidades o deidades tienen su lado “bueno” y su lado “malo”. Lo fundamental no es la diferenciación de los espacios, sino, la manera de transitar en éstos y la forma de relacionarse con cada una de estas deidades para incidir en los favores y no en las desgracias. Para el caso de Oruro y la mina San José se dice que:

Mientras el nivel de entrada a la mina puede tener el nicho de un santo y la misa puede ser allí celebrada por la fiesta del santo patrón de la mina, ningún minero menciona el nombre del Señor, la Virgen María ni los santos más abajo de este nivel por miedo a enojar a “Supay”, el señor de las Montañas, en su dominio... [además]... La identificación hecha entre la figura y los conceptos en los dos sistemas, como la transformación de Supay en diablo y Pachamama en la Virgen María, es sólo superficial, y en cuanto uno llega a conocer la cultura, niega la correlación (Nash 1985, 115-6).

Esta última aclaración que hace Nash es fundamental para comprender la idea de demonización que ha servido, como ya se dijo en líneas anteriores, para incorporar diferentes jerarquías a las diferentes prácticas y a las distintas divinidades. Si bien para cada uno de los actores, en un determinado momento histórico, las diferenciaciones no tienen jerarquías, como en el caso de los mineros, o entre comunarios de distintas regiones. No sucede así con el resto de la población.

A nivel de las representaciones del sentido común de lo nacional, instituido por la mentalidad colonial, lo diabólico, lo demonizado, lo estigmatizado como peligroso desde la racionalidad de la modernidad/colonialidad pierde jerarquía y con las transiciones de las siguientes generaciones pierde también vigencia. Este es el caso del proceso de los gremios en el “Carnaval” de Oruro o de las comunidades y ayllus en el área rural.

En la mayoría de los trabajos que se mencionan al *supay* y a otros seres del mundo subterráneo y al diablo como divinidades andinas, nunca se aclara que éstas, incluso la que se denomina diablo, tienen connotaciones que diferencian a estos seres del diablo europeo²¹⁹ y éstas tienen que ver sobre todo con la diferencia de racionalidad y de

²¹⁹ Por ejemplo ver los trabajos de: Martínez (2010) y Stobart (2010)

lógica, que se corresponden con distintas cosmovisiones, como se ha explicado en líneas anteriores.

Entonces el proceso de *demonización* de lo sagrado en los Andes y en Oruro en particular, ha dejado un panorama poco alentador. El vaciamiento de contenidos en las representaciones de la dinámica festiva de los orureños que en siglos pasados ha incrustado la imagen de la Virgen de la Candelaria, como “Virgen del Socavón” y ha reforzado esta incrustación con la creación de escuelas para catequizar y evangelizar a las nuevas generaciones. Posteriormente, en el tiempo de la República se ha impuesto la religión Católica, Apostólica y Romana constitucionalizada en la Carta Magna.

Junto con esto se ha suplantado a las divinidades ancestrales con denominativos de “demonios”, “diablos”, “satanaces”, entre otros, y se les ha atribuido cualidades malignas y peligrosas, intentando disminuir sus jerarquías. Lo paradójico de este proceso, que fue iniciado en el siglo XVI, ha sido que a pesar de todo ese despliegue colonial, se ha producido durante varios siglos la *ritualización de lo demonizado*, que permitió, a pesar de todas las circunstancias desfavorables, sostener una lógica y una racionalidad distinta a la racionalidad de la modernidad/colonialidad, como se verá en el siguiente subtítulo.

5.1.2. Ritualización de lo demonizado

Ya sea como muertos, *saxras*, diablos, *tolqas*, *wak'as*, y en algunas regiones también como *sirinu*, las diferentes entidades que habitan el mundo de la oscuridad y que han sido objeto de sacralización y ritualización por parte de los indígenas de los Andes, han estado relacionadas con el ciclo ritual agrícola. Por esta razón, a pesar del proceso de demonización, en aquellos contextos en los que la actividad productiva no se ha desprendido del todo de los ciclos de la agricultura²²⁰, los cambios o la introducción de

²²⁰ A lo largo del Altiplano boliviano, en los departamentos de La Paz, Oruro, Sucre, Potosí, Tarija e incluso en los valles donde habría que incluir al departamento de Cochabamba, las familias, por las circunstancias

nuevos denominativos diabólicos y satanizados no han cambiado las connotaciones benéficas de estas deidades.

Donde sí se han dado procesos de vaciamiento acelerado, ha sido cuando el desprendimiento de los ciclos agrarios se ha consolidado con nuevas actividades totalmente separadas de su relación con la naturaleza y su noción como *Pachamama*. En estos casos se advierte una polarización entre la idea de “bueno” y “malo”, asumiendo la primera como el progreso, la vida moderna/colonial y sobre todo católica, a diferencia de la segunda que sería un anclaje en el pasado. Esto quiere decir que lo “malo” se refiere a la vida relacionada con lo agrícola el campo, el área rural y las prácticas rituales y festivas en homenaje a las deidades que son parte de la producción de alimentos.

Para el caso de la *dinámica festiva* en Oruro, durante gran parte del siglo XX, la fuerte influencia minera ha impedido esta separación, como lo expresa Rodríguez (1991),

(...) la fiesta del carnaval, que suponía un “paro” de 7 a 15 días, permitía renovar las relaciones de reciprocidad entre propietarios y trabajadores. Al parecer, en el entramado del poder los sistemas de dominación en las minas de Corocoro, pese a todas las reconversiones capitalistas que se habían venido sucediendo desde fines del siglo XIX, la legitimidad empresarial descansaba todavía en parte en su capacidad de recrear ritualmente su “generosidad”. No bastaba solamente la coerción o la fuerza muda del mercado, se requería una buena dosis de consenso. En un acto pleno de simbolismo, de políticas rituales, los “patrones” entregaban de regalo pañuelos de seda, bebidas alcohólicas, a la par que particularmente en Corocoro, obsequiaban toros para la festiva

de difícil reproducción de la vida, han mantenido sus lazos con sus comunidades de origen y con sus cultivos, esto ha generado formas dinámicas de residencia. Estas familias transitan entre sus comunidades de origen, los pueblos cercanos a estas y la o las ciudades cercanas al pueblo, porque en la mayoría de los casos tienen que vender sus productos producidos en la tierra de la comunidad de origen, en algunos casos, con el crecimiento de la familia, también ha crecido y se ha diversificado la actividad comercial. Esta movilidad ha producido la participación de las familias en diferentes ciclos productivos, que en algunos casos llegan a transitar continentes para lograr reproducir su actividad. Cuando esta movilidad distancia de manera considerable de la producción agrícola de origen ancestral en las familias, se produce una ruptura con esta lógica y esta racionalidad.

corrida carnavalera. En reciprocidad, los mineros les retribuían con mineral de alta calidad. (Rodríguez 1991, 83).

Estas prácticas habían forzado la racionalidad instrumental del capital para que se acomode a las lógicas locales, aunque sea sólo por los días de las fiestas de ritualización de la primera cosecha, que fueron denominadas por la dominación colonial: “Carnaval”. En San José, mina ubicada en la *Serranía Sagrada de los Urus*, sucedía algo similar. June Nash recuerda que durante el “Carnaval”,

(...) En los días de los Barones del Estaño, antes de la nacionalización de las minas en 1952, los dueños, especialmente Patiño, iban a la celebración del ‘k’araku’ y bailaban las *palliris* con los hombres que celebraban la fiesta. Sus administradores daban a cada minero un regalo personal, una falda, un abrigo, a cambio del mejor mineral que habían extraído. Ese intercambio de la T’inka (regalo del dueño al obrero) por la Achura (el regalo del minero al dueño) simboliza la reciprocidad básica en la relación laboral. (Nash 1985, 124).

En este caso se están reproduciendo ciertas prácticas ancestrales, pero se las está instrumentalizando desde el *ser colonial*, se las está cooptando al interior de la lógica obrero-patronal, se las está fetichizando desde la lógica de la ganancia para el patrón y la explotación para los mineros y las *palliris*. Mientras que la ritualización desplegada en las cercanías de la ciudad de Oruro y en muchos casos con gran parte de la población que vivía en la ciudad, fue manteniendo aquella lógica y aquella racionalidad marcada por la cosmovisión de los pueblos indígenas que era reproducida desde la subjetividad del *estar*

*descolonizador*²²¹. Francisco Corrales, nieto de uno de los fundadores de la diablada de los “mañazos” menciona que:

Antes existían las comparsas de diablos en toda la cordillera de los Andes, mi diablada también nace como comparsa [se refiere a un grupo de personas heterogéneo que no pasan de un número de 20] y es recién en 1925 cuando se transforma en lo que es ahora la famosa diablada, porque es en ese año que aumenta el número de componentes, ya no son 20, son 50 – 60 lo cual hace que se pueda crear la coreografía y como dicen los estudiosos, desde ese momento la diablada es aquella danza con coreografía propia y danza propia, cosa que no se podía desarrollar en una comparsa... Al principio del 1900 la presentación de la comparsa de los “diablos” era en forma esporádica, su presentación no era en forma continua, su presentación dependía de la buena voluntad de los pasantes que pudieran existir.²²²

Aquella era una época en la que algunos mineros ofrecían fiestas-rituales dirigidas al “Tío” o *Supay* y comprometían a los “mañazos”, como comparsa, para que bailen diablada.

Aquellos viajeros comerciantes de ganado, como consecuencia de la forma de vida que llevaban en aquellos tiempos, con viajes a pie por lugares recónditos, en los que tenían que entablar relaciones recíprocas con los seres sobrenaturales del subsuelo, como el *Supay* o los “diablos”, practicaban esta danza como agradecimiento a estas deidades por la riqueza y bienestar en sus vidas.” (Romero 2003, 118)

²²¹ Pero este tipo de relaciones con los patrones no eran las únicas, en función de otro tipo de ritualizaciones también se fueron generando lazos de solidaridad.

²²² Información contenida en una entrevista personal, con el Sr. Corrales, nieto de uno de los fundadores de los Mañazos.

Este tipo de prácticas junto a su lógica y racionalidad se fueron desarrollando en los conjuntos del “Carnaval” de Oruro desde el siglo XIX, pero fueron interrumpidas por un acontecimiento que marcó la historia de todos los bolivianos, la Guerra del Chaco. Posteriormente un grupo de gente asociado en un gremio, con gran esfuerzo, restituyeron aquellas prácticas.

La posibilidad de reproducir el proceso *festivo* ritual en la ciudad de Oruro, durante todo el siglo XX, luego de la contienda bélica en el Chaco tiene directa consecuencia con las acciones que los matarifes desplegaron para restituir aquel acontecimiento cíclico anual. Se trataba de reponer aquellas prácticas ancestrales de reciprocidad en las que estaban incorporadas la presencia de lo sobrenatural, la naturaleza y la comunidad humana, de la que ellos y ellas eran parte. Eran prácticas que se reproducían desde la lógica y el sentido del Anata

La indignación de la familia Adrián por no dejar pasar un año más sin reproducir los ciclos de reciprocidad con la naturaleza y las deidades interpelaba su cotidianidad y como cuenta doña Severina²²³, la hija de don Jacinto²²⁴, éste puso todos sus esfuerzos para convocar a los integrantes del gremio de los matarifes para poder consolidar un grupo de danzarines que sea parte de la danza ritual en homenaje a la Virgen del Socavón.

Unos cuantos surcos en alguna chacra serían los posibilitadores de la restitución de la magia festiva. Don Jacinto en la lógica de la reciprocidad estaba dando surcos en las tierras que él tenía, para que aquellos mañazos comprometidos puedan sembrar papa para ellos, pero también para alimentar a los danzarines y sus familias en la fiesta. El pasante había decidido *hacerse cargo* sin que nadie lo elija, sin que le haya llegado su turno, por el sólo hecho de la responsabilidad de la reproducción de la vida. Él ya no estaba en una

²²³ Doña Severina, junto a su esposo, don Julio, fueron pasantes en 1973.

²²⁴ Don Jacinto junto a su familia fueron pasantes en 1941.

comunidad rural, estaba en una ciudad, pero el *horizonte de sentido* desde el cual reproducía su vida seguía fundado en las prácticas comunitarias y sentía que alguien tenía que dar fiesta porque, como nos repitió su hija en varias oportunidades, “sin fiesta no hay vida y sin vida no hay fiesta”.

Entonces “había que pasar la fiesta”, esta práctica también recibe el nombre de “ser pasantes” y los directos responsables son la pareja de esposos, aunque toda la familia queda involucrada, son aquellos los que se hacen cargo de los gastos de la fiesta, o sea “los que pasan la fiesta” y se legitiman socialmente son los esposos. Si bien éste es un proceso en el que la familia extensa y la comunidad inmediata participan a partir de la lógica de la reciprocidad, la importancia de los pasantes es fundamental, porque son estos los que han venido realizando previamente una serie de rituales imbricados con actividades de “gestión”, a partir de las cuales van comprometiendo a todos los miembros de la comunidad para su participación.

De esta manera fue posible que los diablos se “apoderaran” nuevamente de las calles de la ciudad de Oruro, para danzar en el tiempo de la primera cosecha y hacerse parte del inicio del nuevo ciclo agrícola. Ésto, desde la llegada de los españoles, había sustituido el desplazamiento *festivo* hacia las *wak'as* locales²²⁵, por la *Entrada* hacia el templo de la Virgen del socavón. Toda esta dinámica de preparación, organización y ritualización de la fiesta, que culminaba con el desplazamiento de los diablos, tenía su momento privado y su momento público. El primero, en el contexto de la familia extensa y la comunidad, en el que se desarrollaban las prácticas rituales ancestrales como el marco epistémico a partir del cual se reproducían las representaciones negadas y

²²⁵ La ciudad de Oruro está “resguardada” por varios espacios rituales sagrados considerados *wak'as*. Al hacia el sur-este de la ciudad está la Víbora (foto 9), al norte está el Sapo (foto 10), al sur se ubica el Cóndor (foto 11). Estos son espacios rituales que ya son parte del tejido urbano de la ciudad. Existe otro que está a varios kilómetros de la ciudad y los arenales, que han sido incorporados en la “leyenda del “Carnaval”. Finalmente uno que está en la punta del cerro, conocido como el “Toro”, que ya no recibe rituales, porque en ese lugar se han ubicado todas las antenas de las empresas de telecomunicaciones.

demonizadas y, desde éstas, las prácticas a partir de las cuales se desarrollaba la dinámica festiva en el sentido del *Estar descolonizador*.

Mientras que el segundo situaba a la comunidad de los mañazos confrontados con los habitantes de la ciudad colonial, porque tenían que salir a las calles y atravesarlas hasta llegar al Templo. Sin embargo aquel tránsito por las calles incluía la plaza principal. Esto no era del agrado de los habitantes urbanos y, aunque antes de la Guerra del Chaco se les había prohibido el ingreso al centro de la ciudad²²⁶, la persistente presencia festiva fue imponiéndose sobre los criterios racistas y discriminadores de las élites urbanas de aquella época.

Este fenómeno de reproducción festiva, amoldándose a algunos criterios del progreso, se estaba desarrollando en una coyuntura política nacional muy particular. La guerra del Chaco había movido la conciencia de no pocos bolivianos que se estaban preguntando por la “nación boliviana” y su sentido para el común de sus habitantes. Oruro no era la excepción. En aquel tiempo, como primer productor minero del país, era una ciudad con bastante población relacionada con las minas y en el futuro cercano, en el proceso revolucionario de 1952²²⁷, los mineros tendrán un rol importante.

Mientras este proceso se iba desarrollando dentro su propio tiempo, al interior de la dinámica festiva también estaban sucediendo transformaciones. Aquellas confrontaciones durante el desplazamiento de los diablos hacia el Templo habían producido efectos inesperados. Por una parte los gremios y sus prácticas festivas, desde el *estar descolonizador*, generaron conflicto en el centro de la ciudad; por otra, algunos

²²⁶ Se menciona para los años 20 del siglo XX 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. Con los años se fueron anulando los prejuicios sociales y el Carnaval adquirió un carácter más democrático.” (Fajardo 1989, 19-0).

²²⁷ La importancia de los mineros, como sujeto político en la producción de una idea de nación, desde lo “nacional popular”, para el momento histórico de mediados del siglo XX, es planteada por Zavaleta (1986).

jóvenes de la élite orureña, de los que ya había indicios antes de transitar al siglo XX (Cajías de la Vega 2011), celebraban y compartían estas fiestas.

Desde una subjetividad en la que predominaba el *ser colonial*, hijos jóvenes de abogados y de profesionales de la ciudad estaban siendo “seducidos” por el movimiento, el brillo y el colorido de la danza de los diablos, hasta el grado de hacerse parte de ella. Esto, a pesar del prejuicio racial/colonial que representaba para sus familias. Así, por la ritualización de lo demonizado, se había llegado a procesos que desembocarían en apropiaciones simbólicas.

5.1.3. Apropiación simbólica y transformación de contenidos

El siglo XX en la ciudad de Oruro se generan procesos que complejizarán más la dinámica de la ciudad y de lo festivo. Uno de aquellos procesos es la participación de la juventud en los grupos de los gremios. Se sabe que varios jóvenes se integraron en la danza de la Diablada de los Mañazos pero nunca en las prácticas y rituales festivos. Cuenta algunos mañazos que lo que les interesaba a estos jóvenes era ser parte de la danza en el espacio público, no así en la dimensión privada, en la que se producía el sentido profundo de la fiesta. Entonces se dio la novedad de la participación de estos jóvenes en la danza de “los indios”, esto generó cierta expectativa, no tanto por ver a los diablos sino, por ver a los jóvenes en sus “andanzas” con los “indios”.

En este contexto y como parte del proceso político en el que se encontraba el país, como consecuencia de la Guerra del Chaco, el gobierno de aquel entonces bajo la presidencia de Gualberto Villarroel, en el año 1944, había convocado 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 participen junto con la gran variedad de danzas indígenas de Bolivia.

Éste fue un acontecimiento fundamental para comprender la diferencia y el conflicto entre el *ser colonial* y el *estar descolonizador* en la dinámica festiva de Oruro. En el mencionado festival, para la fecha de presentación de los diablos, el estadio había quedado completamente lleno y una gran cantidad de gente se había quedado afuera sin poder ver el “espectáculo” de los diablos. La expectativa era tal que los organizadores habían decidido repetir la presentación de los diablos al día siguiente y lograron llenar nuevamente las graderías de aquel escenario deportivo.

Este acontecimiento fue vivido de manera *distinta* entre los que formaban parte de la Diablada de los Mañazos, por la diferencia de sus orígenes. La posibilidad de vender aquel espectáculo de los diablos llenando estadios había activado el dispositivo a partir del cual aquellos jóvenes que no eran mañazos, pero que bailaban con ellos sin comprender la profundidad ritual-comunitaria de la diablada, empezaron a pensar en la posibilidad de transformarla en un producto que pueda ser vendido como espectáculo en los estadios de muchos lugares. Don Demetrio Alcalá cuenta que luego de aquel festival, aquellos jóvenes intentaron tomar las riendas del conjunto de diablos. Sin embargo los matarifes no los dejaron participar más de la diablada. Este hecho produjo el nacimiento de dos nuevas diabladas, la primera en 1943 con el nombre de “Conjunto Tradicional Folklórico Diablada Oruro” y la segunda denominada “Fraternidad Artística Cultural la Diablada”. La disputa no era sólo por el poder de decisión al interior de la diablada, sobre todo estaba en juego la transformación de las prácticas al interior de éstas.

A partir de ese momento la dinámica festiva sufriría una transformación importante, las nuevas diabladas²²⁸ por su distinta composición social y cultural convocarían cada vez más personas para ser parte de esta danza y también, para observar

²²⁸ Este tema puede ser ampliado en: M. Cazorla (2002) y M. Cazorla y F. Cazorla (2005).

su paso, cuando se realizaba la Entrada en homenaje a la “Virgen del Socavón”; denominada también por los orureños “Entrada del Carnaval”.

Si bien estas nuevas diabladas intentaban reproducir algunas de las prácticas rituales de los mañazos, su objetivo principal fue transformar aquella danza “indígena urbana” en espectáculo. Pocos años después de la fundación de estas dos nuevas diabladas, la que cobró un rol protagónico y liderizó casi todas las transformaciones en las prácticas del “Carnaval”, hasta hace unas décadas, fue la “Fraternidad Artística y Cultural la Diablada”. Entonces desde la racionalidad del *ser colonial* se empezaron a hacer una serie de modificaciones, las mismas que actualmente son el orgullo de los “Fraternos”²²⁹.

La lógica para estas transformaciones era ajena al *horizonte de sentido* de los Mañazos, pero varias de aquellas innovaciones fueron asumidas por éstos, sobre todo a nivel de forma, porque al mismo tiempo luchaban para no alejarse de las prácticas de reciprocidad, fundamentales para reproducir la dinámica festiva entre los Mañazos. Por su parte, en las nuevas diabladas y en los nuevos conjuntos que empezaron a fundarse, poco a poco fueron asumiendo lo “novedoso” que aparecía en estas diabladas.

Una nueva ola de transformaciones invadió el espacio festivo, como a principios de siglo se dio la fetichización de lo ritual, ahora se estaba modernizando aquel espacio. La nueva dinámica, desarrollada a partir de 1943, hizo que de conjuntos se transformaran en “fraternidades”, de estar organizados a partir de la responsabilidad de pasantes pasaron a organizarse desde una “mesa directiva” o “directorio”, de participar en base a relaciones de reciprocidad, se empezó a exigir un monto económico como “cuota”, como requisito para “bailar en el Carnaval”. A nivel de la danza los puestos de los danzarines, de estar organizados por los años de participación y en función de referencias familiares pasaron a

²²⁹ “Fraternos” es el denominativo de los que participan en la “Fraternidad Artística y Cultural la Diablada”.

diferenciar lugares de danza en función de precio en dinero, como parte de la “cuota”. Esto quiere decir que los lugares en los que se baila, en función de la cercanía o lejanía de las bandas, tiene un precio diferente, también si se baila sola o solo, o con unos cuantos acompañantes, se paga un monto más alto que si uno baila en un bloque numeroso.

De esta forma el conflicto de las diabladas en la década de los cuarenta marcó un antes y un después en la denominada “fiesta patronal”. Un antes en el que esta fiesta era un contenedor de prácticas con sentido liberador y un después en el que se inicia el vaciamiento de contenido de estas prácticas por la invasión, todavía minoritaria, de las denominadas “clases medias”. En esta circunstancia, como estrategia de lucha por la reproducción de sus prácticas, los Mañazos cierran su círculo a personas ajenas a su gremio.

En los años posteriores se dio la fundación de nuevas diabladas, en 1956 se fundó la “Diablada Ferroviaria” con la participación de los empleados de la “Empresa Nacional de Ferrocarriles” de aquella época y en 1960 la “Diablada Urus” por iniciativa de algunas familias. Pero ya se había generado una corriente en relación a las prácticas de las diabladas y, para estas, la “Fraternidad” era la referencia. Aquella diversidad de innovaciones consistía en la modernización de la diablada original de los Mañazos, en diferentes dimensiones.

A nivel organizativo se había instituido una mesa directiva que tenía la función de administrar las actividades relacionadas con el “Carnaval”. Como parte de esta mesa directiva, denominada también “directorio”, se había creado al “Jefe de Danza”. Éste tenía que ser una persona con experiencia en la danza y que pueda inculcar disciplina, que a decir de los diablos antiguos, se trataba de una “disciplina militar”²³⁰.

²³⁰ En el año 1990, cuando me hice parte de este conjunto de diablos denominado “Fraternidad Artística y Cultural la Diablada”, luego de convocarnos a todos los nuevos y las nuevas, para iniciarnos como “diablos fraternos”, además de enseñarnos los pasos básicos de la danza, nos explicaban que, nosotros y nosotras como nuevos y nuevas, deberíamos obedecer a nuestros antiguos y hacer todo lo que nos pidieran. En las

Junto con esto se había establecido el uso de un uniforme de ensayo que los Mañazos, a excepción del uso del sombrero de “mañazo”, lo asumieron de los fraternos. Éste consistía en una gorra de color rojo característico de la “Fraternidad”, una casaca blanca con la insignia del conjunto en el lado del corazón, un pantalón negro muy bien planchado y zapatos negros que deberían estar bien lustrados.

Lo que se cuenta al respecto es que los Mañazos no tenían ropa de ensayo y para ellos la apariencia estética, prioritaria para los mestizos urbanos, no era importante, no era su prioridad. Sin embargo, con la creación de las nuevas diabladas lo que estaba sucediendo era más bien la creación de un “producto” para el espectáculo y al mismo tiempo para ser ofertado como tal. Estos detalles eran importantes para producir una nueva mercancía y nuevos compradores. Esa era la lógica de aquellas transformaciones.

Las nuevas diabladas nacieron cuando aquellas innovaciones se habían hecho y las asumieron como característica de las diabladas, si bien variaron los colores, asumieron directamente la gorra, la casaca, el pantalón y los zapatos. Por otra parte aunque en todas las diabladas se mantenía la costumbre de la existencia de un *pasante*, éste cada vez tenía menos obligaciones con el conjunto. Aunque esta figura todavía se mantiene, ya no tiene la importancia económica, social o ritual de los anteriores años²³¹.

Actualmente la totalidad de las diabladas y los conjuntos, en general, piden una cuota a los “danzarines” por su participación en el “Carnaval de Oruro”. La excepción son los Mañazos, siendo ésta la única diablada y el único conjunto en el que se puede bailar sin pagar una cuota. En este caso, el participante que baila como diablo solamente

actividades sociales, deberíamos ayudar a servirles con respeto y remarcaban que esa, “era una institución tipo militar”.

²³¹ Para el año 1991 el pasante de la “Fraternidad” fue Gonzalo Sánchez de Lozada, que participó en este rol con finalidades de campaña política, aunque siempre se menciona que se lo hace por “fe”. En aquella oportunidad, en una entrevista de prensa, éste personaje político expreso que ser pasante no era un gran gasto, que sólo invitaba un almuerzo el día lunes de “Carnaval” y se hacía cargo de la fiesta esa misma noche y que eso costaba unos cuantos miles de dólares”. Este señor nunca se enteró que la idea del pasante contiene relaciones de reciprocidad.

se ocupa del gasto del traje, porque se cuenta con una norma que les provee de un fondo con el que se paga a las bandas de músicos, que acompañan al conjunto.

El gremio de los matarifes, los carniceros, ha establecido el aporte de Bs. 1 (un boliviano) por cada cabeza de ganado que es carneada en el matadero de Oruro durante todo el año. Así se relativiza de alguna manera la exigencia en dinero para bailar en esta diablada y se mantiene algo de la lógica comunitaria. Sin embargo en las últimas décadas, nuevamente se han ido incluyendo personas que no son parte del gremio de los matarifes, estas personas no hacen parte del trabajo en el matadero y no aportan con Bs. 1 a partir de sus labores cotidianas. Seguramente este hecho con el tiempo generará conflictos entre estos danzarines y los mañazos y tendrán que recurrir a otras formas de contribución al conjunto. Lo más cercano a ellos son las cuotas, que ya se estilan en el resto de los conjuntos que participan en el “Carnaval de Oruro”.

Mientras los Mañazos todavía se resisten a ciertas transformaciones es innegable que la década de los cuarenta marcó definitivamente la transformación de las diabladas, en los detalles de la vestimenta, en la forma de ejecutar la danza, en los modos de organizarse, pero sobre todo en los contenidos. Aquellas formas de reproducir la vida desde los ciclos recíprocos y a partir de éstos producir lo *festivo* ya no está presente, o todavía se manifiesta pero de manera muy difusa. En lugar de aquellos ciclos están las transacciones económicas monetarias individuales, como indicadores de triunfo de la lógica del Capital y del *ser colonial*. El impulso de la modernidad/colonialidad que se había cruzado con la necesidad de una identidad nacional en la Guerra del Chaco sirvió de vector para producir aquellos cambios

5.2. Morenada: dominación e *insurgencia cocani*.

La dinámica festiva en Oruro ha tenido un segundo momento de importancia producido por repercusiones de los procesos sociales por los que atravesaba el país al

aproximarse la década de los noventa en el siglo XX. Una de estas repercusiones, que ha tenido como uno de sus epicentros el espacio social de la denominada, por ese entonces, “Morenada Central Oruro”, se ha dado en los años previos y posteriores a la anunciada “celebración” de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a lo que luego se nombraría América.

La Morenada es una danza que ha tenido repercusiones a nivel nacional e internacional porque, al igual que la danza de la Diablada, su práctica también ha generado entredichos a nivel internacional. A diferencia de la danza de los diablos, por la que en Bolivia no se discute su lugar de origen dentro del territorio boliviano, entre los practicantes de esta danza se ha producido un importante debate por el origen de la Morenada, a nivel nacional. Esto sobre todo entre algunos gestores y participantes de las ciudades de La Paz y Oruro²³².

Estas circunstancias han producido diferentes acciones. Para el caso de los “entre dichos” internacionales y la difusión de esta danza en otros países, se han movilizado algunos ciudadanos y han gestionado diferentes actividades para legitimar el origen boliviano de esta danza. Por ejemplo se ha creado una organización denominada “Organización Boliviana de Defensa y Difusión del Folklore” (OBDEFO), de la que forman parte residentes bolivianos en distintos países del mundo.

En el último tiempo, además, se ha introducido información en la web “Wikipedia”²³³ con datos históricos sobre las instituciones que se ocupan de la práctica de esta danza. Esta información también toma en cuenta las instituciones de la ciudad de

²³² Desde el año 2000, se han iniciado en la ciudad de La Paz una serie de seminarios y mesas redondas para posicionar una postura en la que se reconozca que el origen de la danza de la Morenada es el Departamento de La Paz. Esto ha generado la reacción de algunas instituciones en Oruro y estos eventos han trascendido a actividades de discusión entre personas de las dos ciudades.

²³³ Por ejemplo para el caso de la danza de la Morenada, parte de la información inicial expresa: “Esta danza adquiere gran fuerza en el “Carnaval de Oruro”, el segundo “Carnaval” más famoso de Latinoamérica; declarado por la UNESCO “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” y en la ciudad de La Paz en la fiesta del Gran Poder. Sin embargo esta danza también es realizada en diversas festividades de Bolivia.

Puno, Perú, donde se inicia la práctica de esta danza por el año 1955 y, a diferencia de Oruro, es en el año 1912 en el que se registra la fundación formal del primer conjunto de morenos, pero ya se bailaba esta danza a fines del siglo XIX.

Junto con esto, en junio de 2011, el Gobierno Nacional a través de un Decreto Supremo declara a la Morenada “Patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia”, como medida preventiva en contra de los intentos de apropiación de la danza por parte de países vecinos. En el año 2012, dentro de esta misma lógica, OBDEFO organiza un evento internacional “Morenada 100% Boliviana: por la paz mundial y el Respeto a la Cultura Boliviana”, en el que participaron cientos de miles de personas que bailaron esta danza en 76 ciudades de 23 países²³⁴.

La Morenada, entonces, es una danza con gran receptividad en la sociedad actual de Bolivia y de otros países, aunque no siempre fue así. En Oruro, por la década de los sesenta y principios de los setenta, se había reducido a un pequeño grupo de unos cuantos danzarines. Posteriormente, a partir de mediados de los setenta, se fueron dando ciertas transformaciones y se inició un proceso que convertirá esta danza en la que mayor convocatoria de danzarines ha logrado en Bolivia. Para el caso del “Carnaval de Oruro”, cada grupo de Morenada rebasa los mil participantes y actualmente la normativa de la Asociación de Conjuntos del Folklore ha prohibido el ingreso a nuevos participantes en estos conjuntos.

Si bien hay varios puntos importantes en relación a la danza de la Morenada, luego de mencionar algunas características simbólicas de su origen, de lo que me ocuparé es de la *insurgencia cocani*, en la dinámica festiva de Oruro y su relación con el momento político que se estaba viviendo en Bolivia para fines de la década de los ochenta y principios de los noventa.

²³⁴ El acontecimiento se llevó a cabo en los siguientes países: Bolivia, Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Canadá, Chile, Perú, Ecuador, España, Estados Unidos, Finlandia, Francia, Holanda, Inglaterra, Italia, Japón, México, Noruega, Panamá, Suecia, Suiza y Venezuela.

5.2.1. Morenada y conflicto

Las fuentes orales sobre la dinámica específica de la morenada en el tiempo posterior a la Guerra del Chaco se han perdido, junto a las personas de aquella época. Algunas versiones cuentan que la Morenada Zona Norte fundada en el año 1912, resultó de la unión de algunos gremios entre los que destacaban los abarqueros y los laneros. Éstos compartían el mismo barrio en la zona norte de la ciudad. Mientras que la Morenada Central se fundó posteriormente, en 1924, entorno a los comerciantes de coca, asentados en la calle Cochabamba. Éstos se asumen como inmigrantes de la comunidad de *Cayriri* en *Umala*, departamento de La Paz. Se dice también que en el año 1932,

“... varios fueron a la Guerra del Chaco. Después de esta contienda bélica nuevamente se reunieron para organizar la Institución y el año 1944 participan del Carnaval de Oruro, perdiéndose el siguiente año; posteriormente Don Miguel Mamani Escobar y su hijo Froilan Mamani refundan la morenada, con el nombre de: Conjunto Folklórico Tradicional "Morenada Auténtica Zona Central"... La morenada de la "Zona Central" hace su ingreso en el Primer Convite del año 1954 para confirmar su participación en 1955. Ese mismo año la denominación es cambiada por "Conjunto Folklórico Morenada Zona Central" por ser de esa zona en la ciudad, lugar de residencia de la mayoría de los danzarines o "aliados"²³⁵.

A inicios de la década de los setenta la fiesta, conocida como “Carnaval de Oruro”, había cobrado relevancia nacional. En ese tiempo la “Morenada Zona Norte”, con la melodía contagiosa titulada “La Mariposa”, había logrado despertar la expectativa de aquellos orureños que masivamente se congregaban en las calles para observar “la Entrada”. Por otra parte en la “Morenada Central” se inició un proceso particular que

²³⁵ Fuente: <http://www.morenadacocanis.com/nosotros/44-desde-1924-bailando-con-devocion> Revisado el 17-11-2013.

generaría ciertas transformaciones importantes en lo festivo, desde la danza y la dinámica propia de la Morenada.

Mientras el conjunto entraba en un proceso de crisis, por la disminución de sus danzarines y el acentuado rechazo de los círculos de clases medias de la ciudad, ciertas minorías, poco legitimadas por aquellas élites se hacían parte de estos círculos. Uno de estos casos fue el ingreso de travestis, quienes liderados por Carlos Espinoza (Ofelia) transformaron la estética de la participación femenina en la Morenada.

A diferencia de la “chola morena”, personaje femenino representado por varones heterosexuales, Carlos produjo un nuevo personaje representado por algunos travestis que fueron recibidos amistosa y cariñosamente por los cocanis. Así se había iniciado la participación de las primeras “figuras” de la Morenada, que afirmaban el carácter individual y llamativo en la danza y que, sutilmente todavía, entraban en contradicción con las características de la morenada en aquella época, que hacía énfasis en las tropas o bloques integrados por varias personas.

Los cocanis, discriminados en el día a día en la ciudad, habían permitido a otros discriminados ser parte de su morenada. En este caso se trataba de personas discriminadas por su orientación sexual. Uno o dos homosexuales entraban con trajes de “chola”, pero estilizados por ellos mismos, y así se fue creando el nuevo personaje de la “figura” de la morenada, que posteriormente sería representada por mujeres jóvenes de la élite local orureña.

Junto con lo anterior, empezando la década de los setenta “nuevos vientos” llegaron a la “Morenada Central” de los cocanis, para ese tiempo muchos de estos comerciantes habían ampliado, incluso cambiado su rubro de comercio. Y, entre algunas mujeres que hacían parte de la morenada, habían decidido conformar un bloque femenino. Como se dijo anteriormente, por razones de ritualidad hacia la *Pachamama*, las

mujeres no podían bailar sino solamente en algunos momentos determinados, pero esto cambió y por primera vez en una morenada ingresó el “Bloque de Cholitas”. Esto inició una gran participación femenina en la morenada. Estas transformaciones marcaron cambios que alejaban cada vez más a este conjunto del *modelo ideal*, originado en las prácticas agrarias del *Anata*, desde el cual se reproducían estas fiestas y estas danzas en Oruro.

Paralelamente, dos jóvenes orureños, cuyas familias no pertenecían al gremio de los cocanis pero que compartían rituales íntimos con ellos, fueron invitados a formar parte de la fila de los morenos cuando ya a nadie le interesaba bailar de moreno con matraca. Aquellos jóvenes fueron ubicados en el último lugar de la fila de los morenos, como se acostumbraba desde las convenciones que ellos tenían. Esta acogida, que era parte de la identificación de los cocanis con ciertas minorías también discriminadas en Oruro, fue recibida con bastante cariño también por aquellos jóvenes que con orgullo expresaban: “soy moreno con sombrero negro, con matraca de quirquincho y poncho de vicuña”²³⁶.

Estos cambios produjeron otros. Poco a poco se fueron transformando ciertos patrones de comportamiento en la morenada. De un tiempo en el que no existían danzarines individuales surgieron las figuras y poco a poco más personas deseaban bailar como tales. Se había iniciado otro momento en la dinámica festiva de Oruro y cada vez más personas querían ser protagonistas de la fiesta y rechazaban bailar en un bloque en el que la individualidad se diseminaba y más aún, nadie quería ser el último del bloque. Así, inicialmente, surgieron nuevos personajes para formar pequeños grupos de tres o cinco personas y lograr llamar la atención del público, destacando su identidad personal por encima de la del grupo.

²³⁶ Conversación personal con Ricardo Romero y Antonio Barrientos.

Fue un momento en el que el “Carnaval de Oruro”, esto quiere decir la “Entrada del día sábado”²³⁷, se había puesto de moda y cada vez más personas de la “aristocracia” orureña y poco a poco de otras ciudades de Bolivia, se hacían parte de la dinámica festiva. La mirada y el protagonismo de “figurar bailando de figura” había rebasado a la práctica ritual de la reciprocidad y la redistribución. En este contexto de transformaciones se empezó a pensar de otro modo, se decía que la morenada necesitaba ser organizada “como empresa”. Eso dirá uno de los primeros presidentes que logró este cargo sin haber sido parte del gremio de los cocanis.

En este proceso y con el pasar de los años este espacio también se transformó en lugar de proselitismo político, “adenistas” y “emeneristas”²³⁸ sobre todo, se incorporaron a la “Morenada Central”, así como militantes de otros partidos se hacían parte de los otros conjuntos. Este proceso generó el crecimiento del conjunto con personas que no conocían las convenciones establecidas desde las prácticas rituales de la morenada y desde la lógica del *ser colonial* introdujeron prácticas que ya fueron parte de este proceso con las diabladas, en décadas anteriores. Pero éste no era el problema principal, las tensiones se fueron agravando porque aquella población, que se hizo parte de la morenada sólo por divertirse y figurar ante los suyos, inició procesos de discriminación hacia los cocanis al interior del mismo espacio de éstos.

La lógica de la modernidad, que irrumpió con mucha fuerza al interior de los cocanis, junto con un momento político de “capitalismo salvaje”²³⁹ produjo todo tipo de transformaciones en corto tiempo. Esto marcó un itinerario que no pudo impedir que aquellos procesos siguieran adelante, se dio algo similar a la dinámica de los Mañazos en

²³⁷ Casi la generalidad de las personas en Bolivia, que no conocen la dinámica festiva local de Oruro, denominan a la Entrada del día sábado, “Carnaval de Oruro”

²³⁸ Me refiero a militantes de la ADN (Acción Democrática Nacionalista) y el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), dos partidos políticos fundamentales para la consolidación del Modelo Neoliberal en Bolivia, a mediados de la década de los ochenta.

²³⁹ La aplicación del Modelo Neoliberal estaba en su momento cúspide y había empoderado a ciertos segmentos de la población que años antes rengaban contra posibles giros hacia la izquierda en el país. Muchos de ellos fueron actores en este conflicto.

la década de los cuarenta, pero en este caso los extraños intentaron apoderarse de la morenada y optaron por expulsar a sus creadores, los cocanis, y éstos tuvieron que reorganizar su morenada. El resultado de este proceso fue el surgimiento de dos nuevas morenadas

5.2.2. Lucha simbólica y liberación cocani: “coca no es cocaína”

La mentalidad dominadora con la que la subjetividad local, alimentada por el *ser colonial*, se reproducía en los mismos espacios de los cocanis, de sus dominados; generó un proceso de autoafirmación entre los hijos e hijas, nietos y nietas de aquellos comerciantes de coca. Una nueva insurgencia indígena se estaba dando en Oruro y hacía evidente la latencia en aquella subjetividad del *Estar descolonizador*. Los cocanis habían decidido luchar por su espacio, pero esto no sería fácil, porque esta lucha era desigual. Eran tiempos en los que gracias al “Plan Cóndor” y su política de “seguridad nacional” se habían “ajustado” los comportamientos para la imposición del Modelo Neoliberal donde aquellos emeneristas y adenistas lograron mucho poder.

La consecuencia de este proceso fue la separación de la morenada, unos reconociéndose como *cocanis* y los otros como orureños de la zona central. Por una parte la “Morenada Central fundada por la Comunidad *Cocani*” y por otra la “Morenada Central Oruro”. Pero, esta separación significaba para los *cocanis* un tránsito hacia un campo poco conocido por ellos, se trataba de hacerse parte de otra lógica, de otra racionalidad; aquella que subsumía el estatus e imponía el contrato. Aquella acumulación de prestigio de año en año, que además era sometido al control y aprobación de la comunidad, estaba siendo reemplazada por la lógica del mercado capitalista y la priorización del contrato. Se trataba de una noción de valor que se estaba transformando, lo que valía ya no era el prestigio sino el dinero.

Estas circunstancias fueron determinantes en el proceso de separación, porque en esos momentos de incertidumbre los que sí sabían del valor de las cosas, en el sentido de mercancías, fueron los que se quedaron con los objetos de valor. Documentos e incluso la imagen de la Virgen, entre otros, fueron apropiados por los que se asumirían como “Morenada Central Oruro”.

En otras palabras, las “pruebas” de que ellos eran “la morenada” habían sido tomadas y guardadas. El siguiente paso era lograr el reconocimiento, por estrategia política, de la Asociación de Conjuntos del Folklore de Oruro (ACFO). En este caso las afinidades partidarias e ideológicas y la coincidencia de un sustrato colonial coincidían con la premisa de “limpiar de indios el carnaval”.

Entonces, entre los criterios de dirigentes de ambas instancias, hicieron que se reconociera a la “Morenada Central Oruro” como la afiliada a la ACFO y se desconociera a aquellos que se identificaban como cocanis. De ese modo la “Morenada Central Fundada por la Comunidad Cocani” fue considerada conjunto nuevo y se le impuso según los estatutos de aquella época, como a cualquier miembro nuevo, que para ser miembro de la ACFO deberían primero participar en el “Carnaval” como conjunto “novenante” durante tres años y luego recién afiliarse a esta entidad.

Esta fue la realidad para los cocanis entre los años 1992 y 1993. Sin embargo la política de las decisiones de la ACFO no estaba tomando en cuenta a la política de la fiesta en las calles, donde al son de varias canciones compuestas por José “Jach’a” Flores la población masivamente se identificaba con la lucha de éstos. Fueron dos años seguidos en los que, mientras en la calle se cantaba a coro “coca no es cocaína!!!”, la ACFO en coordinación con la policía intentaron no dejar entrar a los cocanis en el lugar que les correspondía, pero sí permitieron que entren aquellos que habían dejado de identificarse como cocanis y se denominaban “Morenada Central”. Estos eran los que tenían los

documentos y la imagen de la Virgen. Sin embargo, producto de enfrentamientos violentos en esos años y con el apoyo masivo de la gente, los *cocanis* se impusieron y lograron entrar detrás de la “Central”. Fue recién el año 1995 que se otorgó un nuevo lugar a los *cocanis* unos cuantos puestos más atrás de sus “contendientes”.

En todo este proceso, mientras a nivel nacional se desplegaba una política despiadada para la eliminación forzada de la hoja de coca como parte de la política de erradicación desde los Estados Unidos y monitoreada desde la Embajada del mismo país y controlada por la DEA, en Oruro los *cocanis* la reivindicaban como símbolo de una identidad que en apronte gritaba la descolonización. Así, la idea de “hoja sagrada” y su *horizonte de sentido* empezó a llegar a diferentes estratos de la población de Oruro y de Bolivia.

Entonces este conflicto, que fue el resultado de la acumulación política de un segmento específico de la población, los *cocanis*, cambió el sentido de la morenada en Oruro. José “Jach’a” Flores se atrevió a decir: “la morenada en Oruro es una marcha cocalera”²⁴⁰. Decía esto, porque esta danza, la de los *cocanis*, había sobrevivido a una lucha por la dignidad de los *cocanis* y por la importancia de la coca para la identidad de éstos.

Con este acontecimiento se recuperó, aunque no por mucho tiempo, la posibilidad de reproducir prácticas orientadas desde el *horizonte* ancestral de los *cocanis*. Fueron años en los que los nietos de los fundadores se hicieron parte de la danza, aquella que pocos años atrás, por la mentalidad colonial arraigada en la población de la ciudad,

²⁴⁰ La referencia a modo de metáfora en la que se relacionaba la Morenada con una “marcha cocalera”, implicaba dos cosas, 1) la importancia que en aquel momento histórico habían cobrado las marcas como forma de protesta, que trasladaban grandes contingentes de población por caminos y carreteras, hasta la sede de gobierno, la ciudad de La Paz y 2) menciona a los cocaleros, que eran una organización sindical específica con características políticas y culturales muy singulares que para los siguientes años de aquella expresión poseerían a su máximo dirigente como Presidente Constitucional con una votación del 54% primero y 64% después. Hecho histórico en Bolivia.

negaban, rechazaban y criticaban. Sin embargo, ésta era otra generación y había estado sometida a procesos mucho más modernizantes, que sus padres y abuelos.

Era otro momento histórico, si bien el proceso del que fue parte la morenada también tenía relación con los movimientos indígenas, continentales y globales activados por los “500 años de encubrimiento de América”, la consecuencia que este acontecimiento tuvo, entre los morenos, muestra actualmente características diferentes a la insurgencia festiva del Anata, a la que nos referiremos más adelante.

Con este proceso entre los nietos de los *cocanis*²⁴¹, que ya eran comerciantes con éxito, se produjo una afirmación de su identidad, aunque muchos de ellos ya no comercian con coca. Pero además, la dinámica de ese tiempo generó la necesidad de exteriorizar su poder económico respondiendo al momento histórico en el que la exaltación de la *imagen* se había vuelto el referente principal para cualquier tipo de relacionamiento. Era un tiempo en el que la consecuencia de la revolución de las comunicaciones, que en aquel tiempo empezaba a entrar a los hogares, a través de la televisión, de la informática y el internet, modificaron los patrones de comportamiento.

Se habían cruzado varias circunstancias, la conciencia de orgullo por la identidad de ser *cocani*, la importancia de la imagen que debería mostrar el poder económico que éstos tenían y los medios tecnológicos modernizantes a su alcance. Desde estas circunstancias se empezó a recrear la morenada del siglo XXI. La consecuencia de este proceso, que en su inicio contenía componentes liberadores, por lo menos hasta aquel momento, fue la subsunción de la idea de liberación por la lógica y la racionalidad del *ser colonial*.

²⁴¹ En la mayoría de los casos los inmigrantes aymaras en las ciudades, eran poseedores de prácticas de reproducción de múltiples ciclos productivos, por las características del ecosistema; por esto tenían posibilidades de adaptación a diferentes ciclos de producción del capital en el mercado moderno/colonial. Este detalle los transformó en comerciantes exitosos. Los *cocanis*, también eran parte de este tipo de población.

La morenada de los cocanis de estar constituida por prácticas que se reproducían al interior de su comunidad y que desde dentro de ésta producía lo festivo, como su desplazamiento bailando hacia el templo sin dar mayor importancia a la ciudad o al público que veía la Entrada, de pronto así como ocurrió con la diablada en la década de los cuarenta se volvió en un espectáculo mediático subsumido por la lógica del mercado de la cultura y el turismo como medio para su transformación en mercancía.

Al interior se impuso la lógica “empresarial”, esto ocasionó una serie de conflictos. Por ejemplo, varios de los antiguos cocanis que bailaban bajo la lógica del intercambio de dones y no tenían “recibos” de sus inscripciones anteriores porque practicaban la lógica del *ayni*, fueron desconocidos como participantes antiguos y pasaron a ser considerados “socios nuevos”. Estos tenían que pagar en dinero su cuota de ingreso y ponerse al día en los pagos de los años anteriores, porque no se tenía el registro del pago monetario.

De pronto, en menos de una década, la lógica contra la que los antiguos cocanis habían luchado por mantener sus prácticas había vuelto en sus “propios nietos” y actualmente son ellos mismos los que se están ocupando de vaciar de contenidos a aquellas prácticas ancestrales contenidas todavía en las prácticas festivas²⁴². Una vez más en la dinámica festiva de Oruro, el modo de ser como *ser colonial* está desplazando las posibilidades liberadoras contenidas en el modo de ser del *Estar descolonizador*.

Junto con todo esto se asumen discursos y actitudes en relación a una idea de verdad desde lo andino, desde lo “cocani” y éstas, reproduciendo la mentalidad colonial, están ancladas en lo *dado* de la realidad, haciendo juego más bien a la reproducción del *ser colonial* y subsumiendo el *Estar descolonizador*. Se ha construido un discurso como instrumental y desde éste se reproducen prácticas que fetichizan las prácticas rituales.

²⁴² Entre muchos ejemplos hago referencia al “compromiso” que para el “Carnaval” 2014 debían firmar todos los integrantes de la morenada de los cocanis, a partir del cual se comprometían no reproducir varias prácticas comunes en la dinámica festiva. Ver Anexo 4, documento 1.

5.3. Tiempo *festivo* e insurgencia

Las particularidades de la forma de vida en los Andes, originadas desde el cultivo de alimentos y animales a grandes alturas²⁴³, han producido una cosmovisión con características propias²⁴⁴. De éstas se han derivado una lógica y una racionalidad²⁴⁵ que han sido subsumidas como inferiores por el proceso colonial, desde su estructura lineal y ascendente y su idea de desarrollo²⁴⁶. Además, desde el modo de producción capitalista y su idea de “bienestar” se ha producido la destrucción de la vida de la naturaleza y como consecuencia, la del ser humano.

En este contexto, la población indígena en Bolivia ha puesto en evidencia este proceso perverso, de manera particular en la segunda mitad del siglo XX, en diferentes circunstancias²⁴⁷ y, en los últimos años, luego de luchas políticas en todo el país, aquella lógica y aquella racionalidad, inferiorizadas en tiempos anteriores, han sido condensadas en la idea de “*vivir bien*”²⁴⁸ y surge como posibilidad política desde el modo de ser del

²⁴³ La práctica de la agricultura y el pastoreo se desarrolla a más de 3.000 m.s.n.m. y en algunos casos rebasa los 4.000 m.s.n.m. Este es un tema que ha sido trabajado por: Oliver Dollfus (1981).

²⁴⁴ Recordemos que de las tres revoluciones más importantes para la humanidad, la primera fue la domesticación de plantas y animales y se desarrolló en los Andes bolivianos, la segunda fue la Revolución Industrial y la tercera que todavía se la está viviendo es la revolución de la Información. Estas dos últimas tuvieron su epicentro lejos de los Andes bolivianos.

²⁴⁵ No existen muchos trabajos sobre este tema para la región andina, uno de los más representativos es el de Jürgen Golte (1987).

²⁴⁶ Sobre este tema se puede revisar: Hinkelammert y Henry Mora (2009).

²⁴⁷ Las luchas indígenas en el siglo XX tuvieron sus propias características una de ellas ha sido la creación de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), que nace como entidad sindical pero que con el nombre de campesinos aglutina a gran parte de la población indígena de Bolivia. Uno de sus líderes y precursores fue Genaro Flores. Por otra parte también se fundaron los primeros partidos indios. Constantino Lima fundó el MITKA (Movimiento Indio Tupac Katari) y se publicaron varias obras de Fausto Reinaga, ideólogo del indianismo y del Pensamiento Amáutico, como corriente de pensamiento. Ver: Fausto Reinaga (2007; 1978a y 1978b).

²⁴⁸ La idea de “Vivir Bien” se posiciona como alternativa política en Bolivia durante la Guerra del gas”, desarrollada en el año 2003, cuando la ciudad del Alto produce un nuevo cerco a la ciudad sede de gobierno, La Paz. Fueron más de 40 días de conflicto que movilizaron a la población. En este proceso, cada esquina, cada calle, se convertía en un espacio de deliberación. Por las características de la población, en su mayoría inmigrantes del área rural y muchos con ascendencia aymara, la lógica y el razonamiento en aquellas discusiones, empezó a revelar un nuevo *horizonte de sentido* para la población y para la política. Frente a la idea de progreso y desarrollo que estaba siempre en las discusiones, se anteponía lo básico, para muchos de los alteños, el gas no era signo de progreso era una necesidad para producir la comida del día. Aunque en las comunidades la lógica del “vivir bien” estuvo desde siempre, como parte de su cosmovisión, fue en esta coyuntura que emergió como posibilidad política alternativa a la idea de desarrollo capitalista dominante. Así, desde un proceso deliberativo en las calles surgió la idea de Vivir Bien como alternativa política de los pueblos.

estar descolonizador como horizonte civilizatorio otro, alternativo al “*vivir mejor*” de la modernidad/colonialidad y del *ser colonial*.

Esta racionalidad y esta lógica son parte de otra manera de comprender y vivir el tiempo. En esta concepción éste no es lineal ni ascendente hasta el infinito, como se ha concebido desde las ideas de desarrollo y progreso, impuestas por el capitalismo de la modernidad/colonialidad. Por esta razón, cuando se argumenta desde el “*vivir bien*”²⁴⁹, se interpela al *proyecto civilizatorio* impuesto por la modernidad/colonialidad dominadora que ha producido un tiempo lineal y con éste las ideas de desarrollo y progreso con las cuales se ha generado un conjunto de crisis en diferentes ámbitos en el planeta y se descubre aquella racionalidad y aquella lógica para la vida como un *proyecto civilizatorio otro* y desde éste se proyecta el nuevo *horizonte de sentido liberador*, alternativo a la dominación de la modernidad/colonialidad.

El Anata, como se vio en detalle en el anterior capítulo, en las comunidades del Norte de Potosí²⁵⁰ es parte de un tiempo cíclico que, desde aquella racionalidad y a partir de diferentes formas de reciprocidad, se articula 1) con el ciclo de las plantas como naturaleza, 2) con la relación de la vida y de la muerte entre los humanos, como comunidad humana y 3) con el rol de las deidades en estos ciclos, como el mundo de lo sobrenatural.

Toda esta complejidad integralmente relacionada produce la vida y la interrupción de esta integralidad relacionada produce la muerte. Se trata de un modo implícito, que ha sido constituido para guardar los equilibrios y contiene prácticas no depredadoras. Todo esto se hace evidente en los rituales de la primera cosecha de la papa en los ayllus del Norte de Potosí y las comunidades de gran parte del departamento de

²⁴⁹ Actualmente, desde distintas perspectivas, son académicos los que se están ocupando de desentrañar lo que es el Vivir Bien. Ver por ejemplo: De Marzo (2010); Huanacuni (2010) y Farah y Luciano (2011).

²⁵⁰ Durante varios años, en distintas ocasiones participé en diferentes comunidades de los Ayllus del Norte de Potosí y en el año 1997, con una permanencia continua durante un año.

Oruro, lugares en los que las almas de los muertos junto a los *saxras* y los “diablos” empujan las nuevas papás para ayudar su nacimiento y los vivos, los seres humanos, jalan las plantas para ayudar al mundo de las plantas junto con los seres sobrenaturales, en este “parto” para la vida²⁵¹. Para que esto se dé tiene que hacerse posible cierto equilibrio entre la naturaleza, el mundo sobrenatural y el mundo de los vivos, porque la vida depende del equilibrio integral de esta totalidad. La explotación perversa, con fines de acumulación de materias primas al infinito, no son posibles desde esta racionalidad.

Estas prácticas se reproducen entre los meses de febrero y marzo, a lo largo y ancho del altiplano andino con sus diferencias de forma. Actualmente a este proceso, como resultado de la dominación colonial, se lo nombra con el sustantivo impuesto de “Carnaval”. Éste es también el caso de la ciudad de Oruro en la que en este tiempo, como en las áreas rurales adyacentes, los diablos se apoderan de la ciudad.

El carnaval en los Andes de Bolivia llega a ser la mayor de las fiestas rurales generalizadas. Viene a clausurar una época que empieza en Todo Santos, la época en la que las “almas” de los muertos junto con los *saxras* vienen del inframundo (*ukhupacha*), visitan al mundo de los humanos (*kaypacha*) pero también marcan el fin simbólico del tiempo de lluvias. (Arnaud 2011, 9)

A pesar de que a estos procesos festivo-rituales se los nombra como “Carnaval”, todas las características mencionadas son parte del *Tiempo de Anata*, que tiene su paralelo en las poblaciones de habla quechua en el *Pujllay*. Como ya se dijo en páginas anteriores el denominado, “Carnaval de Oruro” contenía las prácticas de la *Anata* y poco a poco, por la movilidad social y la transformación de la subjetividad, se fueron dando procesos de vaciamiento y apropiación por parte de personas alejadas cada vez más del

²⁵¹ Las particularidades de este proceso pueden ser revisadas en: Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (1996).

mundo agrario, hasta el punto de la pérdida de sus referencias de origen. Este hecho favoreció en gran medida la reproducción del *ser colonial*, en las subjetividades de los que participan en la dinámica festiva en Oruro.

Sin embargo los acontecimientos de las últimas décadas del siglo XX fueron recomponiendo estos procesos que, a pesar de toda su complejidad, pudieron de-velar y hacer visible el *horizonte* de los Pueblos Indígenas y las Naciones Originarias. Así el sentido de *Tiempo de Anata*, contenedor de una racionalidad y una lógica, insurgió junto con sus actores en una nueva práctica, esta vez urbana.

El *Anata* del día jueves antes del “Sábado de Carnaval” en Oruro entonces, además de todo lo que se dijo anteriormente, significa interpelación, denuncia, liberación y la posibilidad de confrontar al espacio colonizado por la modernidad/colonialidad. Porque esta fue la manera en la que se hizo evidente aquella insurgencia en el año 1992, así se incorporaron estos nuevos contenidos en una ola de melodías, colores y movimientos que cada año retorna, junto con la primera cosecha, junto con los diablos y los *saxras* que salen a bailar con los vivos en el espacio Sagrado de la Serranía de los Urus.

5.3.1. Anata, persistencia y re-existencia

El Anata Andino presente como insurgencia festiva en Oruro en 1992, fue el resultado de siglos de persistencia y prácticas de *re-existencia* (Albán 2007), como formas de reelaboración de la vida aceptando ciertas prácticas del dominador e incrustando las propias para mantener sus contenidos. Parte de esto se hizo con las fiestas patronales, como se vio en líneas anteriores.

En este caso la necesidad de producción del alimento, útil y necesario también para los españoles, permitió que se fueran reproduciendo de manera sutil la música, las danzas y los rituales, pero sobre todo los sentidos a partir de los cuales se reprodujeron

las relaciones con aquellos seres sobrenaturales. Todo este universo de prácticas y de modos de relacionamiento, desde no pocas formas de *re-existencia* persistió hasta el siglo XX.

En casi todos los casos la posibilidad de continuidad de estas prácticas dependía de la reproducción del ciclo *festivo* ligado directamente al ciclo ritual agrario. Pero con el despliegue de satanización de lo *festivo* desde lo ritual, desde lo productivo y desde lo moral. En muchos lugares, sobre todo en los centros urbanos, estas prácticas se fueron comprimiendo a tres o cuatro días en los que las comunidades andinas asentadas en las ciudades aprovechaban para desplegar el *estar descolonizador* sin ninguna restricción.²⁵²

En estos pocos días, año tras año, durante varios siglos, se fue restituyendo un orden *otro*, alternativo y cuestionador al orden oficial. En esto consistía la persistencia, en la reproducción terca, tenaz, porfiada, tozuda de prácticas demonizadas y discriminadas de distintas formas en los diferentes tiempos históricos. Sin embargo, para el *ser colonial*, lo *festivo* siempre fue sinónimo de atraso, de salvajismo, de barbarie, de derroche. Por esto fue calificado como una tara, causante de nuestro atraso y como elemento fundamental de nuestro “subdesarrollo”.

Pero la terquedad persistía “hasta bailar la última melodía, tomar la última gota de alcohol y agotar el último bocado de comida, la fiesta tenía que seguir, no podías irte, eso es ser juventud”²⁵³. Luego, asumiendo el tiempo y el orden oficial había que esperar hasta que llegue el siguiente año para que retorne la fiesta y esperar con la misma alegría, para agotar nuevamente todo el disfrute posible ayudando a la reproducción de la vida.

El momento *festivo* es la expresión más cercana a aquella frase que escuché en muchas oportunidades en las comunidades del Norte de Potosí y el occidente de Oruro:

²⁵² Contrariamente en mis permanencias en las comunidades del Norte de Potosí, he visto que en los Ayllus, lo *festivo* en el *Tiempo de Anata*, se extiende por dos semanas o más.

²⁵³ Palabras de Don Aniceto Vilacita, caminando entre Irupata y Chayanta en el Norte de Potosí en el año 1997.

“hay que vivirse la vida” y casi siempre la expresaban para referirse a las actividades festivas. Cito esta frase, porque desde mi experiencia es la que contiene de manera más evidente la idea de “*vivir bien*”. “Vivirse la vida” es estar en la vida al ritmo de las plantas, los animales y los cerros, es un estar que se vive junto con el ritmo y en relación de complementariedad con la naturaleza.

En esta frase se expresa con total claridad la diferencia entre la práctica de producción individualizada para la acumulación al infinito y otro tipo de producción comunitaria que se agota en un ciclo. La primera, además induce a formas de consumo banal que despoja a los más pobres (las mayorías) de sus ingresos e incrementa el capital de los más ricos (las minorías). A esto se conoce como capitalismo y en el último tiempo, desde Bolivia, se la ha denominado “*vivir mejor*” entendiéndose ese *mejor* justamente como un espejismo que encandila, como encubrimiento y con la idea de acumulación al infinito. Esto no es otra cosa que la producción de la muerte de la *Pachamama* y del ser humano, por el excesivo saqueo de la naturaleza.

Mientras que el “vivir bien”, como “vivirse la vida”, hace referencia a una forma de vida en correspondencia con los ciclos naturales y con los seres sobrenaturales. Por ejemplo si hubo buena cosecha la fiesta durará más días, porque habrá mucha más papa y mucha más chicha y si no, ésta durará hasta que se acabe la chicha y la comida y la fiesta “estará bien también”. Todas estas prácticas son parte de una cosmovisión que, como modelo ideal sirve para regular las relaciones entre humanos con la naturaleza y lo sobrenatural y por ello la explotación a los humanos, el saqueo de la naturaleza y la “ateización”, frente a lo sobrenatural, genera contradicción con esta cosmovisión.

El “mundo de abajo” o *Manqha Pacha*, está poblado de “diablos” muertos y otras *wak’as*, que son las deidades que habitan el subsuelo y la oscuridad. El espacio opuesto-complementario a éste es el *Alax Pacha* considerado como el “Mundo de Arriba” y

acoge a los seres de luz, se lo plantea también como la “morada de los santos”. El espacio habitado por los seres humanos es el Kay Pacha o “Este Mundo”, que recibe influencia del “pacha de arriba y de abajo”, respectivamente. (Romero 2013, 44).

A partir de este orden espacial mítico se regulan las relaciones en las que lo *festivo* es el eje articulador y, en el *Tiempo de Anata*, la relación con el mundo de abajo es fundamental porque de éste y su dinámica depende la buena producción de alimentos. Estas son las características del *Tiempo de Anata* y con éstas el *Anata Andino* surge en el espacio *festivo* de Oruro para “rescatar” a aquellos diablos “secuestrados” por el *ser colonial* y para confrontar-nos en nuestra propia subjetividad con el *Estar descolonizador*, una vez más, pero esta vez desde lo festivo.

Así los diablos o “seres malignos”, que también hacen favores y habitan en el subsuelo, contrariamente a lo que se piensa y a lo que se sugiere al demonizarlos, son los que se ocupan de ayudar para que germinen los alimentos y junto con los muertos salen “bailando” en el tiempo de la *Anata* cuando nacen las primeras papas. Por estas razones, en las comunidades, los rituales de reciprocidad con los muertos y con los seres que habitan el “Mundo de Abajo” son vitales para sostener la reproducción del ciclo de la vida.

5.3.2. Politización de lo festivo

El siglo XX había transcurrido con no pocos acontecimientos locales, nacionales y globales, sin embargo en Bolivia y en Oruro en particular se darían ciertas circunstancias que servirían para producir una apertura política, que se dio en el transitar hacia el siglo XXI. En los años previos a la última década del siglo XX la dominación colonial, como legitimación del patrón de poder dominante, se aprestaba a celebrar los 500 años del “descubrimiento de América”. Este hecho catalizó el proceso de

acumulación histórica y política que conectó el momento presente con las sublevaciones indígenas de siglos pasados y con siglo XVI, el inicio del momento colonial.

Al mismo tiempo que España preparaba diferentes actos a nivel global para su celebración con el “día de la raza”, denominado así por el supuesto “descubrimiento de América” y asumido como día feriado de importancia continental por los gobiernos de las repúblicas del continente subordinados a la mentalidad colonial, desde la exterioridad de aquella celebración se cambiaría el sentido colonial y se consolidaría, todavía minoritario, un sentido descolonizador.

En Bolivia incluso hasta el año 1992, el 12 de octubre era un día destinado a “celebrar” aquel momento histórico y en las representaciones sociales de gran parte de los orureños y bolivianos, como se había aprendido en la escuela, era el día en que Cristóbal Colón había “descubierto” estas tierras. Ese era el conocimiento *dado*, que todos reproducíamos sin ningún sentido crítico.

Sin embargo, la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO), que había tenido un rol importante en la reorganización de las demandas indígenas en todo el altiplano orureño, en los años previos a 1992 se había propuesto generar un proceso de “recuperación” simbólica²⁵⁴ de las prácticas. Éstas, como parte del “Carnaval de Oruro”, servían para generar una dinámica económica de prestigio social y político en las poblaciones urbanas, sin que se reconociera sus orígenes rurales ancestrales, contenidos en el “Carnaval de Oruro” y más bien marginaban y discriminaban a las poblaciones portadoras de aquellos orígenes.

²⁵⁴ Este proceso se inició con la organización de festivales autóctonos a cargo de la FSUTCO, en algunas comunidades rurales. Posteriormente, a partir del año 1979 se propusieron trasladar estos festivales a la ciudad de Oruro y en coordinación con el Ministerio de Asuntos Campesinos (MACA) de aquella época y la ONG CARITAS, se dio lugar a estos festivales, previa entrada desde la zona sur de la ciudad, pasando por la plaza principal, hasta llegar al Teatro al Aire Libre ubicado en la zona de *Conchupata*. A partir del año 1993, la FSUTCO, de manera autónoma, convocó a la primera Anata, con una intencionalidad política clara que reivindicaba a los pueblos indígenas y las naciones originarias.

En esta lógica habían decidido organizar un acontecimiento que logró generar múltiples repercusiones. En estos más de veinte años, éstas han sido: 1) la toma simbólica de la ciudad por representaciones indígenas de todo el departamento de Oruro y en los últimos años también de los departamentos de La Paz, Cochabamba y Potosí, 2) hacer explícita la presencia de lo negado, de lo discriminado, de lo racializado, 3) consolidar un acontecimiento periódico anual, que recupere de manera explícita el sentido ritual ancestral de lo *festivo* en la serranía sagrada de los Urus y 4) hacer explícita su posición crítica a la dominación colonial, inicialmente expresada en la idea de “descubrimiento de América” y en los últimos años con el énfasis de recuperación de las prácticas ancestrales.

Este acontecimiento, por las características de la dinámica local, había sido programado para que se realice en los días previos a la “Entrada” del día sábado de “Carnaval”, el día jueves. Esto, porque desde esa forma festiva se habían propuesto interpelar y conflictuar el proceso *festivo* urbano que en esos años hacía énfasis en el turismo, la religiosidad católica y la identidad nacional.

Éste era un tiempo también en el que, en diferentes eventos en ciudades de Bolivia y otros países, se discutía la importancia y el sentido real de aquel acontecimiento ocurrido en 1492. Así se empezó a nombrar de otro modo a este momento histórico. Fue un tiempo en el que la realidad se empezó a “mover”, la historia oficial empezó a transformarse desde las prácticas festivas. El *Anata Andino* no sólo empezó a mostrar otra historia, sino inició el movimiento de la realidad hacia otro *horizonte de sentido* y el *estar descolonizador* empezó a producir una nueva historia para el futuro en nuestras propias subjetividades.

En los primeros años este acontecimiento contó con un número reducido de comunidades. Su recorrido se desarrollaba desde la zona sur de la ciudad, lugar en el que

vive la población inmigrante de las comunidades rurales del occidente del departamento de Oruro, para llegar al antiguo cerro de *Conchupata*, donde se encuentra el Teatro al Aire y ahí se desarrollaba un “Festival de Música Autóctona”.

Para los siguientes años, por la organización previa de graderías para la Entrada del sábado, tomaron el mismo recorrido de ésta. Esta acción, por la circunstancia de gestión ante la UNESCO para la declaratoria del “Carnaval de Oruro” como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, fue tolerada por parte de las instancias de organización del “Carnaval”. Y para el año 2000 el Gobierno Municipal de Oruro reconoció oficialmente el *Anata Andino* a través de la Ordenanza Municipal N° 10/2000, “como expresión genuina de los pueblos de las 16 provincias del Departamento que forman parte del Carnaval de Oruro”. Sin embargo, y a pesar de esta ordenanza, se hizo evidente el rechazo implícito por parte de muchos dirigentes de las instancias organizadoras (ACFO, Alcaldía y Comité de Etnografía y Folklore) y de la población no indígena de la ciudad.²⁵⁵

Pero, a pesar de aquel rechazo cada año se fueron sumando más comunidades a este acontecimiento, actualmente participan indígenas de los departamentos de La Paz, Cochabamba, Potosí y Oruro. Este acontecimiento se inicia el día miércoles y es denominado “víspera”, comienza al medio día con un ritual para pedir el buen augurio a través de una *Wilancha*²⁵⁶ en la sede de la FSUTCO. En esta ceremonia participan exclusivamente los integrantes del Comité Ejecutivo del *Anata*, mientras que por la noche se realiza el *akulliku*²⁵⁷, en el que se integran algunas delegaciones del área rural ya

²⁵⁵ Muchos de estos criterios fueron vertidos personalmente por algunos directivos y funcionarios de aquellas instancias.

²⁵⁶ Fernández plantea que: “En ocasiones, la ofrenda ritual precisa de un sacrificio cruento (*wilancha*), generalmente una llama, cuya sangre se esparce a los seres titulares (especialmente a la *pachamama*, los *achachilas* y los *uywiris*) enterrando el corazón; sucede lo mismo con los huesos resultantes de la comida entre los participantes en el sacrificio. La carne de la llama sacrificada se asa sin sal.” (Fernández 1993, 137).

²⁵⁷ Momento ritual en el que se masca coca entre muchos, en homenaje a los lugares sagrados.

presentes en la ciudad. Todos se reúnen para pedir buen augurio para la Entrada del *Anata Andino*, que se desarrollará al día siguiente.

El día jueves se realiza el evento principal denominado “Entrada Autóctona”. Ésta se realiza a través del mismo recorrido de la “Entrada del Carnaval”, los grupos que representan a las diferentes comunidades rurales se concentran desde las 6:30 en la mañana entre las calles Aroma y Velasco Galvarro y antes de que se inicie el recorrido se da lugar a otro ritual, es la *entrega* de una *mesa blanca*²⁵⁸ a la *Pachamama* “para que todo salga bien”.

Luego se inicia la “Entrada Autóctona” con el ingreso del Comité Ejecutivo de la FSUTCO hasta la Avenida Cívica, donde se instala el palco, lugar donde se ubican las autoridades principales y los jurados calificadores. Los organizadores, como incentivo, han gestionado la posibilidad de acceder a algunos premios repartidos entre las comunidades más destacadas. Por esta razón es necesaria la presencia de un “Jurado Calificador” y esto motiva a que los participantes pongan todo el esfuerzo necesario para destacarse como los mejores.

Al día siguiente, el viernes, se realiza la premiación a los grupos ganadores. Este acto se desarrolla en la “Radio Bolivia”²⁵⁹ y se transmite en directo a todo el país. Asisten al evento todas las delegaciones que participaron (músicos y danzarines). Luego de la premiación los ganadores realizan nuevamente la presentación de la música y la danza que les permitió ganar el premio. En los últimos años algunos grupos de *tarqueada* y *moceñada* han optado por quedarse hasta el día siguiente, el viernes de verbena y participan de ésta con su dinámica de fiesta masiva de calle, sin ninguna restricción junto

²⁵⁸ Es una ofrenda que simboliza una comida ritual, contiene ingredientes de color blanco, y están ofrecidos a la pachamama.

²⁵⁹ La “Radio Bolivia” es una de las primeras radios del País surge en 1929 y posteriormente es denominada “La primera radio campesina del país”. Ésta tuvo un rol importante en el área rural, se realizó educación radiofónica, festivales, cursos de lenguas. Pero sobre todo fue la primera en emitir programación en quechua y aymara.

a grupos de rock, folklore, música tropical y las bandas de instrumentos metálicos que son el fuerte de la fiesta del día sábado.

El surgimiento y consolidación del *Anata* ha tenido fundamentos claros. Éstos han servido para explicitar, a través de la fiesta, una forma de vida más humana y más respetuosa de la naturaleza y de las deidades y menos determinada por las transacciones con dinero, “distinta a la del colonizador”, dicen ellos. En esta línea la organización de este acontecimiento corre por cuenta de las propias comunidades en su traslado y estadía en la ciudad, los organizadores se encargan de lograr ciertos incentivos que los entregan como premios para las comunidades más sobresalientes.

Las consecuencias posteriores a la consolidación del *Anata*, en el desarrollo del “Carnaval de Oruro”, generaron un impacto negativo en las instancias que lo organizan. Por la repercusión internacional que este evento ha ido generando con los años, el recorrido de la Entrada es ambientado y acondicionado varios días antes y el *Anata*, el día jueves antes de la Entrada, interrumpe ese proceso y en algunos casos deteriora el espacio preparado para el espectáculo del “Carnaval”. Pero la importancia masiva que también ha cobrado el *Anata*, aunque en población distinta a la del “Carnaval de Oruro”²⁶⁰, ha generado que se asuma este hecho y se modifiquen las formas y los tiempos en el acondicionamiento de este espacio²⁶¹.

Desde que el *Anata* ha dejado de ser un momento desapercibido en la ciudad ha servido para enunciar prácticas contra-hegemónicas, reciprocidad, espiritualidad, relaciones de respeto hacia la comunidad y la naturaleza y sobre todo la sensibilización hacia la vida. Todo esto, como experiencia festiva cuestiona no solo la fiesta de

²⁶⁰ La “Entrada del “Carnaval de Oruro” es observada por gente de clase media y turistas extranjeros, quienes pagan entre 30 y 250 dólares por un asiento en las graderías del recorrido, mientras que el *Anata* es observado por indígenas urbanos y rurales y aprovechan las mismas graderías del sábado sin pagar nada.

²⁶¹ Durante varios años en los escenarios principales del recorrido, para el sábado, donde generalmente se ubican los canales de televisión, se pintaban en el piso alegorías al “Carnaval”; éstas el día jueves, con el ingreso del *Anata* y los rituales y libaciones, quedaban completamente distorsionadas.

“Carnaval” del sábado, sino la lógica y la racionalidad que la ha hecho posible y con esto ha puesto en evidencia la diferencia civilizatoria entre *Anata* y “Carnaval”. El primero desde circunstancias desiguales, intentando posicionar una racionalidad, de la vida, en un sentido liberador y el segundo, como parte del patrón de poder dominante y desde una posición de dominación reproduciendo la “dialéctica del desarrollo desigual” (Hinkelammert 1974) y la racionalidad de la muerte.

Sin embargo, la transformación política en Bolivia también ha transformado este proceso. El *Anata*, de estar en una posición contra-hegemónica y subalternizada por el proyecto político de Estado Boliviano, por las circunstancias histórico políticas actuales, ahora ha sido reconocido y valorado, todavía a nivel de enunciados, desde algunos espacios de poder del nuevo Estado Plurinacional, que reconoce a los pueblos indígenas originarios y plantea en los diferentes campos de la realidad la *descolonización*.

Por otra parte en estos espacios los discursos inmediateistas sobre todo de algunos dirigentes, sin comprender la lógica del movimiento de este proceso, también asumen al “vivir Bien” como algo *dado*, perfecto, produciendo el mismo cerramiento que la Totalidad de la modernidad/colonialidad en el siglo XVI y anulando la cualidad perfectible e incompleta que siempre ha caracterizado a estas prácticas.

La subjetividad dominante, como lo hizo en el siglo XX, está funcionalizando e instrumentalizando este proceso festivo y se han atenuado las expresiones liberadoras. En la actual coyuntura política, desde espacios de poder como son el Ministerio de culturas, que continúa con una visión colonial de la misma, la Gobernación del Departamento y el Gobierno Municipal, no pueden negar la presencia del *Anata*. Pero tampoco hacen mucho por comprender su magnitud, su sentido y su horizonte. El evento parece una “papa caliente” con la que no se sabe qué hacer. Por el momento, desde el Gobierno Central se cumple con dotar de premios y de obligar a la televisión estatal para su transmisión en

vivo. Sin embargo se sigue abordando como folklore o “cultura” con posibilidades de “exportación” como turismo.

Hasta aquí y hasta ahora, en la ciudad de Oruro, el conflicto entre *Anata* y “Carnaval” ha servido para recomponer un tiempo *festivo* con importantes componentes que contienen sentidos descolonizadores. Estos, desde la insurgencia, de alguna manera han relativizado la demonización primero, la mercantilización después y la patrimonialización finalmente. Sin embargo en los últimos años, aquel proceso, lejos de potenciarse, ha declinado su actitud insurgente y aunque algunos sectores indígenas mantienen aquella actitud, las prácticas turísticas y de fetichización ritual cada vez son mayores.

Finalmente es importante decir que, aunque muchos orureños y bolivianos siguen intentando invisibilizar la presencia indígena en el espacio *festivo* de Oruro y desde los espacios de poder no se tiene claridad para comprender esta dinámica, está claro que la potencia política de lo festivo en los Andes radica en sus contenidos y en sus posibilidades de producir y reproducir una forma de vida *distinta* a la del proyecto civilizatorio dominante de la modernidad/colonialidad.

CONCLUSIONES

La presente investigación marca un antes y un después en la manera en la que me he relacionado con la realidad, para reflexionar con y desde ella. Con este trabajo he iniciado un proceso que intenta e intentará en mi propio futuro, por una parte, recomponer la realidad escindida entre disciplinas y por otra, entre teoría y práctica. Seguramente en este proceso me esperan todavía muchos tropiezos pero la importancia de partir de la problematización de mi propia experiencia, como en el caso de la revelación de la *insurgencia festiva* en Oruro, ha quedado clara.

Además, si bien reconozco que la producción de una *analítica* es importante, me parece fundamental no quedarse ni perderse en ésta. Éste es un peligro que puede incidir en la pérdida de perspectiva de los problemas reales y de la necesidad de transformación de la realidad para que finalmente las luchas, cuya finalidad son la búsqueda de justicia en todos los rincones del mundo, no se queden en los espacios académicos, sea como debates, seminarios o publicaciones muy “interesantes”.

Es así que la posibilidad de haber sido parte del espacio *festivo* de Oruro me ha permitido *darme cuenta*, en el sentido epistemológico, que yo también fui y soy parte de los problemas que hacen a ese espacio festivo; que no soy parte del “punto cero” de la investigación y por ello mismo he podido tomar una posición *política-epistémica* en relación a aquellos problemas. Todo esto ha servido para que pueda asumirme como *sujeto festivo insurgente* y desde este posicionamiento, que corresponde a un lugar de enunciación *distinto* al que me encontraba antes de desarrollado este proceso, puedo decir que lo *festivo* en Oruro ya no me aparece como “Carnaval” y que sus orígenes no llegaron de lejos. Al contrario, brotan como las papas desde la lógica y la racionalidad de los intercambios recíprocos, en las chacras de los Andes, junto con las almas de los muertos de nuestros antepasados y desde la desigualdad producida por la dominación colonial se

enfrentó y se enfrenta, desde el diálogo festivo, produciendo sentidos descolonizadores y mostrando un *horizonte de sentido otro*.

Todo lo anterior fue consecuencia del impacto ante aquella irrupción festiva de 1992, descrita en el primer capítulo, en la que se produjo un acontecimiento en mi propia subjetividad que cruzaba de manera compleja dos conflictos, uno entre liberación y dominación y el otro entre *Antata* y “Carnaval”. El segundo conflicto era consecuencia del primero, porque se trataba de una insurgencia descolonizadora resultado de más de cinco siglos de dominación colonial. La incomodidad y rechazo de la población citadina de Oruro, hacia la presencia indígena, puso en evidencia un conflicto de diferencia cultural, pero no hacía evidente el primer conflicto.

La pista para iniciar un proceso de comprensión distinto fue la enunciación de “500 años de resistencia al colonialismo” por parte de los indígenas. Esto marcó la diferencia de “puntos de vista”. En unos casos se decía que se trataba de indios ignorantes, todavía salvajes que les faltaba educación, cultura y civilización; en otros, desde las posiciones más progresistas, se decía que se trataba de diferencias culturales (entendidas solamente como rasgos y elementos culturales diferentes) que no podían ser comprendidas en las ciudades por la falta de información y “conocimiento” sobre aquellas. En ningún caso se intentaba comprender desde el campo político y tampoco se enunciaba la dominación colonial de más de 500 años. Tuvieron que ser los propios afectados en el extremo de la dominación colonial, como forma política, los que interpelaron aquella realidad con su punto de vista y situaron a la *descolonización* como liberación y como *forma política otra*.

Fue necesario, a partir de aquel acontecimiento, un tránsito epistémico para lograr una comprensión distinta. La presente investigación es un tramo en ese proceso y ha servido para poner en evidencia las propias dificultades de mi subjetividad colonial y,

al mismo tiempo, las propias rupturas reflexionadas desde otros acontecimientos. Desde mi proceso de constitución como *sujeto festivo* en sentido descolonizador.

Con la investigación se logró hacer evidente la apertura hacia un nuevo *horizonte de sentido*. Esto puso en evidencia el significado colonial y encubridor de la historia, contada por un sujeto racional, como un relato de acontecimientos sin implicaciones políticas de dominación. Pero, a contracorriente, se ha mostrado desde otro lugar, a manera de des-encubrimiento como *descolonización* del saber, la intencionalidad política del “conocimiento científico universal”. Junto con esto se han puesto en evidencia las consecuencias de la violencia misional, por la imposición de un modo de ejercer el poder como dominación.

Se pudo argumentar un proceso que se configuró como *Estado Misional* y sirvió como estructura para la imposición del poder colonial. Esto significaba preservar los intereses económicos, la dominación política y la imposición de una normativa jurídica en la que los conquistadores tendrían la justicia y los colonizados la injusticia. Junto con esto se delineó con claridad el triunfo del *ego conquiro* y la consolidación del primer momento del *ser colonial*.

A partir de aclarar, desde otro lugar, algunas especificidades de la conquista, fue necesario mostrar sus consecuencias en relación a lo festivo. Éstas tenían sus antecedentes en los procesos desarrollados en Europa antes de 1492. Por una parte la idea de “Carnaval” y por otra la Fiesta Patronal, aunque con diferentes orígenes, ambas tenían el mismo objetivo, encubrir las prácticas no cristianas y cristianizar a los pueblos conquistados.

Todo esto sirvió además para enunciar que aquel encubrimiento, desplegado en la dinámica festiva de Oruro desde la idea de “Carnaval” y la apropiación espacial con las imposiciones de fiestas patronales, ya habían sido realizadas siglos atrás en los procesos

de cristianización en algunos lugares de Europa. Esta mención sirvió para entender mejor el proceso de vaciamiento epistémico a través del establecimiento de Extirpación de Idolatrías, adecuándola a la dinámica de los Andes. Así se pudo determinar el modo en el que se consolidó el proceso colonial, pero al mismo tiempo se detectó la gestación de una dinámica de re-existencia.

En este sentido ha sido posible mostrar que aquella “estructura” como *Estado misional* y aquel sujeto como *Ser colonial*, en su despliegue, produjeron sus propios mecanismos de rechazo y re-existencia articulados en otra subjetividad denominada *Estar descolonizador*. A partir de la aproximación al proceso del *Taky Onqoy* se pudo establecer que esta subjetividad fue constituida en el siglo XVI en el despliegue de la *insurgencia ritual* y ésta produjo, desde su propio *horizonte de sentido* su propia acumulación, que se hizo evidente en la *insurgencia festiva* de fines del siglo XX y principios del XXI en el espacio *festivo* de Oruro.

Por otra parte se ha mostrado que en los espacios rurales los procesos habían sido diferentes. A diferencia del vaciamiento de las ciudades a partir del cual el conquistador impuso una idea de realidad demonizada, en las comunidades indígenas las mediaciones con lo sobrenatural sirvieron para lograr la continuidad de algunos dispositivos que las conectaban con sus propias formas de reproducir la vida. Por ejemplo los “diablos”, “seducidos” desde la cosmovisión local se habían transformado en habitantes del *Manqha Pacha* y este tipo de representaciones reproducidas desde la re-existencia alimentaban las relaciones con algunos sectores marginales de las ciudades, entre los siglos XIX y XX. Estas transformaciones, en el contexto de la *descolonización* no son menores, se trataba y se trata de ciertos procesos que fueron siendo realizados en sentido contrario a la modernidad/colonialidad que, a manera de hipótesis y en función de futuras investigaciones denomino *des-demonización*, que se refiere al despojo de su

sentido diabólico y satánico en la lógica judeocristiana, para apropiarlo como “diablo” y/o “demonio” con las características de los *saxras* del mundo subterráneo, desde la lógica y racionalidad de los pueblos de los Andes.

Lo anterior ayudó a poner en evidencia que un sentido, en el que las relaciones con lo sobrenatural no son de sumisión sino de reciprocidad, había estado presente y vivo durante los últimos siglos en las comunidades rurales del altiplano andino y la fiesta de la primera cosecha, *Anata*, servía para que todo esto se manifieste a través de una serie de rituales, en los que la *paqoma* y la despedida del *tolqa* eran centrales. Al aclarar estos procesos rurales se fueron clarificando algunas de las particularidades en las transformaciones de las prácticas festivas de la ciudad de Oruro, que se fueron dando por la movilidad de la población y de sus representaciones.

Además del lugar de enunciación, la ventaja de un enfoque desde los Estudios Culturales hizo posible un posicionamiento entre los límites, entre los intersticios disciplinarios para comprender las implicaciones de estos vínculos, sus influencias, sus predominancias y sus transformaciones. Gracias a ello es posible decir que: no se puede describir un fenómeno y mucho menos comprenderlo si no se conectan las intencionalidades políticas hacia éste y con su naturaleza, sea ésta cultural, económica, educativa, religiosa o festiva. Porque es éste complejo relacional el que hace a su existencia y a la manera en la que se lo enuncia, se lo nombra. En este sentido es fundamental la visualización de lo que se oculta detrás de lo que se quiere hacer evidente. Para el caso de esta investigación he podido establecer que la necesidad de comprensión de la *dinámica festiva en Oruro* me ha llevado a des-encubrir, en la idea de “Carnaval” producida en Europa, antes del tiempo de la Conquista, una intencionalidad política de dominación colonial.

Con todo esto se ha podido poner en evidencia todo el proceso de encubrimiento desarrollado en relación a prácticas festivas que fueron parte de procesos contestatarios al orden instituido por el poder dominante en aquel tiempo en Europa y junto con esto se ha podido des-encubrir la intencionalidad encubridora en la manera de nombrar y argumentar a la *dinámica festiva de Oruro*, como “Carnaval de Oruro”.

La investigación también ha permitido afirmar que la idea de “Carnaval” ha sido fundada en la misma idea que se quiere hacer aparecer, una idea falsa y el fundamento real de aquellas fiestas agrarias dedicadas a los dioses de los antiguos pueblos europeos, no han llegado junto con el Conquistador y actualmente no nos aparecen. Entonces, lo que llegaron a mostrar los españoles como “Carnaval” fueron algunas prácticas despojadas de sus contenidos míticos y de sus contextos histórico-políticos, aquello que llegó como fiesta de la carne fueron prácticas que encubren.

Entonces se pudo establecer que el “Carnaval” incorpora todo tipo de prácticas para subsumir a otras en una intención encubridora. Se trata de una práctica que se inicia con la idea de “Carnaval” encubriendo otras dinámicas festivas, que reemplaza una temporalidad y que modifica estructuras profundas de la reproducción de la vida desde lo festivo. A este proceso se lo puede comprender también desde la idea de *fetichización*²⁶² *festiva*, porque la idea de “Carnaval” ha sido fundada sobre sí misma sin historia, sin antecedentes.

En este caso, como parte del proceso de la instauración del cristianismo se había desplegado el encubrimiento de ciertas prácticas para sustituirlas por nuevas y

²⁶² Marx trabaja la idea de fetichización en relación a la economía, lo que le interesa específicamente es mostrar la fetichización de la mercancía, como un fantasma que llega a dominar la vida cotidiana de los seres humanos. “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil” (Marx 2008,89).

hegemónicas, que respondían a los intereses de las nacientes estructuras de poder. Entonces lo que en realidad llega a los Andes a partir de fines del siglo XV y principios del XVI es aquel encubrimiento, llega la noción de fiesta de la carne, llega la noción de *fiesta pagana* y sobre todo la idea de idolatrías y de cultos al demonio. No llega aquello que fue siendo encubierto en Europa, ni sus procesos y tampoco sus conflictos históricos.

Otra de las afirmaciones que surge de la presente investigación es que: el siglo XX significa, para la dinámica festiva de Oruro, el momento de mayor agresión y saqueo de las prácticas festivas que se reproducían en relación al *horizonte de sentido* de los pueblos indígenas de los Andes. Esto porque se muestra cómo en aquel tiempo, a partir de la reposición de las prácticas rituales de los gremios liderada por los Mañazos luego de la Guerra del Chaco, se inicia una invasión sutil del *ser colonial* a estos espacios y, poco a poco, se van horadando sus prácticas y se las va reemplazando por otras, desde otra lógica, desde otra racionalidad en la que se prioriza lo instrumental orientado al mercado de consumo de la modernidad/colonialidad.

Entonces, la racionalidad del mercado, como *ego commercium* (yo vendo), se incorpora en el ser colonial que poco a poco se va apoderando de la subjetividad de los *sujetos festivos* y se va transformando el sentido de lo *festivo* en Oruro. De la idea de fiesta como reproducción de la vida, desde prácticas de reciprocidad, redistribución y la idea de *poder como servicio*, se transita hacia otra idea de lo *festivo* como reproducción del capital. Esta última se reproduce desde prácticas mercantiles, mediadas por el uso del dinero, en las que la acumulación del capital se transforma en sinónimo de *poder para servirse*.

Mostrando este proceso se ha podido establecer que el *ser colonial*, constituido desde el *ego conquiro* (siglos XV-XVI), enriquecido con el *ego cogito* (siglo XVIII) y consolidado con el *ego commercium* (siglo XX), ha logrado en el “Carnaval” la

neutralización y muy probable anulación de aquellas prácticas de reciprocidad y redistribución con los vivos, con lo sobrenatural y con la naturaleza y con esto la población participante ha dejado de restituir los equilibrios de la vida y su movimiento entre los integrantes de los conjuntos del “Carnaval de Oruro”. Lo que el *ego conquiro* y el *ego cogito* no pudieron lograr en su totalidad, en su nuevo reacomodo como *ego commercium*, el *ser colonial*, lo hizo de manera exitosa en las últimas décadas del siglo XX.

Este proceso, como se pudo poner en evidencia con la investigación, se produjo con la articulación de algunos discursos, como fetiche, por ejemplo el de la “identidad” local y nacional y el de la “fe hacia la Virgencita del Socavón”. Estos han sido utilizados de manera instrumental para encubrir prácticas de dominación y consumo mediadas por el uso del dinero y la ganancia. Esta lógica que sitúa a la acumulación de capital como eje principal de lo festivo, encubierto por las ideas de identidad y fe, ha producido diferentes niveles para el despliegue de transacciones económicas que están encubiertas por aquellos discursos.

También se ha puesto en evidencia que los procesos de ganancia, encubiertos como “organización”, se dan en el “Carnaval” desde los niveles micro. Esto quiere decir desde los pequeños bloques de 10 o 20 personas que hacen una “sub-parte” de un conjunto de danza en los que hay un responsable que hace la gestión, para temas menores. Por ejemplo, las telas o la confección de los “trajes para la danza” y otros implementos.

Esto mismo sucede a nivel de cada uno de los conjuntos con los “Directivos” o “Directorio”, elegidos “democráticamente” en elecciones para la administración y organización del conjunto. En todo el proceso de investigación de varios años no se ha

detectado ningún grupo de danza en el que sus danzarines expresen conformidad y aprobación hacia la administración económica del mismo.

A otro nivel, en el que las cantidades de dinero son considerables, la Asociación de Conjuntos del Folklore negocia montos económicos y otros beneficios con los patrocinadores. De estos el principal, desde hace varias décadas, es la “Cerveza Paceaña”. Junto con esto están los derechos de Televisión. En los últimos años se han dado nuevas dinámicas en este entramado complejo de oferta y demanda. Si bien la Televisión y la Cervecería no afectaban directamente el recorrido de los conjuntos, con la incorporación de empresas de telecomunicaciones, celulares e internet, que han ocupado los espacios más destacado del recorrido; en 10 años, los precios de un “asiento” (un espacio en una gradería para una persona) para ver a los conjuntos han subido de 7 dólares, incluso menos, a 150 dólares, además de desarrollar una dinámica completamente distinta a la anterior.

Al interior de esta dinámica modificada por el *ego commercium*, aquellas prácticas de las que ahora sólo queda la imagen del Pasante y unos cuantos rituales en la “casa de fiesta”, las otras prácticas rituales sólo son una anécdota del pasado. A nivel de los conjuntos las personas más importantes son las del directorio y más todavía aquellos responsables de la parte económica. Para el caso de los espectadores, en el momento de la Entrada, el referente de prestigio es medido en función del lugar en el que uno tendrá su “asiento”. Esto sin mencionar los procesos explícitos de comercio a lo largo y ancho de la ciudad en esta época. Estos pequeños detalles y otros que son parte de la dinámica festiva en Oruro muestran un nuevo giro en la dominación colonial desplegada a partir de una *geopolítica de la cultura y los medios*²⁶³.

²⁶³ Se refiere a la globalización del entretenimiento y ha sido argumentada por Frederic Martel (2011). En “Cultura mainstream” el autor menciona que: “Esta obra sobre la globalización del *entertainment* se interesa por lo que hacen los pueblos cuando no trabajan: lo que se denomina su ocio y sus diversiones. A menudo se habla de ‘industrias del *entertainment*’. Al concentrarme en las industrias que producen contenidos,

Sin embargo, la lógica y la racionalidad contenida en aquella *geopolítica de la cultura y los medios*, a través de algunas transnacionales inicialmente y también desde la subjetividad de los jóvenes internautas, está presente también en la *dinámica festiva de Oruro*. Como ya se dijo, en no más de cinco años los costos de un asiento para observar la Entrada se han incrementado cinco veces y corporaciones cerveceras y de telecomunicaciones, pelean por copar espacios que los rentabilizan al extremo en términos de acumulación de capital.

En este contexto *el Anata Andino* aparece, aunque con bastante desequilibrio y desventaja, con bastante potencia para pensar en la producción de una *geopolítica de lo festivo* como re-existencia y que pueda moverse desde otras lógicas y otras racionalidades, reposicionando la producción y reproducción de la vida y recomponiendo las lógicas festivas y las prácticas de reciprocidad y redistribución, como posibilidades políticas alternativas a las del sistema mundo de la modernidad/colonialidad.

Aunque este aparecer es claro, sin embargo no es dominante y para muchos es todavía difuso. Digo que es claro, porque el *horizonte de sentido* que lo contiene se ha puesto en evidencia y por ello no es un hecho aislado. Pero está en desventaja porque el patrón de poder dominante, desde su propia lógica y desde sus dispositivos, intenta subsumirlo, cooptarlo como “Carnaval”, para que se pueda hablar luego de “integración”. Por ejemplo, actualmente, ni siquiera disponemos de un lenguaje para referirnos a todos los procesos contenidos en *el Anata Andino* y sus prácticas, de tal manera que se reflejen en su real magnitud sus potenciales epistémicos y políticos. Desde este desequilibrio, en todas las dimensiones y niveles, el sentido del *Anata* compete y se subsume, es dominado,

servicios y productos culturales, hago incapié en la cantidad, y no sólo e la calidad. Aquí hablo de los *blockbusters*, de los hits y de los *best sellers*. Mi tema no es el ‘arte’ –aunque Hollywood y Brodway también produzcan arte–, sino lo que yo denomino la cultura de mercado’. Porque las cuestiones que plantean esas industrias creativas en términos de contenidos, de marketing o de influencia son interesantes, aunque no lo sean las obras que producen. Permiten comprender el nuevo capitalismo cultural contemporáneo, la batalla mundial por los contenidos, el juego de los actores para ganar *soft power*, el auge de los medios del sur y la lenta revolución que estamos viviendo con Internet”. (Martel 2011, 18).

pero también intenta liberarse. Esto en función del movimiento de la realidad, de la subjetividad de sus actores (Entre el *ser colonial* y el *estar descolonizador*) y de las coyunturas de las que son parte.

Finalmente es importante decir que la presente investigación ha servido sobre todo para preguntarnos en relación a lo festivo y esto ha servido para comprender de otro modo su dinámica y, a través de ésta, se ha podido hacer un recorrido por las lógicas de dominación y liberación contenidas en nuestras subjetividades y reproducidas en tiempo festivo y no-festivo, para también comprenderlas de otro modo e intentar transformarlas.

A partir de todo lo expuesto en el trabajo, puedo decir que lo festivo, en Oruro en particular, pero en otros lugares también, cuando se despliega de este modo, cuando pone a la luz el conflicto de dos proyectos civilizatorios de manera tan evidente, cuestiona e interpela y propone *posibilidades otras* de producción y reproducción de la vida, pero también *posibilidades otras* de insurgencia, sin misiles, sin tanques, con *mohoceños* y *tarqas*, con canto y danza.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abercrombie, Thomas. 1992. “La fiesta del carnaval poscolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica”, en *Revista Andina*, 10 (2), 279-325. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”
- Absi, Pascale. 2005. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz: IRD; Embajada de Francia en Bolivia; IFEA; PIEB.
- Ajuacho, Boris. 2012 “Los 100 años del Conjunto Folklórico Tobas Zona ‘Central’”, en *Historias de Oruro*, No 13, 3-8. Oruro: Centro Cultural de la Feria del Desempolvado.
- Albán, Adolfo. 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 doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, Estanislao. 2011. *Danzas y Tradiciones de la Fiesta del Socavón de Oruro*. Oruro: Oficialía Mayor de Cultura, Gobierno Municipal de Oruro.
- Apel, Karl Otto. 1994. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- , 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Arancibia, Freddy. 1993. *El Norte Potosí y el Norte Chileno (Historia de la Diablada)*. Potosí: Museo Norte Potosí.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. 1996. *Madre melliza y sus crías. Antología de la papa*. La Paz: HISBOL-ILCA.

- Bajtín, Mijail. 1999. *La Cultura Popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rebelais*. Madrid: Alianza.
- Bautista, Juan José. 2013. *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.
- , 2012. *Hacia la descolonización de la ciencia social Latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Beltrán Heredia, Augusto. 2004. *El Carnaval de Oruro Bolivia*. Oruro: Latinas.
- , 1981. “Puntos controvertibles sobre el Carnaval de Oruro”. En *Folklore=folklore*, N° 5, Alberto Guerra, editor, Oruro: Liliál.
- , 1970. “El Carnaval de Oruro: fantástica exhibición de folklore de los Andes”. En *Antología del Carnaval de Oruro*, Alberto Guerra, editor, Tomo I, Oruro: Quelco.
- , 1957. *El Carnaval de Oruro*. Oruro: Universitaria.
- Bertonio, Ludovico. 1984. *Vocabulario de la lengua Aymara [1612]*. Cochabamba: CERES; IFEA; MUSEF.
- Beyersdorff, Margot. 1977. *Historia y drama ritual en los andes bolivianos*. La Paz: UMSA; Plural.
- Bravo Lira, Bernardo. 1990. *El Estado Misional, una institución de América y Filipinas*. Santiago: Universidad de Chile, 1990.
- <http://dspace.si.unav.es/dspace/bitstream/10171/4453/1/BERANRDO%20BRAV%20LIRA.pdf>. Revisado el 16/06/2013.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 2004. “¡Cuidado Un diablo puede siempre esconder otro! Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano”. En *D’Orbigny Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, No 0, Marzo 53-70, La Paz: Plural; Embajada de Francia en Bolivia.

- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris. 1987. “Pacha: En torno al pensamiento Aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.
- Cajías de la Vega, Fernando. 2011. “El Carnaval de Oruro de 1783”, en *Historias de Oruro*, No 10, 7-20. Oruro: Centro Cultural de la Feria del Desempolvado.
- Calizaya, Zenobio. 1998. *Vida y milagros de la Villa de San Felipe de Austria*. Oruro: Beck Producciones.
- Caro Baroja, Julio. 2006. *El Carnaval*. Madrid: Alianza.
- Castañeda, Felipe. 2001. “La Cruz y la Espada: Filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria”, en *Historia Crítica*, núm. 22, julio-diciembre. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cazorla, Fabricio. 2012 “El paso centenario de la Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro”, en *Historias de Oruro*, No 13, 9-17. Oruro: Centro Cultural de la Feria del Desempolvado.
- Cazorla, Maurice y Fabricio Cazorla. 2005. “La “Fraternidad” en su historia”, en *El Carnaval de Oruro IV*, Carlos Condarco Santillán, editor, 105-121. Oruro: Latinas.
- Cazorla, Maurice. 2003. “Influencia de la danza de la diablada en otros ámbitos”, en *El Carnaval de Oruro II*, Carlos Condarco Santillán, editor, 95-108. Oruro: Latinas.

- , 2002. "Desarrollo histórico de la danza de la diablada", en *El Carnaval de Oruro I*, Carlos Condarco Santillán, editor, 43-52. Oruro: Latinas, 2002.
- Cieza de León, Pedro (1553). 1987. *Crónica del Perú*, Tercera parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Condarco, Carlos. 2007. *Uru-Uru: Espacio y Tiempo Sagrados*. Oruro: Latinas.
- , 2005. *Carnaval de Oruro IV*, Compilador. Oruro: Latinas.
- , 2003b. *Carnaval de Oruro III*, Compilador. Oruro: Latinas.
- , 2003a. *Carnaval de Oruro II*, Compilador. Oruro: Latinas,
- , 2002. *Carnaval de Oruro I*, Compilador. Oruro: Latinas,
- , 1999. *La Serranía Sagrada de los Urus*. Oruro: Latinas.
- Condarco, Ramiro. 2011. *Zárate, El 'temible' Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. 4ta edición. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- , 1970. *El Escenario Andino y el Hombre*. La Paz: Renovación,
- Condarco, Ramiro y John Murra. 1987. *La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica*. La Paz: Hisbol.
- De Jerez, Francisco. 1534. *Verdadera relación de la Conquista del Perú*, http://www.biblioteca-antologica.org/wp/uploads/2009/09/XEREZ-Verdadera_relaci%C3%B3n-de-la-conquista-del-Per%C3%BA-YA1.pdf. . Revisado el 04/06/2012.
- De la Torre López, Arturo. 2004. *Movimientos milenarista y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Marzo, Guisepe. 2010. *Buen Vivir. Para una democracia de la Tierra*. La Paz: Plural.
- Dollfus, Oliver 1981. *El reto del espacio andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Dussel, Enrique. 2012 “Meditaciones Anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad”. En *Lugares Descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández, editores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- , 2009. *Política de la liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta.
- , 2008. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- , 2007a. *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Plaza y Valdés.
- , 2007b. *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- , 2003. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (Compilador). Buenos Aires: CLACSO.
- , 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- , 1980. *Filosofía Ética Latinoamericana*. Bogotá: Editorial C.E.D. Tomo IV.
- , 1977. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos S.A.
- , 1973. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Tomo I. Córdoba: Siglo XXI.
- Duviols, Pierre. 2003. *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El perro y la rana.
- Espinoza, Carlos. 2006. “Memoria y Verso. Una antología de wayños nortepotosinos de los últimos cuarenta años. Lecturas y aportes a una estética desde la música

- popular”, en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 429-441. La Paz: MUSEF.
- Fajardo, Jorge. 1989. *Oruro del 900*. Oruro: Universidad Técnica de Oruro.
- Farah, Ivonne H. y Luciano Vasapollo (Coordinadores). 2011. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES UMSA, Plural.
- Fanon, Franz. 2009. *Piel negra máscaras blancas*. Madrid: AKAL, -----, 1963. *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Gerardo. 1993. *El Banquete Aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz: HIBOL.
- Ferreira, Felipe, *O livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.
- Fortún, Julia Elena. 1961. *La Danza de los Diablos*. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- Gérard, Arnaud (compilador). 2011. *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores*. La Paz: Universidad Autónoma Tomás Frías; Royal Holloway University of London; Université Rennes 2 Haute-Bretagne; Université de Paris 8; CONICET/INAPL; FAUTAPO/Plural editores.
- Godinez, Jorge. 1996. *Oruro Catedral del Folklore de Bolivia*. Oruro: Editorial Lux.
- Golte, Jürgen. 1987. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- González Pujana, Laura y Concepción Bravo Guerreira. s.f. “*Fundación y límites de la Real Audiencia de los Charcas*”. <http://www.americanistas.es/biblio/textos/08/08-071.pdf>. Revisado el 20/08/2013.
- Grillo, Eduardo. 1994. *El paisaje en las culturas Andina y Occidental Moderna*, en: Crianza Andina de la Chacra, 9-45. Lima: PRATEC.
- , 1991. *La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna*, en Cultura Andina Agrocéntrica, 11-47, Lima: PRATEC.

- Grosfoguel, Ramón y Roberto Almanza Hernández (Compiladores). 2012. *Lugares Descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Grosfoguel, Ramón. 2012. “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” en: *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*. No.16 (enero-junio). Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- , 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, en *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, No 4 (enero-junio). Bogotá: Universidad Colegio de Cundinamarca, 2006.
- Guerra, Alberto (Director). 1992. *Etnofolk*, Año 1, No 1. Oruro: Offset,
- , 1981c. *Folklore=folklore*, Año 2, No 5. Oruro: LILIAL.
- , 1981b. *Folklore=folklore*, Año 2, No 4. Oruro: LILIAL,
- , 1981a. *Folklore=folklore*, Año 2, No 2-3. Oruro: LILIAL,
- , 1970. *Antología del Carnaval de Oruro*, 3 tomos. Oruro: Imprenta Quelco.
- Guha, Ranahit. 2002. *Las Voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hardoy, Jorge E.; Richard M. Morse; Richard P. Schaedel. 1978. *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América Latina*. Buenos Aires: SIAP; CLASCO.
- Harris, Olivia. 1989. “El Tiempo en la Religiosidad Aymara: Dios y el Inka”, en *Iglesia, religión y sociedad*, 205-230. Arica: Universidad del Norte.
- , 1983. “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, en *Revista Chungará*, No 11, 135-152. Arica, Universidad de Tarapacá.
- Heers, Jacques. 1988. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península.

- Hernaíz, Irene y Pacheco Diego. 2000. *La Ley INRA en el espejo de la historia. Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar; Envión editores.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora. 2009. *Hacia una economía para la vida*. Bogotá: Proyecto justicia y vida.
- , 1974. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Huanacuni, Fernando, *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, Instituto Internacional de Integración, 2010.
- Ibarra G., Dick Edgar. 1973. *Prehistoria de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Lander, Edgardo. 2003. *Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos*, en *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander, Compilador. Buenos Aires: CLACSO.
- Lara, Marcelo y Ximena Córdova. 2011. *Fiesta urbana en los Andes. Experiencias y discursos del Carnaval de Oruro*. Oruro: Latinas.
- Lara, Marcelo. 2007. *Carnaval de Oruro. Visiones oficiales y alternativas*. Oruro: Latinas.
- Larson, Brooke. 2001. *Indios redimidos, cholos barbarizados: Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)*, en “Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el Siglo XX”, 27-48. La Paz: Coordinadora de Historia; IFEA.
- López. 2007. Ricardo, *Máscaras y danzas de los Ayllus de Oruro*. Oruro: Latinas.

- Losada, Ángel. 1970. *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica*. Madrid: Tecnos.
- Manero Salvador, Ana. 2011. *La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*, en *CEIB, Revista Electrónica Iberoamericana*, vol.3, nº2. 2009. p.: 110. http://www.urjc.es/ceib/investigacion/publicaciones/REIB_03_02_A_Manero_Salvador.pdf. Revisado el 12/4/2012.
- Martel, Frederic. 2011. *Cultura Mainstream*. Madrid: Taurus.
- Martínez, Josetxu. 2004. “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario”, en *Zainak*. <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/26/26347367.pdf>
Revisado el 18/3/2013.
- Martínez, Rosalía. 2010. “La música y el Tata Pujllay: Carnaval entre los Tarabuco (Bolivia)”, en *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores en la fiesta de /Pujllay*, Arnaud Gérard, editor/compilador, 143-181. La Paz: Plural.
- Marx, Karl. 2008. *El capital: el proceso de producción del capital*.- 1ª ed., 3ª reimp.- Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Medinaceli, Ximena. 2006. “La Marca de Oruro y el amojonador del Inka Casiri Capac”, en *Ensayos históricos sobre Oruro*, 45-204. La Paz: IEB; Asdi.
- Mesa, José y Teresa Gisbert. 1977. “Oruro. Origen de una Villa Minera”, en *Documentos Orureños*. Vol. II, 57-94. Oruro: PREFOR.
- , 1985. *Arquitectura Andina. Historia y Análisis*. La Paz: Don Bosco.
- Mignolo, Walter. 2008. “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, en *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*. No.8, 243-281 (enero-junio). Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

- , 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*.
Barcelona: Gedisa,
- , 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Millones, Luis. 2007. “Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy”, en *Memoria Americana* 15 (1-2). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Morgan, Lewis. 1877. *La sociedad primitiva*. <http://seminariolecturasfeministas.files.wordpress.com/2012/01/morgan-lasociedad-primitiva-pdf.pdf>. Revisado el 02/05/2013.
- Murillo, Josemo. 1992. *Intento para una historia de la Virgen del Socavón de Oruro*, en *La Virgen del Socavón y su Carnaval*, 7-38. Oruro: CEDIPAS.
- Murra, Jhon . 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Nash, June. 1985. Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras del estaño en Bolivia, en, *Allpanchis* No 26, 115-134. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- , 1979. *We Eat the Nines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.
- Nava, Ascanio. 2004. *Referencias sobre el Carnaval de Oruro*. Oruro: Latinas.
- Otero, Gustavo Adolfo. 2011. *La vida social en el coloniaje*. La Paz,
<http://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2012/01/Vida-Social-en-el-Coloniaje.pdf>. Revisado el 19/04/2014.
- Ortiz, Renato. 2001. *Las ciencias sociales y la cultura*. En: *Revista Nueva Sociedad*, p. 97-110, Septiembre-Octubre. http://www.nuso.org/upload/articulos/2994_1.pdf. Revisado el 26/10/2013.
- , 1989. “Notas sobre el concepto de Cultura Popular”, en *Revista Diálogos de la*

comunicación N° 23. http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf.

Revisado el 28/10/2013.

Paravicini, Eddy. 2002. *Morenada Central fundada por la Comunidad Cocani*. Oruro:

EDOBOL.

Petzoldt, Leander. 1993. *Fiestas carnavalescas. Los carnavales en la cultura burguesa a comienzos de la Edad Moderna*, en *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza.

Platt, Tristan. 1996. *Los guerreros de Cristo*. La Paz: ASUR; PLURAL.

Poma de Ayala, Guamán [1583-1615]. 1980. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Tomo I. México: Siglo XXI.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en: *of World Systems Research*, Immanuel Wallerstein Compilador, VI, 2, Summer/Fall, 342-386. California-Santa Cruz.

Rama, Ángel. 1983. "Los ríos profundos", ópera de pobres", en *Revista Iberoamericana*, pp. 11-14, Vol. XLIX, Núm. 122, Enero-Marzo. <http://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/3756/3925>. Revisado el 10/11/2014.

Reinaga, Fausto. 2007. *La Revolución India*. La Paz: Wa-GUI.

-----, 1978a. *La Razón y el Indio*. La Paz: Imprentas Unidas S. A.

-----, 1978b. *El Pensamiento Amáutico*. La Paz: PIB.

Reyna, Iván. 2010. "La chicha y Atahuallpa: El Encuentro de Cajamarca en la Suma y narración de los Incas de Juan de Diez de Betanzos", en *Perífrasis*. Vol. 1, no 2. Bogotá, julio-diciembre. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4047124>. Revisado el 29/09/2012.

Revollo, Antonio. 2003. *Apuntes del "Carnaval Sagrado" de Oruro*. Oruro: Latinas.

- Rivera, Silvia. 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- , 1984. “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara quechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol - CSUTCB.
- Robles Mendoza, Román. 2000. “La Banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash”. Lima: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales/UNMSM.
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/CSociales/band_music/cap4.pdf
- Rodríguez, Gustavo. 1991. *El Socavón y el Sindicato. Ensayos históricos sobre los trabajadores mineros. Siglos XIX-XX*. La Paz: ILDIS.
- Romero, Javier. 2014a. “Posibilidades descolonizadoras en/desde Bolivia. Entre colores y melodías”, en *Revista Calle 14*. Vol. 3, no 8. Bogotá.
- , 2014b. “La noción de “patrimonio” como colonialidad festiva”, ponencia presentada al *II. Congreso de Antropología: Desarrollo Interacción y Flujo de Antropologías en Bolivia*.
- , 2014c. “Problematizando la idea de ‘Arte’. Hacia la des-enajenación de lo festivo ritual”, ponencia presentada al *II Congreso de Antropología: Desarrollo Interacción y Flujo de Antropologías en Bolivia*.
- , 2014d. *Aquello que llamamos danza. Entre danza-ritual y “danza artística”*, ensayo inédito.
- , 2013. *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón ediciones.
- , 2012a. “Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro”, en *T'inkazos* No 31. La Paz: PIEB.
- , 2003. *Diablos diabladas y carnaval en Oruro. Representaciones y lógicas de sentido*, tesis de maestría. La Paz: Universidad de la Cordillera.

- Roy, H elene. 2010. "En torno al Taqui Oncoy: Texto y contexto", en *Revista Andina*, No 50, Primer semestre, 9-58. Cuzco: Centro Bartolom e de Las Casas.
- S/A, 041. *Los Santos Patronos*,
<http://riial.org/evangelizacion/041%20Los%20Santos%20Patronos.pdf>. Revisado el 02/11/2013.
- Said, Edward. 2002. *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Santos, Boaventura de Souza. 2009. *Una epistemología del sur: La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI; CLACSO.
- , 2000. *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Descle  de Brower.
- Smart, Ian. 2013. "El Carnaval y la literatura hispana. El Carnaval de Puerto España como expresión de la más pura herencia cultural del Continente Africano", en: *Memorias del Primer Encuentro Internacional de Carnavales. Pensar el Carnaval, tres días de reflexión sin máscara ni capuchón*, 115-121. Barranquilla: Fundación Carnaval de Barranquilla.
- Smart, Ian; Kimani S. K. Nehusi. 2000. *Ah Come Back Home: Perspectives On The Trinidad And Tobago Carnival*. Washington, D.C.; Port-of-Spain: Original World Press.
- Soberanes Fernández, José Luis. 1992. *El poder judicial federal en el siglo XIX*. México: UNAM. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/815/4.pdf>. Revisado el 20/08/2013.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del diablo; Aruwiyiri.
- Von Vacano, Max; Josef; Hans Mattis. 2011. "Oruro en 1905", en *Historias de Oruro*, No 8, 33-35. Oruro: Centro Cultural de la Feria del Desempolvado.

- Wallerstein, Immanuel. 1999. "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno", en: *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Castro-Gómez, Guardiola-Rivera, Millán de Benavides, Editores. 163-187 y 203-204. Bogotá: Colección Pensar.
- Walsh, Catherine. 2003. *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito. Universidad Andina Simón Bolívar: Abya-Yala.
- , 2002. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", en *Indisciplinar las ciencias sociales*, Walsh, Catherine; Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, editoras, 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.
- Walsh, Catherine; Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.
- Zavaleta René. 1986. *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, Hugo. 2001. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Universidad de las Naciones Unidas; Siglo XXI.
- , 1992. *Los Horizontes de la Razón. Uso crítico de la teoría*. Barcelona: Anthropos; México: El Colegio de México.
- , 1992. *Los Horizontes de la Razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. México D.F.: Colegio de México; Anthropos.

ANEXOS

ANEXO 1
Documento
Autobiográfico

ENCONTRANDO MI *LUGAR DE ENUNCIACIÓN*

En esta parte me ocupo del itinerario a partir del cual mi subjetividad fue, inicialmente, tomando conciencia de un estado de realidad, posteriormente muestro cómo, al asumir en mi propia corporalidad conciencia de ello, se inició un tránsito en mi manera de comprenderla. Había tomado conciencia de que habitaba una realidad que no era estática y que se desplegaba *dándose* en el acontecer cotidiano.

Había hecho propio mi *lugar* con sus propias características, su gente y sus prácticas. Para lograr esto fue necesario enfrentar mis propias contradicciones. Aunque no era consciente porque todavía no conocía ciertas categorías, había tomado conciencia de una *corpopolítica* y *geopolítica del conocimiento*, a partir de la cual sentía que ya podía desenredar la “madeja” de lo festivo en Oruro.

La primera, con la que me relacioné muchos años después de sucedidos los acontecimientos descritos, es *corpopolítica* y *geopolítica del conocimiento*, que ayuda a comprender mejor el proceso de tránsito de la geopolítica del conocimiento de la modernidad/colonialidad, hacia el *Horizonte histórico* abierto en el espacio festivo de Oruro que se mueve en dirección descolonizadora.

(...) la geo-política y corpo-política del conocimiento surge de la des-identificación y des-clasificación de los sujetos imperialmente negados, surge como epistemología y política descoloniales que afecta y afectará, el control político y económico y la hegemonía de la larga data de la política (neo) liberal y del capitalismo¹.

La *corpopolítica* hace referencia a un cuerpo físico con todas sus particularidades, como “la corporalidad sufriente de nuestros pueblos”², que además ha sido constituida con una determinada subjetividad en la relación con otras subjetividades a partir del uso argumentativo del lenguaje, que toma conciencia de sí y asume acciones concretas a partir de esta propia conciencia. Por su parte la *geopolítica* se refiere a la conciencia de un lugar, de un suelo, que no es una cosa, un espacio inerte, al contrario sobre éste se han desplegado una *histórica*, una *pedagógica*, una *erótica* y una *política*³, entre otras, que se contradicen y se enfrentan con el proyecto de la modernidad/colonialidad.

(...) la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento en el ejercicio de descolonización (y despatriarcalización), parte por el contrario de la subjetividad, de los afectos dicen otros.

¹ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. p.: 15

² Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007b, p.: 13

³ Enrique Dussel expone las relaciones entre padre e hijo como la *pedagógica*, entre hombre y mujer como la *erótica* y aquellas fraternas entre hermanos como la *política*. En todos los casos hace referencia a un movimiento distinto, descolonizador de aquellas establecidas por la modernidad/colonialidad.

Puesto que es la subjetividad marcada por la colonialidad del ser y por la colonialidad del saber, la que se rebela frente a los principios imperiales del conocimiento⁴.

Tomando a la *corpopolítica y geopolítica del conocimiento* como otra posibilidad de localización en la realidad iré mostrando cómo se ha ido delimitando ésta, a partir de un proceso constitutivo que partió desde mi niñez y continúa hasta hoy. Para ello desarrollaré algunos itinerarios, que han sido parte de un transitar al “margen de”; que también podría ser pensado como un transitar en la *exterioridad*. Se trata de itinerarios simultáneos de desplazamiento, desde que mi memoria empezó a guardar información; en este transitar de modo simultáneo a veces y no-simultáneo en otras, se han ido sucediendo diferentes acontecimientos. Todos ellos me han puesto en el *lugar* en el que estoy ahora.

Si bien no menciono todos los itinerarios, tránsitos y acontecimientos sucedidos en mi vida, hago énfasis en aquellos que desde la cotidianidad interpelaban el orden moderno/colonial existente: familia, entorno inmediato y la constitución de una manera de ser, disciplinada desde el Estado y conectada, a momentos, con la dinámica festiva de Oruro. Este relato intenta hacer inteligible la apertura de un nuevo *horizonte*⁵ de sentido, en un camino no lineal, sinuoso y con re-tornos, en el que se ha dado un desplazamiento con exabruptos y no pocos desvíos. La *corpopolítica y geopolítica del conocimiento* que se despliega junto con esta investigación se inicia entre soplidos y sonidos profundos desde la corta edad de cuatro años, como acontecimiento primero. Continúa de la niñez a la adolescencia pensando en la justicia e injusticia entre mineros, películas y canciones y llega a la búsqueda de saberes en la Universidad con las luchas sociales. Estos últimos tránsitos no servirían para aclarar “las contradicciones de la gestión cultural” que serían parte de mi vida durante casi una década de mi edad adulta y, a partir de las cuales, surgiría la necesidad de producir conocimiento coherente con la realidad de la que estoy siendo parte.

1. Sonidos profundos y acontecimiento primero

Fue recién veinte años después que comprendía, de manera “tenue”, aquel momento vivido a los cuatro años junto a don Anselmo. Aquella experiencia me mostraba el *estar*⁶ que Rodolfo Kush⁷ desarrollará en su búsqueda de la América profunda. Se trataba del encuentro con el sonido de una *tarka* primero, con don Anselmo después y luego con melodías que brotaban de los soplidos que emanaban de mi propio cuerpo mientras aquel señor digitaba las notas correspondientes. La magia de la música me llevó hacia aquel cuarto vetusto en el que vivía un *damne*, diría Fanon (1963), la calidez de éste me recibió y me invitó a soplar de la

⁴ W. Mignolo, 2007: 21.

⁵ En este caso no sólo se trataba de pensar la historia desde un ángulo político como ya se dijo en líneas anteriores. “Significa también un esfuerzo por comprender la política más allá del quehacer operativo que la confina a la esfera del poder, para aprehenderla como conciencia de la historicidad del momento” (Zemelman, 2001: 18)

⁶ Rodolfo Kusch es un filósofo argentino que en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, trabajó la idea de *estar* como constitutiva de lo que él llamaba “el hombre andino”, en oposición al *ser* de la cultura occidental

⁷ Rodolfo Kusch, *Geocultura del Hombre Americano*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.

misma boquilla de la que él soplabla, “adornada”⁸ con restos de coca, humedecida con su saliva y con tufo a alcohol. Él dejó de ser constructor (albañil) y decidió ser “indigente” y vivía en un cuarto al fondo de la misma casa en la que yo vivía. Actualmente y desde 1980 la *tarka* de Anselmo vuelve a sonar, persistente en el “Carnaval” de Oruro, a través de su *ajayu*⁹ que se apodera de mis manos y juntos seguimos contaminando, con *sonidos otros*, aquella modernidad/colonialidad de la que él fue víctima junto a todos nosotros.

Aquel acontecimiento, vivido a los cuatro años, abrió un horizonte mágico y lúdico y me llevó a *estar* en diferentes comunidades y pueblos del altiplano orureño primero y luego en los departamentos de La Paz, Potosí y Cochabamba, buscando una manera de “soplar” *distinta*¹⁰. Ese ir y venir entre lo urbano y lo rural no era contradictorio ni antagónico. Además, en esa época, la fiesta en Oruro contenía junto a la fiesta urbana del “Carnaval” a la *Anata*¹¹ de las comunidades indígenas del Departamento, que se unían de manera natural a esa fiesta de la ciudad; pero que además ya estaba contenida en muchas de las prácticas de aquellas agrupaciones gremiales que eran parte de la fiesta de la Virgen de la Candelaria, subsumida como “Carnaval” y reproducían libaciones, kóas y ciclos de reciprocidad y redistribución junto con misas y rezos hacia aquella imagen de la Virgen. Estos acontecimientos que iniciaron la construcción del sujeto que estoy siendo me han interpelado y me interpelan a cada instante, poniendo en el *horizonte* un aparecer continuo en el que la posibilidad de una comprensión de la vida desde la dinámica festiva como referente, pueda ser posible.

Pocos años después el evento principal del “Carnaval de Oruro”, que en realidad era la entrada de los gremios en homenaje a la Virgen de la Candelaria, había empezado a transformarse, ya no era suficiente “correr” llevando un banquito al escuchar el sonido de la banda. Ahora había que guardar el espacio días antes y controlar, cada cierto tiempo, que otras personas no se lo apropien. En ese trajín don Anselmo era requerido para cuidar aquellos espacios en las noches. Esta actividad junto al frío orureño ocasionaron su deceso. En esa oportunidad, escuché decir a uno de mis tíos: “En Oruro por el ‘Carnaval’, la gente se muere”.

2. Justicia e injusticia, entre mineros, películas y canciones

⁸ En otro contexto esto puede generar repugnancia por el asco que se siente por la coca masticada por el “indio”, mezclada con la saliva y el alcohol y desparramada en torno a la boquilla de la *tarka*. Pero a esa edad aquellos códigos no estaban registrados todavía en mi memoria.

⁹ Aunque no es lo mismo, en español se traduce como alma. Se trata de una dimensión espiritual de una persona, pero no es la única.

¹⁰ Aquí la noción que uso de distinción es la que aclara Dussel (1977) entre lo distinto que se ubica fuera de *lo mismo* y lo diferente que está 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.” Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Extemporáneos S.A., 1977, Pag.: 126.

¹¹ Mi recuerdo tiene el registro del paso de grupos de *mohoceños*, *tarkas*, *pinquillos* y otros aerófonos, que entraban detrás del último conjunto del Carnaval y realizaban el mismo recorrido que aquellos conjuntos. Aquellos llegaban todos los años de las comunidades rurales cercanas a la ciudad.

En aquel tiempo, además del “Carnaval”, en Oruro y en Bolivia estaban pasando otras cosas. Era mi hermano universitario, que sin preguntarme, me llevaba al cine a ver películas de Jorge Sanjinés¹² y, aunque en algunos casos no entendía mucho, empecé a discernir entre justicia e injusticia, entre racismo y clasismo. Probablemente a esa edad no comprendía la totalidad de los argumentos, pero lo que tenía claro era que aquellos con los que compartía las melodías, de *tarkas*, *mohozeños*, *lichipayos*, *sicuris*, etc. eran los maltratados, los vejados, los racializados, los discriminados. Y eran ellos los que aparecían en aquellas películas y eran ellos también a los que veía en las calles de cargadores, de peones, sin comprender realmente por qué sucedía eso, y además, por qué de esa manera tan cruda. Tres décadas después, Franz Fanon¹³ me diría que eran *los condenados de la tierra*.

Aquel primer itinerario seducido por la música, pero sobre todo por seres humanos constructores de aquellas melodías y sonidos, daría lugar a la posibilidad de otro caminar, generando así un primer tránsito, de lo “cultural” a lo “político”¹⁴, que se iniciaba con otro acontecimiento. En este caso ya no era un acontecimiento personal, fue un acontecimiento histórico de trascendencia global y que marcaría la vida de muchos bolivianos. Se trataba del proceso revolucionario que instalaría la guerrilla en Bolivia y que culminaría con la muerte del “Che” en la Higuera.

La radio Universitaria ponía el contexto subversivo de la presencia del argentino y su proyecto revolucionario en Bolivia, mientras las canicas, el trompo o jugar a “bailar la diablada”¹⁵ revolucionaban el acontecer cotidiano. En esa dinámica entre tareas escolares y juegos infantiles la memoria se iba contaminando/enriqueciendo diariamente con comentarios y a momentos reacciones efusivas, que entre los adultos cambiaban de tono, en función de la importancia, a veces trágica, de las noticias. De pronto los ánimos se habían alterado, mi papá trabajando en una mina y en otra, Catavi, se había matado a muchos mineros, era “la masacre de San Juan”. El impacto no fue tan fuerte cuando supe de la presencia del “Che”, en realidad no entendía quién era, ni qué hacía; pero si me impactó mucho la muerte de aquellos mineros porque ellos eran parte de mi construcción inicial de mundo, además aunque en otro contexto, en otra mina, también eran los compañeros de mi papá.

Surgió la pregunta ¿por qué los mataron? Aunque algunos adultos trataron de explicarme no entendí el por qué, hasta transitar, todavía en mi niñez, de la vida política de mi país a las películas de Jorge Sanjinés y de éstas a las canciones de Benjo Cruz. El timbre de aquella voz, transmitiendo dignidad pura, decía entre otras cosas: “Voy a cantar esta copla por si acaso muera yo... porque nosotros los hombres... hoy somos mañana no”. Todavía lo escuché cantar en vivo en la radio Universitaria, luego se iría a la guerrilla de Teoponte a morir por algo que él creía. A los ocho años escuchar las canciones y la poesía del “Benjo”

¹² “Yawar Mallku”, “Ukamau”, “Fuera de aquí”, “Las banderas del amanecer”, fueron sus primeras películas, luego vinieron “La Nación Clandestina”, “Para recibir el canto de los pájaros”, “Los hijos del último jardín” y en el año 2012 estrenó “Insurgentes”.

¹³ Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963.

¹⁴ Aquí pongo entre comillas lo “cultural” y lo “político”, porque me refiero a lo que para mí en aquel momento representaba la música y las dictaduras militares. La primera la vivía como parte de la cultura y la segunda como la lucha por el poder que haga posible la justicia social.

¹⁵ En mi tesis de Maestría, Romero (2003), desarrollo esta particularidad de los niños en Oruro, quienes tenían como uno de los juegos mejor acogidos el “bailar la diablada”.

marcarían el sentido de la música en mi vida. Pero sobre todo el sentido de la vida y de la muerte. Cantar era decir palabras comprometidas incluso con el riesgo de la muerte, si era necesario, pero junto con eso, hasta esa corta edad, ya sabía que vivir en Oruro significaba también bailar diablada.

En este tramo, junto con mi rechazo a la música cantada en inglés y mi compromiso por los sonidos profundos de las comunidades andinas, nacía mi gran pasión por la música comprometida boliviana y de otros países en la que encontraba sentidos que ahora los puedo denominar *liberadores*. Alfredo Domínguez, Luzmila Carpio, Violeta Parra, Víctor Jara, Mercedes Sosa, entre otros, acompañaron mi tránsito a la adolescencia, en la que me encontré con el rock argentino, menos comercial y más propositivo de Lito Nebia, Luis Alberto Espineta, León Gieco y muchos más.

Al mismo tiempo que en mi país gran parte de esta música se volvía subversiva, a finales de los años sesenta, se iniciarían una serie de golpes de Estado que continuarían en los setenta. Bazucas a la vuelta de mi casa, ráfagas de metralla en las esquinas, heridos y muertos pasando por la puerta de mi casa. Esos fueron los acontecimientos que se irían desarrollando casi periódicamente en esta década que produjeron las marcas de sangre que tardarían de borrarse de las calles, pero que permanecerían en la memoria. En las calles se escuchaba decir que Bolivia se había transformado en “el planeta de los simios”, porque sólo los “gorilas”¹⁶ tenían derechos. Después de algunos años, ya universitario, me enteraría que todo eso era parte de un proyecto imperial desarrollado en todo el continente: era el “Plan Cóndor”¹⁷. Sin embargo Oruro y su tiempo festivo seguían marcando mi crecimiento, en la adolescencia junto con todos los amigos, terminado el “Carnaval” prometíamos que el siguiente año participaríamos junto a los diablos, pero eso siempre se postergaba.

Iniciando la década de los ochenta, ya universitario y con cierta acumulación junto a la población en contra de las dictaduras, en un festival universitario de música en Oruro, me sumaría al igual que Benjo Cruz a decirle a manera de espejo al dictador de turno: “Soy general, soy dueño de un país... soy opresor, soy judas, soy traidor”, entre otras cosas. Y así como mi hermano años antes había volcado toda su rabia y dolor hacia la pintura, luego de los temores familiares a la represión, en mi caso los sonidos y la vida en las comunidades andinas fueron el lugar para encontrar otras posibilidades de *ser humano*, para *estar*¹⁸ en el mundo.

3. Universidad, luchas sociales y búsqueda de saberes

No sé si mis relaciones con don Anselmo y otros albañiles músicos me inclinaron a optar por una carrera universitaria para ser constructor, o fue solamente la posibilidad de

¹⁶ En Bolivia en esa época de manera despectiva y por su uso “normal” de la violencia, a los militares se los nombraba con el apelativo de “gorilas”.

¹⁷ El Plan Cóndor fue desarrollado entre 1970 y 1980, se trataba de la coordinación de operaciones entre los gobiernos dictatoriales del Cono Sur de América: Bolivia, Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y también, aunque de manera esporádica: Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador. Esta coordinación además obedecía las órdenes de los Estados Unidos, a través de la CIA. Estos países coordinaban las acciones que, junto a detenciones y torturas, desaparecieron y mataron a personas que consideraban “subversivas” para el orden impuesto. Se trataba de la instauración del terrorismo de Estado que organizó la muerte y posterior desaparición de decenas de miles de seres humanos que se oponían a aquellos gobiernos dictatoriales.

¹⁸ Esta noción de *estar* se refiere a un *estar descolonizador* que lo explico en el capítulo IV.

desarrollar, a través de mi carrera, alguna veta creativa que sentía en la música. Lo concreto es que decidí estudiar arquitectura. Pero la arquitectura que quería estudiar no estaba en la Universidad. Lamentablemente ésta fue una revelación que apareció cuando terminaba la carrera, luego de un proceso largo de acercamiento vivencial a las comunidades indígenas cercanas a Oruro.

Este proceso y los conflictos existenciales, en aquel transitar entre lo rural y lo urbano, entre el mundo universitario, la realidad política y la cultura, estaban haciendo visible la necesidad de comprender de otra manera toda esa vivencia que se remontaba hasta mis cuatro años. El inicio de un itinerario al interior del “mundo académico” me dejaría algunas experiencias buenas no tanto por la práctica universitaria formal, sino más bien por lo poco que quedaba de la práctica universitaria subversiva y liberadora. La “Marcha por la Vida”¹⁹ y la “Marcha por el Territorio y la Dignidad”²⁰ fueron dos acontecimientos que desde la materialidad de la vida de mis semejantes, interpelaba la vida universitaria cómoda y apacible en la ciudad de Oruro.

La vida transitada hasta ese momento estaba siendo cuestionada desde la realidad material, en el sentido de *ser en el mundo* y del rol en el mundo, pero todavía no tenía posibilidades de comprensión real. En esa búsqueda la antropología apareció como posibilidad y Tomás Huanca como el orientador fundamental. En 1994 concluía los cursos de licenciatura y sentía que muchas de mis preguntas habían sido respondidas. Entre la minuciosidad del trabajo de campo al estilo Bronislaw Malinowski (1989) y la hermenéutica desarrollada por Clifford Geertz (1987) apareció la cultura como eje central de mis preocupaciones futuras. De esta forma surgieron, aparentemente, muchas herramientas para continuar caminando.

Así se había iniciado una primera investigación antropológica, que serviría para lograr una tesis de licenciatura. Cuatro años después ésta se había concluido, pero en esos años muchas cosas habían pasado. Viajes periódicos realizados a Sur Carangas que sirvieron para contaminarme de la vida, del pensar, del sentir y del estar de aquella “América profunda”, en un paisaje hostil pero denso al mismo tiempo; experiencias profundas haciendo “antropología” en el *Ayllu Chayantaka*, en el Norte de Potosí. Con todo esto se había ocasionado la caída de los pocos referentes de comprensión teórica logrados hasta ese tiempo.

4. Las contradicciones de la “gestión cultural”

Las cosas realizadas hasta ese momento me dieron la posibilidad de encontrar un lugar de tránsito para seguir reproduciendo mis necesidades materiales de vida y además la

¹⁹ Esta Marcha fue realizada en 1986, fue una marcha que duro semanas, en la que mineros de todo Bolivia caminaron hasta La Paz, en el intento de impedir la implementación del neoliberalismo con del decreto 21060, a partir del cual se cerrarían las minas y “relocalizarían” (despedirían) a 20.000 mineros aproximadamente. Este acontecimiento concluyo con un cerco militar en Calamarca, población cercana a La Paz, en el que intervinieron también la infantería, con tanques de guerra y la aviación. Fue el momento inicial del derrumbe de las luchas “obreras” en Bolivia y de la COB su organización histórica.

²⁰ Fue realizada el año 1990, resultado de un largo y complejo proceso de articulación política en el que los pueblos indígenas de la Amazonía boliviana protagonizaron una marcha, revelando su existencia a gran parte de la población del país. Se trataba de una demanda por el territorio que articulaba conflictos en distintas regiones: El bosque *T'chimán*, el *Isiboro Sécure* y el *Ibiato* (Loma Alta).

oportunidad de estar cerca, de alguna manera, a todo aquello que había marcado mi vida. El deseo era hacer investigación, pero el “pretexto” fue hacer “gestión cultural” en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore de mi país. Éste era, en ese tiempo, un espacio fundamental para la emergencia indígena en Bolivia que todavía se encontraba subalternizada, racializada y marginada. En ese momento, la gestión en términos de gerencia, fue importante y la investigación quedó en el deseo.

Pasarían tres años en este proceso y otro acontecimiento sucedería en Bolivia. Los niveles de acumulación política en las poblaciones pobres del país empezaban a manifestarse en la ciudad de Cochabamba en el año 2000, en la llamada *Guerra del Agua*²¹. Sin embargo, en ese momento no alcanzaba a comprender la magnitud del acontecimiento, aunque fue el inicio de la necesidad de una comprensión diferente de lo que estaba pasando en Bolivia. Además, las interpretaciones de “expertos” en política, no servían para comprender los procesos que había vivido y estaba viviendo.

Los años 2002 y 2003 estuvieron marcados por altos niveles de violencia y agresividad en Bolivia. La toma de la policía por parte de comunarios en Achacachi (donde hubo varios muertos y heridos), el enfrentamiento entre policías y militares en la Plaza Murillo de La Paz (también con varios muertos y heridos), fueron acontecimientos que obligaban a pensar la existencia en relación a esos problemas y también con la “gestión cultural”.

Mi corporalidad íntegra me decía que había que hacer algo, pero no aparecía un horizonte de referencia desde el cual orientar una práctica comprometida, porque mi posición en relación a “lo político”, conocido hasta ese momento, era de rechazo y de asco total, sea de derecha o sea de izquierda. Toda la esperanza construida en mi niñez con la manera en la que junto a Benjo Cruz muchos entregaron sus vidas, ya no estaba presente y la referencia que se tenía de algunas personas que hacían política, sobre todo de izquierda, justificaba mi rechazo. Ellos no eran precisamente personas con ética y compromiso, ni qué decir de los de derecha. Por otra parte los niveles de corrupción de los espacios en los que transitaban los partidos políticos reforzaban una posición de rechazo.

5. La necesidad de un pensamiento nuevo

A fines del 2003 se sentía que en Bolivia se estaba “pariendo” algo nuevo, todavía no sabía qué era, pero en el día a día se constataba el dolor del “parto”, no pasaban 24 horas en las que no se bloquearan carreteras y calles, marchas continuas de movimientos sociales hacia La Paz, etc. Se vivía un país movilizadísimo por algo básico, *la vida*; la garrafa de gas para cocinar el almuerzo del día, la atención médica básica, el pago del salario de mes, etc. Todos esos acontecimientos cuestionaban cada día por la necesidad de investigación, para comprender mejor lo que estaba pasando en Bolivia y no comprendía por qué estando en una institución en la que se debería hacer investigación, no se la hacía y la “gestión cultural”

²¹ Este fue un movimiento de protesta contra la privatización del agua en el país, pero en específico en la ciudad de Cochabamba, esta empresa bajó la calidad del servicio e incrementó en gran medida los costos. El pueblo (regantes, campesinos, juntas vecinales y clases medias fueron parte de la protesta) salió a las calles y enfrentó al ejército, a pesar de muchas muertes, la transnacional del agua salió del país. Y se volvió a la antigua administración. Este acontecimiento quedó en la historia como la primera guerra del agua de la humanidad.

consistía en la organización de actividades culturales para unas cuantas personas que usaban esos espacios para desarrollar sus propias relaciones sociales.

En ese transitar me llegó el pensamiento fresco de Catherine Walsh (C. Walsh; Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, 2002), a través de ella conocí la propuesta de la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano y junto con esta la posibilidad de “indisciplinar las ciencias sociales”, que en Bolivia hasta ese momento y hasta ahora, no han hecho nada en relación a la comprensión de las contradicciones existentes. Ese mismo año, el 2003, llegaría el acontecimiento fundacional para gran parte de la población boliviana: “Octubre negro” (con más de sesenta muertos y dos centenares de heridos), no había líderes notorios, el acontecimiento se desarrolló a través de diferentes líderes menores organizados en el transcurrir del momento, que movilizaron un país y desde la ciudad de El Alto se cercó, como Tupac Katari en su tiempo, a la política colonial saqueadora y traicionera y surgió el ultimátum: “Gringo²² fuera de aquí”.

Todo esto significaba la necesidad de pensar una política diferente y la contradicción principal que aparecía era que la política era corrupta, perversa y, aparentemente, no había salida. Pero, al mismo tiempo la necesidad del activismo se hacía más fuerte. La dinámica era tan intensa que cada vez se sentía con más fuerza la limitación de estar en una institución del Estado a la que no le interesaba comprender el país, más que como hecho etnográfico/cultural/turístico, para la población ilustrada.

Fue en esa circunstancia en la que las decisiones se inclinaron para no seguir en un espacio así y, mientras el primer presidente indígena del continente era posesionado, la decisión de renunciar fue tomada pensando en la posibilidad de producir un *sujeto* que al ser interpelado por su realidad pueda asumir una posición y un rol específicos y no dejar que las olas del destino lo lleven a cualquier parte.

De esta forma la posibilidad de comprender las contradicciones en Bolivia desde otro lugar epistemológico no solo era posible, junto con esto, se podía sentir que más bien era una necesidad urgente, lo mismo que la construcción de un nuevo conocimiento que pueda hacer inteligible aquellas contradicciones y la dinámica de la vida en Bolivia, desde otro *horizonte* de pensamiento.

²² La población se refería al presidente de ese tiempo Gonzalo Sánchez de Lozada, nacido en Bolivia, pero educado toda su vida en los Estados Unidos, en realidad era un presidente extranjero.

ANEXO 2

Fotos



FOTO 1

Dirigentes de la FSUTCO encabezando la Anata de 1992



FOTO 2
Anata en la Plaza 10 de Febrero en Oruro en 1992



FOTO 3
Anata en la Plaza 10 de Febrero en Oruro en 1992



FOTO 4
Altar para recibir al *Tolqa*



FOTO5
Tolqa despidiéndose de su familia



FOTO6
Tolqa poniendo se el casco de tinkuy



FOTO 7
Tolqa iniciando camino hacia otras comunidades



FOTO 8
Q'oa o "Mesa" qumándose



FOTO 9
Víbora

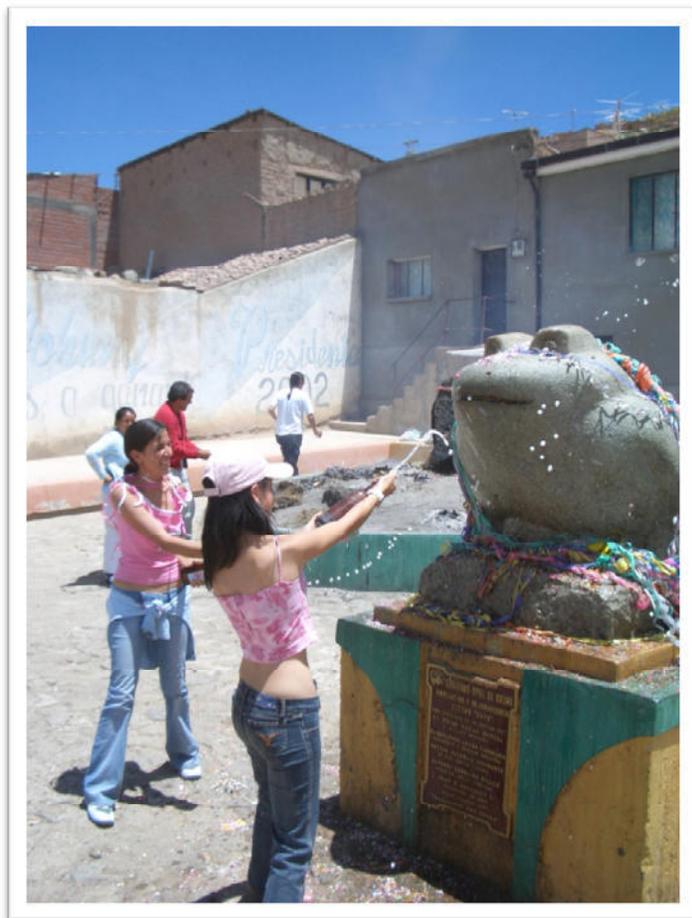


FOTO 10
Sapo



FOTO 11
Cóndor

ANEXO 3

Mapas

ANEXO 4

Documentos



MORENADA CENTRAL ORURO
"FUNDADA POR LA COMUNIDAD COCANI"
FDO. 29 DE NOVIEMBRE DE 1924

ACTA DE COMPROMISO

En la Ciudad de Oruro, a horasdel díade..... del año 2014, Yo, mayor de edad, con Cédula de Identidad No., en calidad de SOCIO/A, me COMPROMETO libremente y sin que medie presión alguna al fiel cumplimiento del Estatuto Orgánico y Reglamento Interno de la entidad folklórica MORENADA CENTRAL ORURO, FUNDADA POR LA COMUNIDAD COCANI, sujetándome y aceptando las sanciones correspondientes en caso de faltas, indisciplina e incumplimiento conforme al Art. 15 del Estatuto Orgánico, Reglamento Interno de la institución y Reglamentos de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro (ACFO). Consecuentemente me comprometo: a asistir a las actuaciones de la entidad en hora puntual, en estado sobrio, con el uniforme y vestimenta correcta, resguardando el orden de ingreso el día sábado de peregrinación, domingo de carnaval y en los diferentes recorridos, a asistir a reuniones y congresos convocados por la institución y la ACFO, a cancelar todas las deudas pendientes y aportes según reglamento, a obedecer las instrucciones de las autoridades directivas de la institución para el correcto funcionamiento y ordenamiento de la entidad folklórica.

Asimismo en cumplimiento de la Ley N° 259 de 11 de julio de 2012 de Control de Expendio y Consumo de Bebidas Alcohólicas y Decreto Municipal N° 14 de 16 de diciembre de 2013, Reglamento para el control y expendio y consumo de bebidas alcohólicas del Municipio de Oruro, me comprometo a no infringir e incurrir en alguna de las actuaciones restrictivas y prohibitivas respecto al consumo de bebidas alcohólicas en vía pública, comprometiéndome en caso contrario sujetarme a las sanciones establecidas por las autoridades directivas de la entidad folklórica, al margen de las sanciones aplicadas por autoridades estatales y de seguridad ciudadana conforme a Ley y normas Reglamentarias.

Con lo que expreso mi libre aceptación y compromiso a la firma del presente Acta.

.....
FIRMA
Nombre Completo:.....
C.I.....

.....
Dr. Octavio Felix Feliciano Ramirez
PRESIDENTE

.....
Felix Alberto Calderón Zambrana
STRIO. DE ORGANIZACIÓN

CC.
Amb.
Socio

**DETALLE DE APORTES
 CARNAVAL 2014**

Nº	BLOQUES	CONCEPTO (expresado en Bs.)						TOTAL Bs.
		PRO- CARNAVAL	6 ENSAYOS (c/u a Bs. 15.00)	ANIVERSARIO	1er. CONVITE	VELADAS		
1	JUMANA KAMPIS	980,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1320,00	
2	PESADOS	880,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1220,00	
3	ANCESTROS	880,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1220,00	
4	CHOLAS ANTIGUAS	1080,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1420,00	
5	CHINA MORENAS	1080,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1420,00	
6	REYES MORENOS	980,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1320,00	
7	CHOLITAS	820,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1160,00	
8	FIGURAS	1750,00	90,00	100,00	100,00	50,00	2090,00	
9	ACHACHIS	1270,00	90,00	100,00	100,00	50,00	1610,00	
10	CAPORALES	1750,00	90,00	100,00	100,00	50,00	2090,00	
11	INFANTIL	350,00	90,00	100,00	100,00	50,00	690,00	