

Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: Dificultades en la construcción de conocimiento

Javier Reynaldo Romero Flores

Universidad Mayor de San Simón

warikato@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Romero Flores, J. R. (2025). Aproximaciones a la ritualidad festiva en Bolivia: Dificultades en la construcción de conocimiento. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 60-86. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025



Resumen

A partir de una reflexión crítica acerca del uso de las categorías sincretismo, mestizaje y folklore, el presente ensayo muestra, de manera breve, un recorrido de varias décadas sobre la aproximación antropológica a la ritualidad festiva en la dinámica festiva de Oruro, en Bolivia. Se mencionan las dificultades, algunas contradicciones y se enfatiza la subordinación teórico-epistemológica hacia las antropologías producidas en el norte global. También, se devela la importancia en la comprensión de la política, su relación con el conocimiento existente acerca de lo festivo y en la comprensión del proceso de colonización de prácticas y representaciones festivas en las culturas locales, a través de varios dispositivos para la enajenación.

Palabras claves

Sincretismo; mestizaje; folklore; ritualidad festiva

Introducción

En el presente ensayo se muestran algunas formas de acercamiento a los procesos festivos rituales en Bolivia y su posterior reflexión. Estas, responden a una dinámica que, en primera instancia, se dio a partir de la reproducción de categorías analíticas difundidas hacia Bolivia desde centros de producción académica lejanos (De Souza Santos, 2010; Grosfoguel, 2013)²⁴ y, en segunda instancia, sirvieron para constituir sistemas de relaciones, subjetividades y jerarquías que, actualmente, se imponen como las “correctas” y que, más allá de lo festivo, han servido para consolidar un orden social vigente en Bolivia durante los siglos XX y XXI.

Esto significa que la dinámica política en nuestros países, del mismo modo que la dinámica festiva, se ordena y cobra sentido a partir de esta cadena de construcción de conocimiento, originada en

un área geográfica específica distante de la nuestra y tiene que ver directamente con la difusión de aquella producción categorial y su consecuente materialización de prácticas y representaciones en nuestras realidades. Es decir, tiene incidencia en los procesos que se dan a partir de la llegada de aquellas categorías y su posterior constitución de sistemas de relación, jerarquías y prácticas en Bolivia y otros países.

En lo que sigue haremos referencia a tres categorías: sincretismo, folklore y mestizaje, acompañadas de otras que responden a una época y, al mismo tiempo a un proyecto de país. También reflexionaremos sobre sus posibles contradicciones e intentaremos respetar el contexto y las circunstancias en el desarrollo de sus formulaciones. Sin embargo, a lo largo del ensayo iremos sugiriendo, como posibilidad distinta de comprensión la idea de *ritualidad festiva*.

Esta última, entendida como celebración, se desarrolla en varios días, en los que se manifiestan prácticas de danza, que se acomodan a calendarios organizados de ejecución de instrumentos musicales y melodías específicas, por cada época del año. Además, van acompañadas de comida y bebidas rituales, pero, sobre todo, están conectadas con prácticas rituales específicas como homenaje a las divinidades tutelares. Todo en el marco de una cosmovisión específica.

El ensayo está estructurado en tres subtítulos. El primero, desarrollado en el contexto de la antropología de la religión, muestra el sentido y el proceso de la categoría sincretismo en América Latina, orientada desde la misión pastoral de la Iglesia Católica, haciendo notar que esta categoría pierde relevancia con el surgimiento del Estado Moderno y vuelve a ser puesta como referente en nuestro continente en la segunda mitad del siglo XX.

Por otra parte, en el segundo subtítulo, a partir de la intención de construir una identidad nacional mestiza en Bolivia luego del proceso revolucionario de 1952, en base a la búsqueda de “raíces” locales, hacemos notar el sentido de las transformaciones generadas en aquella época, orientadas a la mestización de la población junto al rol de la folklorización en el contexto de aquellas transformaciones

Finalmente, en el tercer subtítulo, nos ocupamos de un primer trabajo etnográfico realizado en lo que en aquel tiempo se denominaba “carnaval de Oruro”, realizado por June Nash. Este traba-

24. La producción de conocimiento, como parte de la disputa por liderazgos y hegemonías globales, tiene directa relación con los procesos de construcción de conocimiento que surgieron en centros académicos de cinco países del hemisferio norte, que son reproducidos por las instituciones académicas más importantes de los países de nuestro continente. Si bien se menciona a cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.) como los centros productores de conocimiento. Para el caso de la Antropología son tres los países considerados los precursores del conocimiento antropológico: Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

jo, titulado inicialmente “We eat de mines and the mines eat us” (Nash, 1979), se propone comprender cómo los mineros concilian y asumen sus contradicciones, entre el esfuerzo de trabajar en la mina para la reproducción de su vida, junto a la de su familia, y la conciencia de explotación por su bajo salario, sumado al deterioro físico, que lleva a los mineros a la muerte prematura, esto por las enfermedades pulmonares. Es decir, se plantea la paradoja entre la “bendición” de un trabajo que posibilita un salario, frente a la “maldición” de su propio espacio laboral que produce su muerte. Lo que nos interesa es que, como parte del contexto de la vida de aquellos mineros, realiza una aproximación etnográfica al “carnaval de Oruro”,²⁵ tomando en cuenta las prácticas de ritualidad festiva que los mineros reproducen en aquel espacio.

Sincretismo y antropología de la religión

Siguiendo los aportes de Lamas (1996), la autora menciona la imp En este primer subtítulo reflexionamos el sentido de la categoría sincretismo que ha servido para definir y delimitar las prácticas rituales en los Andes y, al mismo tiempo, es parte de los sistemas de representación de la población de varios países de la región (Cánepa Koch, 1998; González Pérez, 1998; Tobar y Gómez, 2004 y Romero, 1993). Además, sirve para hacer referencia a prácticas de ritualidad festiva de poblaciones migrantes en las ciudades. Si bien existe una diversidad de materiales bibliográficos que reflejan este tipo de procesos, aquí mencionamos un importante trabajo de la antropología publicado en Bolivia, orientado a la evangelización. Se trata de: “Rostros indios de Dios” (Marzal; Albó y Melia, 1992), que dirige su argumento hacia la posibilidad de una “evangelización integral”, como segunda evangelización en nuestro continente, argumentando que:

Un dato importante de esta reflexión tiene que ser la imagen o las imágenes que los indios americanos de hoy se han formado de Dios. Esta es la razón del título: Rostros Indios de Dios. Tal evangelización integral exige, por una parte, conocer las tradiciones míticas y rituales autóctonas y todas las reinterpretaciones con que los indios respondieron a la primera evangelización, y así incentivar una segunda evangelización realmente inculturada; y, por otra parte, descubrir los elementos liberadores que

25. Utilizamos comillas para referirnos a este proceso, lo que sucede en aquel espacio festivo es una disputa entre tres modos festivos: Anata (fiesta de la primera cosecha de papa), carnaval y fiesta patronal. Cada uno con características distintas.

hay en dichos rostros indios de Dios, para promover una segunda evangelización realmente liberadora. Sólo así el evangelio será ‘buena noticia’ para los descendientes más directos de los hombres que vieron llegar, hace casi cinco siglos, los barcos de Colón con la cruz y la espada (Marzal, 1992, p. 5).

Este trabajo tiene tres partes, cada una orientada a mostrar las particularidades religiosas de un grupo cultural específico. Marzal se ocupa de “La experiencia religiosa quechua” (Marzal, 1992, p. 27-80), Albó lo hace con “La experiencia religiosa Aymara” (Albó, 1992, p. 81-140) y Melia expone “La experiencia religiosa guaraní” (Melia, 1992, p. 141-191). En todos los casos, se hace evidente el objetivo de encubrir las racionalidades construidas por aquellos pueblos y subsumir sus cosmovisiones desde la cosmovisión judeocristiana, para que esta narrativa, reproducida como consecuencia de la dominación colonial por algunos “rostros indios”, sirva en la producción de una segunda evangelización.

El argumento central de este trabajo no toma en cuenta que en las mentes de los habitantes de muchas de las comunidades indígenas de Bolivia, el sentido liberador no está presente en las imágenes del rostro de aquel “Dios” que llegó con los conquistadores. Al contrario de esta suposición, argumentada como hecho dado por aquellos antropólogos, por los hechos sucedidos a propósito de aquella evangelización, expresados en la rebelión del Taky Unquy y las posteriores sublevaciones indígenas a lo largo de cinco siglos hasta nuestros días, se deduce que la consecuencia de la “presencia” de aquel Dios fue la violencia y la desgracia para estos pueblos.

La omisión intencionada de estas tensiones, entre un posicionamiento de reivindicación de los sistemas de creencia locales y la imposición del dogma cristiano por parte de la Iglesia Católica, a pesar de una larga historia de rebelión en nuestro continente, tiene que ver con una intencionalidad política de dominación que impone la cristianización y subsume en su interior otras prácticas y otros sistemas de representación, despojadas de su horizonte de sentido histórico político.

Para entender mejor este proceso, que tiene connotaciones de disputa política, nos parece importante repasar el modo instrumental con el que fue instalada la categoría sincretismo religioso, central en la antropología de la religión. Esto, porque sirvió para dar continuidad al proceso de cristianización en circunstancias de alta com-

plejidad en América Latina y en Bolivia.

Aquí es importante comprender que aquella categoría fue adecuada a diferentes momentos históricos. A partir de la conquista de nuestro continente, desde la imposición del poder colonial, aquella ritualidad que desbordaba en prácticas festivas, fue instrumentalizada desde la idea de “fe sincrética” por parte de los “sectores más cultos del clero [...] propia del cristianismo barroco hispano lusitano” (Alvarado, 1995, p. 283). Esto se dio en un tiempo en el que la organización política de la sociedad y su dinámica estaba subordinada a la dimensión teológica.

Posteriormente, luego del surgimiento del iluminismo, la racionalidad cartesiana en el contexto de la segunda y tercera modernidad²⁶; las nuevas élites, aquellas que se formaron junto al nacimiento de las nacientes repúblicas latinoamericanas, sin hacer a un lado su catolicismo y asumiendo una orientación progresista en concordancia con aquella modernidad y las ciencias sociales, en tensión con la teología, produjeron un quiebre en relación a aquella idea de “fe sincrética” y descalificaron las prácticas de ritualidad festiva, asumidas como ajenas al dogma cristiano, pero siendo parte de estadios de salvajismo y barbarie. Al patriarcado lo podemos observar en nuestra vida cotidiana y convivimos con él. Sus expresiones en la vida son el sexismo, el machismo, la misoginia, y el patriarcado en sí. Este posicionamiento, tuvo bastante incidencia hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando se inició un proceso denominado “recomprensión de las formas religiosas sincréticas”²⁷, que en realidad fue la adecuación de la categoría sincretismo a las nuevas dinámicas en América Latina, orientada desde un “pensamiento católico latinoamericano”²⁸, argumentado de la siguiente manera:

[...] el paso existente desde la ruptura de sectores progresistas de la Iglesia con la fe popular, consolidada en la primera mitad del siglo XX en América Latina, hasta el actual proceso de recomprensión de nuestras formas religiosas sincréticas, guarda relación con la historia del pensamiento católico latinoamericano y en particular con el modo en que desde el horizonte católico se ha asumido a las ciencias sociales y se ha realizado investigación y teorización, en torno a estas formas religiosas (Alvarado, 1995, p. 284).

26. Nuestra perspectiva sobre la modernidad se fundamenta en el trabajo filosófico de Enrique Dussel (2007). En este desarrolla una perspectiva distinta de la Modernidad y la explica con detalle. Concibe tres momentos diferenciados. La primera Modernidad que se despliega desde 1492 hasta 1630, con la exploración del atlántico y se extiende hasta el desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. A esta le sigue la segunda Modernidad que se desarrolla desde 1630 hasta 1789, el momento de la constitución del Estado Moderno Francés y finalmente este proyecto se reproduce en la tercera Modernidad, que actualmente continúa desplegándose a nivel global.

27. Esto se dio paralelamente a la introducción de las ideas de desarrollo y a la categoría subdesarrollo referida a los países de América Latina.

28. Para la producción de una futura antropología desde Bolivia nos parece importante, establecer un debate crítico con este “pensamiento católico latinoamericano”.

Se trató, como ellos la llaman, de una “reflexión científica de inspiración católica” que insiste, en su misión pastoral e instrumentaliza y subsume, desde su propio mundo de la vida, los otros mundos existentes en nuestro continente²⁹. Para ello, repensaron el sentido de algunas nociones de corte medieval y, luego, elaboraron cuidadosamente su adecuación al nuevo contexto de fines del siglo XX. Esto sirvió para ponerlas en funcionamiento con un evidente objetivo pastoral.

Por ello es importante poner atención a la categoría sincretismo, producida para orientar el proceso de encubrimiento de otras formas de creer, que tiene cierta equivalencia con la categoría ego cogito y su pretensión de universalidad, que sirvió para encubrir al ego conquiro y la violencia integral que constituía al sujeto europeo de la primera modernidad, que sirvió para producir la racionalidad de la segunda modernidad (Dussel, 2007).

Esta última, produjo las condiciones intelectuales para la apropiación de ciertos segmentos de los sistemas de representación simbólico-rituales de las culturas locales. Con esto, se pudo reorientar su sentido y devolverlos como parte del horizonte de sentido colonial. Entonces, no es casual la relación entre el sincretismo religioso latinoamericano y la apropiación de símbolos locales. “El sincretismo religioso latinoamericano guarda directa relación con la apropiación de símbolos y procedimientos técnico oficiales tanto proveniente de la Iglesia Católica como de otros ‘lugares’ de las culturas que influyen en América Latina desde la conquista” (Alvarado, 1995, p. 285).

Son estas particularidades encaradas desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad, que nos ha llevado a pensar que el encubrimiento de los sistemas simbólicos y prácticas rituales estuvo relacionado con un proyecto político de imposición de poder colonial, que no estaba orientado a la liberación. Más bien, fue aquel proyecto el que se ocupó de reproducir el sentido de dominación conveniente a aquella estructura de poder. Entonces, la reproducción de la imagen de aquel Dios, como acontecimiento político y religioso,

29. Pensando desde la filosofía, podríamos decir que, la ontología moderna al posicionarse como universal instaló al mundo moderno como único y anuló la posibilidad de existencia de otras ontologías, de los mundos otros.

...no ha significado necesariamente una “liberación”, en el sentido “ilustrado” del término, en tanto, si bien ha implicado la sobrevivencia de las formas culturales propias de las culturas populares, las fuerzas que operan al interior

del sincretismo religioso tienen que ver directamente con la articulación de las relaciones de poder, en tanto en la apropiación del aparato simbólico de la formas culturales de la elite, propia del sincretismo, está la base sobre la cual se activa el potencial opresor de la red religiosa cultural latinoamericana, expresándose esto tanto en los planos socio económicos como sico-cultural. (Alvarado, 1995, p. 286).

Por lo dicho hasta aquí, es importante puntualizar que la idea de sincretismo, elaborada como categoría analítica desde la antropología de la religión, ha servido para potenciar la opresión y desarticular los procesos de liberación. Este escenario que ha recorrido gran parte del siglo XX, ha servido para producir confusión en las prácticas rituales y aquella ritualidad festiva terminó siendo referida también desde otras nociones o categorías. Cultura popular o en su caso folklore sirvieron también para encubrir la dinámica festiva ancestral.

Mestizaje y Folklore

Otra categoría, que no alcanzó a sostenerse en el contexto de la discusión antropológica fue folklore, asumida para “denominar un conjunto de hechos sociales dotados de ciertas características específicas y también para nombrar a la Ciencia Antropológico-cultural que los estudia” (Cortazar, 1975, p. 13). En aquel tiempo, junto a considerar el folklore parte de lo que se conocía como “Ciencia Antropológico-cultural”, sirvió también para las prácticas de un segmento de la población denominada mestiza, distinta a la de población indígena de áreas rurales y de los segmentos aristocráticos de las ciudades. Así, mestizaje como categoría orientada a la dimensión social servía como contenedor de un segmento de la población que reproducía prácticas particulares de música, danza, entre otras, denominadas: folklóricas.

Sin embargo, la caducidad del folklore como “Ciencia Antropológico-cultural” se hizo evidente cuando sus cultores no pudieron superar las bases del pensamiento cultural evolucionista de fines del siglo XIX, asumidas como fundamento para su trabajo. También existe una necesidad de poder practicarla y construirla a lo largo de nuestra formación docente continua.

... el campo de acción de la Etnografía está perfectamente

circunscrito entre el “estudio de las culturas de los grupos” humanos retardados en el desarrollo del horario histórico-social del trabajo. Pensamiento que más claro se hace a través de lo que dice Federico Schwab, al ocuparse sobre El Folklore como ciencia: ‘El Folklore propiamente dicho no ha tenido cabida dentro de los campos estudiados por los investigadores no americanos, o mejor dicho no se le ha considerado como independiente sino como parte de la Etnología [...] La Etnología es el estudio de los pueblos, es decir, de otros pueblos, principalmente de los pueblos sin escritura; el estudio del Folklore, en cambio se refiere al estudio del pueblo, es decir, del propio pueblo. El folklorista estudiará la cultura popular de un pueblo civilizado’ (Cortazar, 1975, p. 21).

Estas ideas y el horizonte al cual quiere hacer referencia la idea de folklore fueron superadas cuando la antropología trascendió la hipótesis evolucionista que sostenía la relación salvaje-civilizado o bárbaro-civilizado. Sin embargo, la mentalidad de las élites coloniales en Bolivia y su sentido de dominación, se aferraron a aquella hipótesis expresada también por las ideas tradición-modernidad y, en ese marco, el Estado Moderno de 1952, como parte del proyecto mestizo de Nación, asumió al folklore como parte de la antropología, para abordar de manera segmentaria las prácticas de ritualidad festiva reproducidas en las ciudades.

Entonces, el contexto del Estado del 52 y su relación con el proyecto mestizo de nación es expuesto en lo que sigue. Posteriormente, para cerrar este subtítulo, argumentamos la inconsistencia en el intento de introducir un concepto: “unidad funcional”, de la antropología inglesa de principios del siglo XX, en la reflexión de temas de folklore adecuados a la Diablada en Oruro.

El contexto del mestizaje

En la circunstancia política boliviana de aquel tiempo, producto de la Revolución nacional de 1952, se desarrollaron una serie de acontecimientos en diferentes sectores que influyeron en la vida y las actividades de la población. Desde el gobierno se nacionalizaron las minas y se creó la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), desde las organizaciones de obreros, sobre todo mineros, se fundó la Central Obrera Boliviana (COB) y, en algunas regiones rurales, sus pobladores se apoderaron de varias haciendas. Como consecuen-

cia de estas acciones, en la localidad de Ucureña, el 2 de agosto del año 1953, se firmó el decreto ley de Reforma Agraria y se legalizó la toma de tierras.

La consolidación de Bolivia como Estado moderno, estaba orientada hacia una nueva concepción del territorio en correspondencia con una sociedad “nacional”, que fue organizada a partir de diferencias de clase. Por ello, la organización del espacio de los antiguos ayllus, en base a territorialidades discontinuas, junto a sus formas de organización social, que inicialmente fueron instrumentalizadas y subsumidas en el tiempo colonial, con el surgimiento de la República fueron eliminadas.

De este modo aquellos integrantes de los ayllus, denominados indios³⁰, que continuaron con el trabajo agrícola en los espacios rurales, luego de la Revolución de 1952, pasaron a ser denominados campesinos. Esta población, indianizada primero, posteriormente fue sometida a un proceso de campesinización, al ser convertida por aquella nueva estructura de poder en clase campesina.

Sin embargo, el nuevo ordenamiento jurídico obligaba a las nuevas generaciones de “campesinos” a cumplir con el “servicio militar obligatorio”. Este, como dispositivo, sirvió para instalar un nuevo estatus en aquella población, aquellos campesinos fueron convertidos en ciudadanos y, ser ciudadano boliviano implicaba, en la estructura lineal y ascendente instalada ya en tiempo colonial, estar por encima del campesino y del indio. Con esto se inducía a borrar de su memoria la dinámica de los ayllus, si bien esto no se logró totalmente, sí se logró instalar un nuevo estatus de “ciudadano boliviano”. Así, la ciudadanización, al mismo tiempo que intentaba bolivianizar a la población rural, también abrió la posibilidad de su descampesinización, permitiendo su asentamiento en las ciudades como parte de la necesidad, de las élites, de mano de obra barata.

Así, se generó un proceso de ciudadanización de los indios, como parte de los procesos de modernización del Estado, se instaló esta nueva nomenclatura en los sistemas de representación de aquella época, que debería internalizarse en la subjetividad de la población nacional. Entonces, desde instancias de gobierno se viabilizó un proyecto que tuvo la intención de construir un imaginario como referente de la “nación boliviana”³¹. Fue así que el Ministerio de Educación y Bellas Artes, desde su Dirección Nacional de Cultura, creó el Departamento de Folklore, que estuvo a cargo de Julia Elena Fortún y, desde esta instancia se intentó orientar la construcción del

30. Utilizamos indios, porque en aquel momento histórico esta era la forma en la que aquellas poblaciones eran nombradas desde las estructuras de poder. Este apelativo ha servido para producir y reproducir la diferencia colonial durante la Conquista y la República. Actualmente en Bolivia, en la región del Altiplano, la cordillera y los valles, estas poblaciones prefieren ser denominadas “Pueblos Originarios” y así reza en la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia promulgada en el año 2009.

31. El año 1957 fue publicado un “Manual para la recolección de material folklórico” en el que en las palabras iniciales se dice: “El material que recojamos, clasifiquemos, comparemos, interpretemos y generalicemos [...] será realidad de vida, arma de conocimiento íntimo para edificar la existencia de nuestra nación en este momento en que crece y se aglutina el espíritu boliviano”.

imaginario de nación en Bolivia, tomando la referencia de lo que en aquel tiempo se entendía por folklore, a través de un Manual (Fortún, 1957, p. 13-14).

Esto, se dio en un contexto latinoamericano que había generado la narrativa de mestizaje, a partir de un argumento surgido en 1925³², en el que José Vasconcelos planteaba: "... llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica" (1948, p. 54). En esta circunstancia, también en Bolivia, la construcción de una identidad mestiza se convirtió en tarea de Estado y, se pensaba, la antropología debería servir como herramienta.

Entonces, el trabajo de antropólogos y antropólogas³³ debía estar orientado a estudiar y seleccionar aquello que pueda tener sentido para representar a la Patria³⁴. Desde la lógica de los constructores de la idea del mestizaje, pensado como superior, lo relevante era la admiración por el indio muerto, posición antagónica con el desprecio y odio por el indio vivo (Máiz, 2004). Esta lógica que también estuvo presente en Bolivia, priorizó Tiwanaku como resto arqueológico, por responder al primer caso, porque debía representar la cultura de la nación.

Mientras, las fiestas patronales, como parte del segundo caso, con indios vivos que las ejecutaban, no representaban ni el progreso ni el desarrollo de la nación moderna, todo lo contrario. Entonces, lo que se dio en Bolivia fue una política de visibilización de lo arqueológico, que se correspondía con la invisibilización de lo antropológico, coincidentemente con la subestimación de la idea de "fe sincrética" por parte de las élites, como vimos en el primer subtítulo.

Aquella invisibilización de lo antropológico coincidía con el objetivo de su transformación, es decir, había que transformar al indio o campesino en ciudadano. Por ello, desde las estructuras de poder se asumió la noción folklore como referente factible para el acopio de los materiales de "identidad boliviana". Estos, luego deberían ser difundidos a través de los espacios educativos formales. Entonces, la idea de un mestizaje, como superación de lo indio, promovido por instancias de gobierno para ser instalado en la subjetividad de la población boliviana, funcionó como el dispositivo ideal para la *mestización*³⁵ (Romero, 2021, p. 140).

De este modo se inició un proceso de limpieza/vaciamiento, para, a partir de desarrollar un inventario de manifestaciones folklóricas,

32. 1925 es el año de publicación de la primera edición de: "La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana", del mexicano José Vasconcelos.

33. En Bolivia, hasta la llegada de Carlos Ponce Sanjinés (arqueólogo) y Julia Elena Fortún (antropóloga), con importante actividad en la segunda mitad del siglo XX, no se conocían otros profesionales en estos campos.

34. Un ejemplo emblemático de esto es la política para la creación del Museo Antropológico de México.

35. La mestización es la posibilidad de neutralización del componente político de manifestaciones culturales contrarias a las dominantes. Estas, expresadas como prácticas, deben ser transformadas y vaciadas en sus contenidos, para insertar en ellas contenidos distintos, acordes al universo mestizo.

posteriormente introducir algunos rasgos de modernidad en aquellas prácticas. Esto, además de visibilizar la identidad boliviana, debería ser reproducida en horas cívicas en los colegios, en los teatros y en espectáculos turísticos. Para ello, desde el Departamento de Folklore, con el aval del Ministerio de Cultura y Bellas Artes, fue instalada una forma de pensar y hacer antropología, orientada a la validación del folklore, con el siguiente argumento:

La Antropología Cultural tiene varias ramas, como la tiene la Antropología Física. Entre ellas están la Arqueología, la Etnología, la Lingüística, etc. El Folklore ocupa un lugar dentro de las Ciencias Antropológico-culturales. Es una ciencia con materiales concretos, con un método propio, con una finalidad conocida (Fortún, 1957, p. 17).

Estos lineamientos fueron establecidos en el contexto de un proyecto político específico, que orientaba su trabajo hacia algunas manifestaciones artísticas. Algunos de sus resultados planificados debían componer una serie de monografías sobre las danzas en Bolivia, que, desde el espíritu paternalista de aquella época y a través del Departamento de Folklore fueron nombradas como: “nuestras danzas nativas”. “Dos propósitos animan al Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore del Ministerio de Educación al iniciar esta serie de monografías de nuestras danzas nativas” (Fortún, 1961, p. s/p). Además, por la carencia de personal, se inició una cruzada nacional.

Es por eso que solicitamos a los maestros de buena voluntad de toda la República su incorporación a la cruzada de búsqueda de esos materiales que por su enorme dispersión y abundancia, precisan no sólo el esfuerzo de unos cuantos investigadores, sino la colaboración perseverante de grandes equipos de personas amantes de la tierra, dispuestas con el empeño misional a recoger los productos de la vida del pueblo con simpatía y con amor (Fortún, 1957, p. 15).

De este modo, aquellas políticas públicas que deberían servir para orientar la mestización de la población, como parte del proceso de construcción de la nación, además de su ideologización, necesitaban ciertos respaldos de las ciencias sociales que, en aquel tiempo, eran consideradas punta de lanza para aquellas políticas. Fue en este contexto que se utilizó la categoría unidad funcional, desde la propuesta teórica de antropólogos ingleses, como veremos en lo

que sigue.

Antropología, folklore y unidad funcional

De este modo, asumiendo al “folklore” como parte de las ciencias “antropológico-culturales”, se desarrolló una primera aproximación y sistematización de La Diablada. Esta manifestación de danza-ritual fue ejecutada desde el siglo XVII por “comparsas de diablos” y se organizaba como parte de procesos de reproducción social en torno a la dinámica de producción agrícola y minera de comunidades rurales del contexto adyacente a lo que hoy es la ciudad de Oruro. Para el siglo XIX fue migrando a esta ciudad y, en el siglo XX se convirtió en “conjunto de diablos”, generalizando el denominativo de: “Diablada” y fue a partir de aquel siglo que cobró mayor repercusión entre la población urbana de Bolivia.

Sin embargo, aquella investigación, que iniciaba una serie de monografías de danzas nativas de Bolivia, monitoreada por el “Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore” del Ministerio de Educación y Bellas Artes³⁶ de aquella época, no se ocupó de la movilidad de las danzas, tampoco de las transformaciones que se dieron en aquel proceso y menos de las dinámicas sociales reproducidas en su contexto inmediato, más bien respondía a dos propósitos:

- a) [...] registrar en la forma más documentada posible tanto el aspecto historiográfico, como coreográfico y musical de las mismas y b) poner al alcance del repertorio de escuelas y colegios los esquemas coreográficos a fin de que puedan ser interpretados en los mismos sin estilizaciones de ninguna índole y de acuerdo a la más genuina tradición. (Fortún, 1961, p. s/p)

En relación al primer propósito, aquella intención de documentar se encontró con otras interpretaciones con las que se sostuvo un debate³⁷. Fortún, a partir de una referencia irónica a aquellas perspectivas sobre el origen de la diablada, a las cuales adjetiva como “pintoresquismo”, argumenta que esto se debe “... a la circunstancia de haber tomado el tema como una unidad total de expresión”, es decir, la diablada habría sido asumida como una “unidad total de expresión” y, según su trabajo, desde otros postulados de la antropología, era mejor asumirla como una institución, o en su caso, como ella misma plantea, utilizando el concepto de unidad funcio-

36. Actualmente no conocemos otras publicaciones que reflejen otras danzas en Bolivia.

37. Uno de los principales contendientes fue Augusto Beltrán Heredia, con publicaciones en los años 1957, 1962 y 1981.

nal.

Un primer desfase, evidente en este enfoque, es la incompatibilidad entre objetivo de investigación y enfoque de investigación. En el primer caso, el objetivo está directamente supeditado al registro de expresiones folklóricas para sustentar la tradición de una nación mestiza, expresado como propósito de una instancia de gobierno, perspectiva completamente coherente con el abordaje a “la Diablada” como danza y su puesta en escena. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, más allá de aquel registro, la intención fue la instrumentalización de los resultados de la investigación como referencia de identidad nacional, monitoreada por el gobierno de la época.

Por otra parte, su enfoque responde, aparentemente, a ciertos parámetros formulados por la Escuela Inglesa de Antropología, sobre todo los de Malinowski y Radcliffe-Brown. Esto es evidente por el uso del postulado: unidad funcional, utilizado para orientar aquella investigación. Malinowski (1984) había pensado el concepto de unidad funcional de la sociedad desde las islas Trobriand y Radcliffe-Brown (1986) lo hacía desde las islas Andamán. Pensamos que, en ambos casos, el concepto fue reflexionado desde/y para ser aplicado a un “otro”, diferente al de occidente, habitando espacios y viviendo dinámicas sociales bastante alejadas de las ciudades de Inglaterra.

Para el primero³⁸, era algo concreto que se observa como un agrupamiento social definido, una “institución”; mientras que para el segundo³⁹, se trataba de “ver la vida social de un pueblo como un todo, como una unidad funcional” (Radcliffe-Brown. 1986, p. 211). Sin entrar en los detalles de la discusión del concepto en aquella época, detectamos que, en ambos casos se está pensando en relaciones funcionales concretas en un determinado conglomerado social articulado, bastante alejado del mundo occidental y en el que ambos deducen unidad funcional.

Pero, y aquí se pone en evidencia el primer desfase, en el caso del enfoque etnográfico-antropológico, funcionalista o estructural-funcionalista, orientado por sus precursores para comprender las relaciones sociales concretas y su función en la unidad de aquel conglomerado alejado del mundo occidental, de manera forzada, es utilizado para abordar una danza, ejecutada en una ciudad que, aunque pequeña y con importantes prácticas culturales locales, ha sufrido un proceso de occidentalización desde el mismo momento

38. Para Malinowski, en 1984, expuso que: “La unidad funcional que he denominado institución difiere del complejo cultural o complejo de rasgos culturales si los entendemos como “constituidos por elementos que existen sin una necesaria relación recíproca”, precisamente en que aquella postula tal necesaria relación. En efecto, la unidad funcional es concreta, es decir, puede ser observada como un agrupamiento social definido”.

39. En una publicación de 1986, Radcliffe-Brown menciona que: “Desde el punto de vista expuesto aquí, el contenido o materia objeto de la antropología social es toda la vida social de un pueblo en todos sus aspectos. Por conveniencia de manejo es necesario a veces dedicar especial atención a alguna parte o aspecto particular de la vida social, pero si este funcionalismo significa algo en definitiva, será el intento de ver la vida social de un pueblo como un todo, como una unidad funcional”.

de su fundación, el año 1606. Pensamos que, para abordar una danza, en el contexto de una fiesta patronal, que se despliega en una ciudad occidentalizada, el enfoque debería ser repensado, por las múltiples variables de complejidad de un centro urbano, de manera distinta a la de las islas investigadas por los ingleses.

Un segundo desfase, producido por el uso de la categoría unidad funcional, se da por la generalización de lo que pasa en una de las diabladas, para denotar a “la diablada”, como danza y no como hecho social con características culturales propias. Pensamos que, por las características de un centro urbano en el que las diferencias sociales y culturales producen distinción a nivel de los nichos sociales, las formas productivas, las prácticas rituales y los modos de relacionamiento social, donde los conjuntos de diablos o diabladas producen sus propias características, diferenciadas entre diabladas, no se puede hablar, desde la danza, de unidad funcional.

Decimos esto porque, en un contexto como la ciudad de Oruro⁴⁰, en el que las diabladas toman notoriedad y cada una de ellas adopta la danza desde sus propias características de diferencia socio-cultural, esta no puede ser asumida desde la idea de unidad funcional⁴¹. En todo caso, si tomamos en cuenta aquella perspectiva antropológica, podríamos decir que el hecho social que convocaba a la danza de los diablos, fue y sigue siendo la Fiesta Patronal. Pensamos que, para mencionar las categorías que usa Fortún y situándonos en aquella época, es esta festividad la que debería haber sido considerada la unidad funcional, en el contexto de la ciudad de Oruro.

“Orden natural y sobrenatural”

Otra perspectiva sustentada desde la antropología, en este caso llegada de Estados Unidos, distinta a la anterior, que aborda ciertos procesos de ritualidad festiva en Oruro, se da como parte de un trabajo, realizado entre el año 1966 y 1971, publicado en el libro titulado: “Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros”: Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño” (Nash, 2008)⁴².

Esta propuesta fue desarrollada subordinada a algunas categorías, que en esa época eran ordenadoras del espectro social y político en Bolivia y estaban orientadas a sostener el proyecto mestizo de nación. Nos referimos a categorías que delimitan, desde una construcción teórica, diferentes espacios sociales, pero igual

40. La misma autora menciona que en el año 1953, cuando ella realiza el recojo de datos, ya existían cuatro diabladas, pero no hace referencia a los distintos nichos sociales de cada una de ellas.

41. El hecho social que convocaba aquellas “comparsas de diablos”, inicialmente, y “conjuntos de diablos” posteriormente fue y sigue siendo la “Fiesta Patronal” celebrada por la “Virgen de la Candelaria”. Pensamos que esta debería ser considerada la unidad funcional o institución.

42. Un dato relevante para comprender los “andares” de la antropología en Bolivia tiene que ver con esta publicación, realizada entre 1966 y 1971, publicada en inglés en el año 1979 por Columbia University Press en Estados Unidos y en castellano en el año 2008 en la Argentina, restringiendo su acceso a este trabajo por varias décadas en Bolivia hasta su muy reciente circulación en redes sociales en formato digital y con libre circulación.

que en la ciudad de Oruro, encubren e invisibilizan otros espacios y procesos sociales en Bolivia.

En el trabajo mencionado, por la influencia que aquel centro minero recibe del espacio festivo de Oruro, se incluye un capítulo completo: “El orden natural y sobrenatural”, orientado a comprender creencias y prácticas en el contexto del “carnaval de Oruro”, que sirvieron para dar sentido a las conclusiones generales de la investigación. La primera idea dialogada con aquel capítulo hace referencia a algunas particularidades en el desarrollo etnográfico y sus posibilidades para la elaboración teórica. Mientras que la segunda devela ciertas dificultades para la diferenciación de sistemas de representación distintos.

Etnografía y elaboración teórica

A partir de este contexto de referencia hacemos mención al modo en el que desde esta perspectiva se aborda la ritualidad festiva en Oruro, la cual, al asumir un enfoque etnográfico en la investigación sobre los mineros de San José, reflexiona aquella dinámica como una parte que compone la totalidad de la vida de la comunidad investigada y, en el intento de no malinterpretar la vida de aquellos mineros intenta reflejar su punto de vista, como parte del contacto prolongado. Así, se aborda el carnaval de Oruro desde la perspectiva de aquellos trabajadores. Pero, imaginamos que por la complejidad y amplitud del contexto, no se llega a desarrollar una elaboración teórica en relación a la dinámica festiva en Oruro, en el sentido que argumenta Guber, pensando que la interpretación del antropólogo es “una conclusión que proviene de la articulación entre elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con el nativo” (2001, p. 15)⁴³

Este detalle, como ya dijimos, subordina el trabajo a ciertas categorías que sirvieron para la construcción del proyecto mestizo de Nación y del proceso específico de mestización de lo indígena en la primera mitad del siglo XX. Entonces, más allá de poner en tensión o problematizar aquellas categorías, las reproduce e instala ideas conectadas con esas categorías. Nuestra afirmación se basa por la existencia de un uso recurrente en el texto, pero también por el sentido utilizado para referirse a ciertos segmentos de la población minera, diferenciada de indígenas y campesinos. Veamos un ejemplo.

43. Aquí nos parece importante aclarar que, en un trabajo etnográfico, como parte de un proceso de construcción de conocimiento, no es pertinente aplicar categorías ajenas que no corresponden a los contextos específicos de investigación y que producen encubrimientos e invisibilizaciones.

Los indígenas ingresaron en el nuevo sistema económico, basado en la minería, como el segmento más explotado de la clase trabajadora. Desde la guerra del Chaco de los años 30, muchos obreros y campesinos rompieron el aislamiento de la cultura chola para entrar en la actividad política nacional. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de carácter populista, en el que los cholos participaron y se convirtieron en líderes en los años cuarenta y cincuenta, fue el camino para superar el analfabetismo y la pobreza que los detenía (Nash, 2008, p. 29).

Primero hace referencia expresa a los indígenas, porque estos no son considerados campesinos, esto se debe a que no han atravesado el umbral del “nuevo sistema económico”. Una vez que estos han podido atravesar aquel umbral, al mismo tiempo que dejan de ser indígenas, recién pueden ser considerados campesinos o mineros y así es como se hacen parte de la denominada, por aquellas élites, “cultura chola”. Esto sucede a costa de su propia transformación, la misma que anula, borra, elimina su indigenidad y permite su ascenso social.

Si bien la descripción responde a lo que sucedió en Bolivia, nos parece importante realizar algunas aclaraciones. La primera, relacionada con la idea de progreso como ascenso social. En el contexto minero, no sólo en Oruro, también en Bolivia, el ingreso de indígenas al nuevo sistema económico, sobre todo minero, como parte del proceso de modernización del Estado, significaba la posibilidad de dejar de ser indio, para convertirse en obrero, probablemente como alfabetos funcionales al sistema y sin superar la pobreza.

La segunda, con la actividad política. Si bien algunos dirigentes sindicales (destacados), sobre todo mineros accedieron a ser parte de las élites políticas del país, en muchos casos fueron parte del poder legislativo como diputados o senadores y en algún caso se ocuparon de la gestión del Estado en algunos ministerios, se trató de unos cuantos dirigentes que contaban con cierto capital simbólico y cultural que les permitía dialogar y ser parte de las estructuras de poder. Manejo de lenguaje fluido, oral y escrito, apellidos que no correspondan a aymaras, quechuas o guaraníes y, con esto, recién superar la pobreza.

No ocurrió lo mismo con los dirigentes campesinos, de los sindi-

catos, quienes eran asumidos inferiores, por la población en general y también por las organizaciones político sindicales de las ciudades. O sea, la cultura chola, presente en los pueblos y en la periferia, en la mayoría de sus fracciones, estaba fundada en la negación del origen indio y del trabajo agrícola, el deseo de ascenso social en la ciudad y el objetivo de convertirse en mestizo urbano. Estas variantes, generaron a lo largo de los siglos XIX y XX, un amplio espectro para sentirse y ser “cholo”, pero solo un pequeño grupo logró hacerse parte de la gestión política nacional. Es a este pequeño grupo que se hace referencia en la anterior cita.

Pero, sobre todo, el sentido colonial de la “cultura chola” no fue detectado. Aquel sentido que reproduce la negación de lo propio, genera su propia asimilación a las formas aristocráticas y a la práctica política, reproducidas por las élites. Así, paradójicamente, se fue consolidando la negación de lo cholo desde esta misma población, sin que se pueda poner en evidencia este proceso. Otra inconsistencia en la perspectiva de aquel trabajo tiene que ver con su esfuerzo por rearticular la conexión de lo indígena con lo minero. Desde nuestra perspectiva, la narrativa del mestizaje funciona como ideología del encubrimiento colonial, en este caso específico, se ocupa de encubrir el origen común de mineros y campesinos, su conexión, sus vínculos familiares y culturales, para mostrarlos como distintos y antagónicos.

Sin embargo, el esfuerzo de esta etnografía deja elementos importantes para la comprensión de lo que ella llama “las raíces de la conciencia”, que “son capaces de sostener modos completamente contradictorios de pensar” (Nash, 2008, p. 33), que, en su relato, se manifiesta complementaria entre indígenas y aquellos mineros no asimilados a las élites políticas, cuyo proceso de mestización particular no ha cerrado las conexiones con referentes de los contextos indígenas, aunque la autora no expone aquellas raíces como parte de dinámicas de complementariedad. Si bien aquí se visualiza un intento de elaboración teórica, este es muy tenue y la narrativa del mestizaje termina por anularlo.

Además, por lo mencionado hasta aquí, nos parece importante mencionar la inexistencia de crítica al concepto de mestizaje, este y su naturalización como algo dado, han funcionado como la ideología que sustenta el encubrimiento de una aparente ruptura entre mineros y campesinos. Como consecuencia de esto, se

ignora y se niega su conexión y complementariedad. Sin embargo, y contradictoriamente, la idea de mestizaje se reproduce a lo largo del texto en el que se muestran una serie de componentes de la dinámica cotidiana de los mineros. Uno de estos componentes contaminado con la ideología del mestizaje es el “carnaval”, actividad de alta complejidad desarrollada en el espacio festivo de la ciudad de Oruro, que se impregna en el día a día de toda la ciudad, de sus barrios y de los habitantes en diferentes nichos sociales de la población.

Esta circunstancia hace que el distrito minero San José, como parte de la mancha urbana de la ciudad, no esté exento a sus actividades. Por ello, aquel complejo proceso festivo, denominado “carnaval”, que tiene prácticas importantes de ritualidad festiva, pero desarrollado sobre todo como una fiesta patronal que es desbordada por rituales agrícolas relacionados con el tiempo de Anata, no es ajeno a las prácticas rituales que realizan los mineros, quienes, en su proceso de adaptación a la vida urbanizada y al trabajo en interior mina, configuraron ciertos rituales específicos organizados desde aquel sistema de representaciones construido ancestralmente en el mundo rural agrícola.

Sin embargo, la forma en la que se presenta al “carnaval” en el relato etnográfico no establece una delimitación clara entre el Distrito Minero San José y la ciudad de Oruro. Es decir, la narrativa etnográfica impide comprender con claridad las dinámicas diferenciadas en las actividades de los mineros, cuándo estas se dan en el Centro Minero y cuándo son parte de la ciudad. Además, se hace referencia a las actividades desarrolladas en el “carnaval” como si estas fueran solamente una extensión de las varias actividades de los mineros de San José, dando a entender que el distrito minero y la ciudad serían parte de una sola dinámica.

La dificultad mencionada, pensamos, es el resultado de la asimilación, en la etnografía de una narrativa dominante, que ha hecho que gran parte de la población de la ciudad se identifique con la idea y denominativo de “ciudad minera”, conectando a esta con la industria y el “progreso”, asignando así su sello de modernidad. Este sentido de modernidad, instalado a principios del siglo XX como consecuencia de la consolidación de la narrativa colonial y eurocéntrica y asumida como “transformación cultural” “es una continuación del proceso de absorción en la fuerza de trabajo y en la sociedad nacional que comenzó con la conquista” (Nash, 2008,

p. 28)⁴⁴, junto a la idea de “clase”, se ocupó de producir la negación de los habitantes originarios de las grandes Markas de Urus, Soras y Kasayas, que fueron los que dieron sentido a la ritualidad festiva en la Serranía Sagrada de los Urus.

Conflicto entre sistemas de representación

Aquí queremos destacar un elemento importante, a pesar de aquellas omisiones y desfases mencionados, las características complejas con las que fueron nutridas las relaciones con los mineros, en el proceso etnográfico dieron la posibilidad de develar ciertas particularidades de una racionalidad, nombrada como “conciencia” que, pensamos, hasta nuestros días entra en disputa con la racionalidad instrumental dominante de la modernidad. En este caso, se hace referencia a aquella racionalidad como “pensamiento indígena”.

El pensamiento indígena... es capaz de contemplar puntos de vista coexistentes y aparentemente contradictorios. Las identificaciones hechas entre figuras y conceptos de los dos sistemas son sólo categorías superficiales, y en la medida en que uno se familiariza con esta cultura, se empieza a ver que las personas niegan lo que les conviene negar (Nash, 2008, 153-154).

Cuando se hace referencia a “figuras y conceptos de los dos sistemas” se alude a representaciones que son parte, en un caso, de la cosmovisión liberal moderna y, en otro, a la cosmovisión de los ayllus locales de los cuales provienen los trabajadores mineros. Entonces, tomando en cuenta que los mineros, pero no solo ellos, sino gran parte de la población boliviana fueron constituidos desde el conflicto entre aquellas cosmovisiones, como consecuencia del proceso colonial, decir que “las personas niegan lo que les conviene negar” puede dar lugar a, por lo menos, dos interpretaciones.

Por una parte, se trata de personas que acostumbran mentir. En este caso, puede ser entendido que quienes niegan algo por conveniencia y afirman lo contrario, sugiere una actitud de manipulación conveniente de la realidad por algún beneficio. Por otra parte, como parte de expresiones de ambigüedad, en un contexto en el que el poder colonial (incluso en el siglo XXI) penaliza y castiga cierto tipo de comportamientos.

44. Aquí, se asume “transformación cultural” como algo dado y, además, como un itinerario sin retorno, como parte de un continuum entre atraso y progreso, instalado por las ideas de desarrollo y progreso.

Por ejemplo, en ciertos momentos de la práctica festiva en el carnaval de Oruro se realiza un homenaje a la Virgen del Socavón, uno de ellos es la “entrada de conjuntos folklóricos”. Cuando se realiza esta actividad se deben cumplir ciertas restricciones establecidas desde los círculos conservadores católicos en Oruro. Una de ellas es la abstención del consumo de bebidas alcohólicas.

En esta circunstancia los integrantes de la diablada de los Mañazos mencionan que ese día no consumen alcohol. Sin embargo, en el momento previo al inicio de aquel recorrido, la tradición “dicta” tomar uno o dos vasos pequeños de singani (aguardiente hecho de uva) y todos cumplen aquella práctica. Estos detalles, relacionados con el sentido político y liberador de la ambigüedad, no son aclarados en la etnografía.

Pero, a pesar de aquellas contradicciones e inconsistencias, pensamos que el trabajo, realizado hace más de medio siglo, tiene aportes importantes. Uno de ellos es la detección de una idea de consciencia, que tiene características particulares. Pensamos que se trata de una particular forma de organizar los sistemas de representación en “modo *yanantin*”⁴⁴. Esta significación, desde un enfoque estructuralista ha sido trabajado por Tristan Platt (1976), aunque ella no utiliza este concepto, este tipo de organización se da entre mineros e inmigrantes rurales, en los espacios urbanizados de la ciudad de Oruro.

Esto que se denomina consciencia, distinta a la del sujeto racional, es en realidad un tipo de razonamiento que, en lugar de antagonizar para actuar desde la lógica polarizada de oposición, que responde de manera taxativa por el sí, o en su caso por el no; lo que hace es buscar las diferencias que puedan articularse y coexistir, desde la lógica de la complementariedad, es decir, entre el sí, el no, y lo posible. Esto, con el fin de garantizar la coexistencia a pesar de aquellas diferencias.

En muchos casos esta lógica ha sido argumentada como trinaría, para diferenciarla de la lógica binaria. Nosotros pensamos que se trata de una lógica indeterminada, que no está regida por estructuras geométricas exactas, o en su caso matemáticas. Más bien, se despliega entre múltiples opciones y posibilidades. Además, su criterio ordenador siempre es la reproducción de la vida. Sin embargo, estamos conscientes que este tema merece mayor búsqueda y un desarrollo de mayor amplitud.

44. La palabra quechua *yanantin*, contiene un significado que remite a una lógica de comprensión de una determinada estructura relacional recíproca y compleja que puede ser variable.

Esta diferencia en la lógica de los mineros, más cercana a la de aymaras y quechuas, muy poco expresada por las investigaciones sobre la dinámica festiva en los Andes bolivianos y en Oruro en particular, en unos casos muy poco conocida y en otros obviada, fue develada tímidamente en este trabajo (Nash, 2008, p. 153-200), hace varias décadas, en su esfuerzo por mostrar el “orden natural y sobrenatural” de los mineros, como parte de su conocimiento de lo que en aquel tiempo se denominaba carnaval.

Es decir, la posibilidad de comprender las prácticas y representaciones relacionadas con los rituales festivos de los mineros, siempre relacionados con el espacio sagrado en la “Serranía Sagrada de los Urus”, incluso en interior mina, orientó la comprensión del problema central de aquella investigación, expresado como paradoja entre “bendición” y “maldición” por el trabajo minero.

Sin embargo, el análisis posterior en el que se divide el sistema de creencias en dos ejes, uno orientado desde la agricultura hacia la Pachamama y el otro desde la minería al Supay, todo esto revestido desde el catolicismo español de la época colonial, no toma en cuenta que la minería estuvo presente en las comunidades agrícolas del actual altiplano central de Bolivia, desde tiempos anteriores al Inka y fue parte de la misma lógica agraria, por la que se habla de “agricultores del subsuelo”⁴⁶. Fue desde esta lógica que, hace algunos años, Isac, un comunario del Ayllu Chayantaka en el Norte de Potosí, nos dijo, “aquí también nosotros cultivamos mineral, pero le dejamos descansar para que crezca y, cuando hay alguna crisis o nos falta plata, vamos a cosechar”⁴⁷.

Por aquella experiencia, sabemos también que este tipo de práctica minera orienta su ritualización al mundo oscuro y al dueño de los minerales, que, en el caso de los mineros de San José, se da en interior mina y se dirige al Supay, o, al Tío de la Mina. Pero, la lógica del ritual mantiene siempre las estructuras de reciprocidad con las que se ritualiza a la Pachamama, en el proceso de producción de alimentos.

Por esto, pensamos que la distancia que se asume en esta etnografía entre lo agrícola y lo minero en Oruro es, sobre todo por las diferencias sociales de clase, las mismas que delimitan segmentos sociales diferenciados entre obreros y campesinos. Esto, además, tiene que ver con procesos diferenciados de mestización, por la valoración e importancia diferenciada que asignan al proyecto de nación mestiza. Mientras que las ritualizaciones,

46. Expresión recogida en el Ayllu Chayantaka (1997).

47. Datos de campo, año 1997, Ayllu Chayantaka, comunidad Irupata.

sean a la Pachamama o al Supay, son parte de un mismo sistema de creencias, es decir, un mismo sistema de representación, una cosmovisión o modelo ideal. Que están expresadas por prácticas y periodicidades que pueden tener ciertas diferencias por procesos de etnicidad en distintos lugares.

Todas estas características latentes en la subjetividad de la población de Oruro en las décadas de los años sesenta, setenta y todavía vigentes, evidencian la materialización de aquella disputa de narrativas en las relaciones sociales y opera todavía en los sistemas de representación de los habitantes de la ciudad. Además, la disputa que hemos detectado al interior de la dinámica festiva en Oruro, no se da en un eje lineal y ascendente, porque no se produce por el ascenso o descenso en el ámbito social, más bien es un entramado horizontal y se disputa la posibilidad política distinta de reproducción de la vida.

Por lo anterior, también es importante remarcar que en la etnografía no se ha problematizado la relación entre el proceso de mestización y la importancia de este en el concepto clase social, es decir, no se ha ocupado de la importancia que ha tenido la transformación de los comunarios aymaras o quechuas, en mineros y cómo esto ha servido para consolidar el proceso de mestización de la población urbana de las ciudades. Por ello, en el trabajo no se menciona ninguna posibilidad de horizontes de sentido distintos a los de la modernidad eurocéntrica.

Además, la instalación del proceso de mestización, que enfatiza las relaciones de clase expresadas entre el patrón y los obreros, en el caso de la subjetividad de los orureños ha servido para instalar la denominación de “ciudad minera”, que al mismo tiempo que otorga una identidad a sus pobladores, sirve para encubrir la importancia histórica de la Serranía Sagrada de los Urus como dinamizador intercultural.

En este caso hay un énfasis de relaciones rituales que reproducen la posibilidad de prácticas de interculturalidad, que se dieron entorno a rituales desarrollados entre Urus, Soras y Kasayas en siglos anteriores a la conquista Inka y, actualmente, todavía son realizados entre habitantes urbanos de varias ciudades, además de orureños diferenciados por nicho social, actividad productiva y por origen de migración hacia esta ciudad.

Conclusiones

Sincretismo desde la antropología de la religión, pero sobre todo desde el proyecto político de la Iglesia Católica; mestizaje como parte de un complejo y contradictorio proyecto para América Latina y, folklore, para dotar de contenido a la identidad del proyecto nacionalista en Bolivia, son las tres categorías que hemos reflexionado en este ensayo. Las tres han estado orientadas a la transformación de la realidad de la mano de intelectuales que, consciente o inconscientemente, en mayor o menor medida, subordinaron su trabajo al marco categorial de la ciencia social de la modernidad, en detrimento de la ritualidad festiva de los pueblos que habitan en Bolivia, pero también del resto del continente.

En los tres casos han sido instancias de poder las que han realizado su esfuerzo por instalar aquellas categorías, para generar transformaciones en la realidad. Por una parte, para lograr la apropiación de los sistemas simbólicos de los vencidos, por parte de los vencedores; por otra, para delimitar segmentos sociales diferenciados que sirvan para producir un sentido de ascenso social y, finalmente, para que aquella idea de ascenso tenga respaldos en algunas prácticas artísticas de danza y música, entre otras, como parte de la ingenua creación de la nueva identidad nacional.

Así, sincretismo, mestizaje y folklore, se convirtieron en parte del léxico común de la mayoría de la población, pero sobre todo de sus prácticas y representaciones y con esto se fue constituyendo una dinámica social que, durante el siglo XX ha respondido al proyecto contenido en aquellas categorías. En este contexto, el horizonte de sentido histórico de la ritualidad festiva, arraigada en los rituales agrícolas y orientados a la Pachamama, que se reproducen en varios departamentos de Bolivia, ya no está presente en la memoria de muchos de sus actores, para estos, en muchos de los casos, son un apéndice que incomoda la presencia de símbolos, como vírgenes o santos, que tienen mayor relevancia para ellos.

Aquellas categorías, al ser útiles en la neutralización y relativización de dinámicas culturales, como folklore, han contribuido a la consolidación de un orden económico, político, social y religioso, durante el siglo XX, también han servido para encubrir tensiones y contradicciones culturales, incluso en el siglo XXI. En esta

dimensión, pensamos que los abordajes desde el sincretismo, el folklore y el mestizaje, como parte del conocimiento antropológico funcional, que opera en la reproducción de aquel orden, ha tenido un rol específico en el proceso de encubrimiento colonial.

Decimos lo anterior, porque una vez que ciertas categorías fueron trasplantadas desde contextos ajenos, su reproducción en Bolivia, al mismo tiempo que sirvió para enajenar las prácticas y representaciones locales, desembocó en la materialización de nuevas prácticas y representaciones vigentes en la actual realidad Boliviana⁴⁸. Este proceso constitutivo, como dijimos, instrumentalizó aquellas prácticas y representaciones en función del sentido político con el que fueron producidas. Se dio así porque las referencias epistemológicas desde las cuales fueron construidas, responden a formas de razonamiento localizadas en otras latitudes, que, al ser ajenas a este contexto regional no tomaron en cuenta las particularidades que hacen a la ritualidad festiva en Oruro.

Por lo anterior, pensamos que actualmente en nuestros países, y en Bolivia en particular, el sentido de lo cultural está bastante erosionado por la asimilación de la noción folklore como alternativa. Por ello, al mismo tiempo que aclaramos la vaguedad de esta noción y su intencionalidad política, se debería, finalmente, trascender, la idea que los bolivianos tienen de Bolivia como “país folklórico”, en el que gran parte de la población piensa que “nuestra cultura”, son los K’jarkas⁴⁹, los Caporales⁵⁰ o la Morenada⁵¹ y transitar a mirar, como parte de nuestras culturas los feminicidios, la corrupción, el extractivismo, junto a los actos de racismo públicos en la vida cotidiana.

Por esta razón, remarcamos la importante necesidad de construcción de una antropología con sentido crítico que pueda revertir este proceso. Pero, para que esto último sea posible, nos parece importante, inicialmente, poner en evidencia las particularidades que han caracterizado la difusión de aquel conocimiento funcional a intereses de dominación, que es la intención de este ensayo.

Bibliografía

Alvarado M. (1995). Pensamiento Católico y Sincretismo Religioso: Notas para una Historia de la Comprensión de lo Religioso por parte de la Intelectualidad Católica Latinoamericana

48. Aquí es importante mencionar que existen otras realidades, como mundos de la vida distintos a la modernidad, que se tensionan, contradicen y entran en disputa con la idea de realidad dominante y también con aquellas categorías trasplantadas de contextos ajenos. Se trata de realidades producidas desde otras subjetividades que han sido encubiertas por aquella realidad dominante.

49. Nombre de uno de los conjuntos de música folklórica boliviana conocidos en y fuera de Bolivia.

50. Nombre de una nueva danza folklórica surgida a fines de la década de los sesenta en la ciudad de La Paz, difundida actualmente en varios países vecinos.

51. Nombre de una antigua danza (siglo XVII), denominada folklórica desde el siglo XX, que tiene mayor repercusión en Bolivia y en los países vecinos.

en las Últimas Décadas. En Colegio de Antropólogos de Chile (Coord.), *Actas del segundo Congreso Chileno de Antropología. Valdivia (182-297)*. Valdivia, Chile, Colegio de Antropólogos de Chile.

Beltrán Heredia, A. (1957) *El Carnaval de Oruro*. Oruro, Bolivia: Universitaria.

Beltrán Heredia, A. (1962) *El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folklóricos*. Oruro, Bolivia: Comité Departamental de Folklore.

Beltrán Heredia, A. (1981) *Puntos controvertibles sobre el Carnaval de Oruro*. *Folklore = folklore* No 5, 39-46.

Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, Bolivia: HISBOL; IFEA.

Canepa Koch, G. (1998). *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cortazar, A. (1975). "Folklore". En (N/Coord.) *Teorías del folklore en América Latina*. Caracas, Venezuela: CONAC.

De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del sur*. México D.F., México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, España: Trotta.

Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo.» En E. Lander (Coord.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* (pp. 41 – 54). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Erbol, (23 de febrero del 2023). Carnaval de Oruro 2023 tuvo 348 mil espectadores que movieron Bs260. Millones. Erbol. Recuperado de <https://erbol.com.bo/econom%C3%ADa/carnaval-de-oruro-2023-tuvo-348-mil-espectadores-que-movieron-bs260-millones>

Fortún, J. (1957). *Manual para la recolección de material folklórico*. La Paz: Ministerio de Educación; Departamento de Folklore, 1957.

- Fortún, J. (1961). *La danza de los diablos*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- González Pérez, M. (1998). *Fiesta y Nación en Colombia*. Bogotá, Colombia: Magisterio; Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Gorsfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, No.19, 31-58.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Los Tiempos. (2 de marzo de 2025). *El Carnaval de Oruro 2025 deslumbra en el Bicentenario de Bolivia*. Recuperado de <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20250302/carnaval-oruro-2025-deslumbra-bicentenario-bolivia>
- Máiz, R. (2004). *El indigenismo político en América Latina*. Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca), N° 123, 129-174.
- Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid, España: SARPE.
- Marzal, M.; Xabier Albó y Bartomeu Melia. (1992). *Rostros indios de Dios*. La Paz, Bolivia: CIPCA; ISBOL; UCB.
- Ministerio de Educación y Bellas Artes. (1964). *Julia Elena Fortún Bolivia. Mujer de las Américas*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- Nash, J. (1979). *We eat the mines and the mines eat us [Comemos de las minas y las minas comen de nosotros]*. New York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Platt T. (1976). *Espejos y maíz. Temas de estructura simbólica andina*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, España: Planeta de Agostini. S. A.
- Romero, J. (2021) *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia. Una historia del proceso colonial en los Andes*. La Paz, Bolivia: Editorial 3600.

Romero, R. (1993). *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima, Perú: Pontificia Universidad católica del Perú; Instituto Riva Agüero.

Tobar, J. y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Mexico D. F., México: Espasa-Calpe Mexicana S.A.