

#ENSAYANDO

“Con el estruendo del eco en la montaña”. Relatos de una Bolivia poscolonial

Lic. Ana Britos Castro

anivritos@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Córdoba - Argentina

FOTOGRAFÍAS

Agustín Britos Castro

aguss06kar@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Artes
Córdoba - Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA

Lucía Sandiano

Recibido: 8 de mayo de 2018 / Aprobado para publicación: 18 de junio de 2018

Cómo citar esta obra:

BRITOS CASTRO, A. (2018). “‘Con el estruendo del eco en la montaña’. Relatos de una Bolivia poscolonial”. En: *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, N. 2. Córdoba: UNC. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22074>



Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

“Con el estruendo del eco en la montaña”.

Relatos de una Bolivia poscolonial



Lo poscolonial como dice Sandro Mezzadra (2008) en la “Introducción” al libro *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*,¹ que muchos debemos haber visitado en algún momento, presenta al mismo tiempo “continuidades y discontinuidades” poniendo énfasis en re-pensar nuevas formas de las viejas prácticas colonialistas. Es tiempo de pensar nuestro presente desde los fragmentos de dichas lógicas y dispositivos de explotación y dominio que dieron cuerpo y encarnaron el proyecto colonial moderno de Occidente. Definir nuestro tiempo y espacio como poscolonial significa incorporar a nuestros debates una perspectiva crítica como herramienta para comprender las luchas anticoloniales y

¹ “Con el estruendo del eco en la montaña” fragmento tomado del poema “El Eco” de Jaime Saenz en su libro *Al pasar un cometa* (1970-1972). Recuperado en Saenz, J. (2015) *Poesía reunida*, p. 217 Bolivia: Plural.

antiimperialistas de Nuestra América, “reconociendo en ellas uno de los elementos fundamentales de la genealogía de nuestro presente” (Mezzadra, 2008: 17).

Caminar Bolivia, abrir los ojos lo más grande posible, tomar nota en el cuaderno de viajes que se prepara cuatro meses antes de viajar, hablar con gente, visitar lugares, querer tragar, deglutir y volver a tragar todo lo posible en el tiempo presente. Un presente que finalmente se vuelve confuso -sí, confuso- entre el pasado de lecturas en el escritorio de mi casa y el futuro de querer volver, querer quedarse, querer entenderlo todo.

Hace varios años que investigo, leo, escribo, rastreo, sospecho, propongo (y des-propongo) en relación a una pregunta, el horizonte plurinacional. ¿Qué significa un horizonte de sentido político que sostenga lo plurinacional en una sociedad heterogénea y abigarrada como la boliviana?

Era cuestión de tiempo viajar a Bolivia, pasar un rato por allí para distinguir aquellas cosas que contienen los cientos de libros y artículos que tengo en casa, a los cuáles me he ido aproximando en estos años. En abril de 2017 me fui para la Bolivia plurinacional del Evo, a tratar de entender y des-entender ciertos entramados.²

Hablar-dialogar-expresar un país entero es sumamente complejo e inacabable; no es cierto que uno se vuelva especialista en ello. Frecuentemente, terminamos inventando/imaginando verdades-mentiras-verdades de lo que transitamos, de lo que desplazamos desde nuestra mirada occidental moderna de una imagen que, si algo tiene de atrapante, es su forma-tiempo descolonial. Por eso he decidido que “contar Bolivia”³ significa, en estas páginas, mostrar ciertos lugares que visité y cómo y porqué los pienso desde lo poscolonial.

I. Relatos e imágenes de ciudad. Cartografías poscoloniales

Como sugiere el *Manifiesto Ch'ixi*, las ciudades se han ido deformando y formando en mixturas irreverentes tratando de re-significar los esquemas que el

² Instancia de investigación realizada en el marco de una beca de posgrado: Programa de Movilidad Universitaria de la Red Macro Universidades de América Latina y el Caribe. UNAM-UNC-UMSA.

³ Las experiencias que aquí narro son de la ciudad de La Paz y El Alto-Tiwanaku principalmente. Algunos momentos vividos en Potosí, Sucre, Tarabuco y Cochabamba. Cabe resaltar que mi viaje fue por la región occidental boliviana, no hay narraciones del norte ni del oriente boliviano.

modo de entender el mundo desde la modernidad occidental han determinado. De distintas maneras una ciudad está signada y diseñada para mantener un estatus. La Paz -o la *Hoyada*, como la nombra Kanahuaty (2013)- tiene, para mí, una versión anticolonial en la que hierve un caldo potente como una *kalapurka* y que evidencia la desestructuración del orden impuesto por la geografía colonial. Esto sucede pese a su “núcleo centro” ubicado entre la Basílica de San Francisco y la Plaza Mayor, que se encuentra sobre la Avenida Mariscal Santa Cruz (que recorre gran parte de la ciudad y cambia de nombre en distintas esquinas, lo que, en un principio, me significó una locura total, acostumbrada a la cuadrícula cordobesa) y la tan habitada/cercada Plaza Murillo. Frente a ella el Palacio Quemado, el Palacio Legislativo Plurinacional (que tiene un reloj cuyas agujas circulan al revés), la Catedral, el Museo Nacional de Arte y el Hotel Torino (donde tomé las linasas paceñas -con limón- más ricas después de cada presentación de la Editorial Autodeterminación).

¿Cómo es posible que un espacio que está diseñado e impuesto por un poder colonial expresado en una cartografía específica rebese esos límites, crezca en el “exceso” de su cotidianeidad, de su gente, de su modo económico -mercado-, de sus manifestaciones políticas, de sus tránsitos y se “trepe a la ladera”? Esta pregunta puedo responderla a partir de un concepto que ha sido central en mi investigación filosófica de estos años y que permite re-pensar los espacios y nombrarlos desde lo poscolonial: el concepto de abigarramiento.

Entrelazando un poco de teorías, con Zavaleta Mercado (2013 [1983]) -un estudioso, sociólogo, politólogo, periodista boliviano- surge la noción de formación social abigarrada o sociedad abigarrada o lo que hemos re-nombrado como los modos del abigarramiento. Decir que una sociedad es abigarrada implica un modo de nombrar y de explicar diversos tipos de superposiciones histórico-políticas y socio-culturales que se traman a partir de la lógica colonial, pero que la subvierten constantemente desde la heterogeneidad de los discursos sociales. Lo abigarrado posibilita pensar, por un lado, la coexistencia, y por otro, la sobreposición desarticulada de tiempos que son históricos, políticos y económicos. Hay una diversidad de modos de producción, de concepciones de mundo, de culturas y de articulaciones políticas que, me animo a sostener, el capitalismo y su pulida versión de neoliberalismo no llega a controlar/avasallar/homogenizar en distintos

rincones de Bolivia. Lo disruptivo de entender a la sociedad boliviana en términos de abigarramiento, es la constante suspensión del discurso que procura la homogeneidad política y social en la construcción de una identidad nacional única y totalizadora.

Se me viene a la mente el lugar de la mujer, las cholitas, las “mujeres de pollera”. La Paz es tierra de Mujeres Creando, mujeres en lucha y resistencia descolonial al patriarcado. Cargando sus aguayos, vendiendo sus productos, desplazándose desde el tiempo-espacio comunitario-rural al comunitario-urbano. Las ves atravesando los espacios coloniales con sus kioscos en las veredas o bajo el nombre de “caseras” en los mercados o en la calle Sagárnaga, “Calle de las Brujas”, donde al soltarse la imaginación se transluce una religiosidad dirigida a los *achachilas* que habitan en los mayores colosos del Ande, a decir de Jaime Saenz (2012).

Existe una lógica de dominación que es monocultural y colonial, la cual hemos interiorizado y define nuestros modos de mirar y traducir el mundo. No la cuestionamos ni indagamos. Por eso, todo aquello que no está contenido en lo “acostumbrado a nuestro ojos”, toda esa opacidad que no se puede traducir desde y en la forma occidental-moderna-capitalista, simplemente es subalterna y por ello políticamente invisibilizada e inaudible.

En este sentido, aquella pregunta que nos hacíamos sobre el rebase de los límites coloniales en La Paz, habría que volver a tensarla cuando se habla de El Alto (Ciudad Tupaj Katari, Qollasuyu -Tawantinsuyu desde el pensamiento Pacha) y del modo en que el Altiplano se ha ido poblando, desparramando, sin fronteras, más que los cerros nevados de la Cordillera Oriental de los Andes. En alguna charla entre amigos, con un vino tarijeño de por medio, escuché la siguiente idea: “El Alto no es una ciudad colonial. Si piensas en ello verás que no tiene una plaza central, que no tiene una zona donde ubicar la Iglesia principal, etc...”. Lo más interesante y difícil de desandar, pensé yo, es que no se define en relación a ese imaginario cultural y político. El Alto -como bien lo estudia Kanahuaty (2013)- existe desde 1988, sin embargo, adquiere presencia para Bolivia y el mundo a partir de las luchas anticoloniales campesinas-aymaras de comienzos de los años 2000. En este sentido, el autor me ayuda a pensar los modos del abigarramiento cuando sostiene que la ciudad podría definirse como un espacio territorial de transición entre el

mundo urbano y el mundo rural. El Alto contiene más de un mundo en su interior. Allí observamos la superposición articulada entre el “desarrollo” y el “progreso”, es decir, lo moderno y lo andino enlazado a prácticas comunitarias.

Un espacio intenso que define a la ciudad es la Feria 16 de julio (Jach’a Qhathu, gran mercado, reza en la parada de la 16 de julio en el teleférico rojo, fin del recorrido). El abigarramiento y la expresión de una ciudad poscolonial aymara dibujada en ocho hileras de puestos por cada ancho de calle en las 40 cuadras que exponen la diversidad y complejidad de la forma *mercado*. Una serie de “economías barrocas” como afirma Verónica Gago (2014) que rearmen dinámicas desde el desborde propio de la racionalidad neoliberal.⁴

Con la intención de hacer un guiño a mi investigación doctoral (y también por un interés personal), sugeriré que las formas comunitarias -que se dan en toda Bolivia, no solamente en El Alto- se configuran como una forma política que excede la reducida y binaria relación Estado-nación/sociedad civil. Estas *otras* formas políticas abigarradas protagonizan ese horizonte de sentido político plurinacional. Ya sea desde sus luchas en pos de los derechos culturales y políticos, la organización de su espacio doméstico como espacio público -construcción de barrios y plazas bajo la lógica comunitaria-, su religiosidad y festejo -de lo cual hablaré más adelante-, como desde la dinámica del mercado, que sitúa la pluralidad de formas laborales, reactualizando las fronteras de lo que llamamos trabajo (siguiendo lo propuesto por Gago).

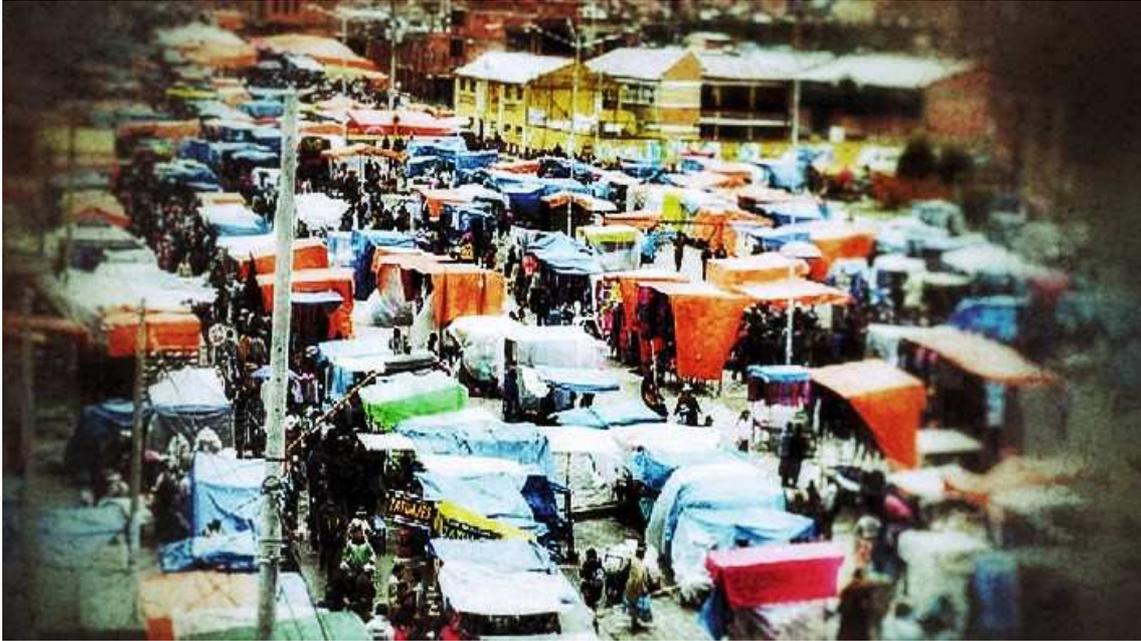
La forma *mercado* en La Paz, en El Alto, en Potosí⁵ o en Tarabuco (un pequeño pueblo -cercano a Sucre en el departamento de Chuquisaca- que se

⁴ Aquí, a raíz de un gran trabajo de investigación y reflexión, Verónica Gago plantea su hipótesis en relación a un neoliberalismo “desde arriba”, neoliberalismo que da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global que induce a cambios en las estrategias de las instituciones estatales-nacionales, dice la autora. Desde arriba, el neoliberalismo es una fase del capitalismo, en cambio “desde abajo” es “una proliferación de los modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad, cálculo y obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva” (Gago, 2014: 10). El neoliberalismo “desde abajo” es un conjunto de condiciones que desbordan y se concretan más allá del gobierno de turno, que se articulan como una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz subjetiva principal y que presenta a la economía popular (mixtura de saberes comunitarios autogestivos con el saber-hacer en momentos de crisis buscando una tecnología de la autoempresarialidad) como el motor del movimiento de estas condiciones. Esta fuerza que posee el neoliberalismo “desde abajo”, dice la autora, acaba convirtiéndose en una *pragmática vitalista* para los sectores que transitan corporalizando la economía informal.

⁵ Villa Imperial de Potosí, ciudad abigarrada si las hay. La escenografía de lo colonial montada en el borde del Cerro Rico, la foto perfecta en la Plaza “blanca” principal cuyo fondo lo construye el saqueo histórico de uno de los cerros más imponentes de nuestra región.

convierte enteramente en mercado cada domingo y adonde cada comunidad camina largas horas para llegar a vender sus productos), expresa una visibilidad mixturada-abigarrada-barroca de hacer valer su capacidad productiva y constructiva de la ciudad neoliberal en términos poscoloniales. En este sentido, acompaña a la autora cuando sostiene que el actual impulso capitalista en el mundo entero busca y logra competitividad y dinamismo mediante una articulación “flexible” con modos y prácticas que históricamente se caracterizaron como trabajos no-pagos. “Esto permite pensar a los mercados de trabajo como un conjunto “pluriarticulado” donde conviven formas mixtas e híbridas” (Gago, 2014: 23). Los múltiples mercados o ferias establecidos en calles, galpones y galerías, son ordenados según mercaderías, como la calle Max Paredes en La Paz o la calle Illampu, “calle de la electricidad”, donde consigues desde foquitos hasta enchufes, cables, zapatillas. Estos sitios combinan un “impulso vital” que se da entre el cálculo de una racionalidad argumentada desde el deseo de progreso personal y un espacio de prácticas comunitarias. Aquí lo comunitario reúne unos “principios operativos”, ciertos modos “de organización de la vida social productiva, política y ritual”, dice Gago leyendo a Raquel Gutiérrez Aguilar, que en su dinamismo re-significan con una “capacidad de contaminación, expansión y reinención” cada actualización de sus propias prácticas. Una economía de la reciprocidad es la que sustenta ese “hacer social comunitario” que “bosqueja tendencialmente una trama expansiva de circulación de bienes materiales y simbólicos en la que, a su vez, tales bienes tienden a ser crecientes” (Gutiérrez Aguilar, 2011).

Finalmente, lo que se pone en juego y se trama en estos modos comunitarios-mercantiles son la autonomía y la autodeterminación de los sujetos, como condiciones de posibilidad para la vida en contextos neoliberales. A mi parecer, otro modo de lo poscolonial en el horizonte de sentido plurinacional.



II. Saberes/saberse *entramados*. Prácticas de resistencia poscolonial

La construcción de una epistemología, de un saber situado, de un saber anticolonial, atravesado por las continuidades y discontinuidades políticas y culturales que definen la genealogía del presente boliviano, se manifiesta también desde los lugares de reflexión colectiva. Lugares de prácticas discursivas, que configuran saberes, sobretodo, abigarrados. Discursos con una potencia de lucha y resistencia en el difícil entramado de oír-hablar-practicar la voz de los subalternos y desde allí articular mundos posibles que desmonten y denuncien la situación de opresión y dominación. Quisiera rescatar en este pequeño apartado tres momentos que tuve la oportunidad de compartir.

El primero ocurrió en La Paz, la Hoyada. Se trata de la visita y el trabajo con el Taller de Historia Oral Andina (THOA), creado en 1983 y que continúa generando espacios de investigación, debate y difusión sobre la acción y el pensamiento de los pueblos indígenas para fortalecer al camino de la interculturalidad e interrelación de la sociedad boliviana. Sus integrantes comentan que han contribuido a la reconstitución de los ayllus, la descolonización del Jaqi Qullana (gente que sabe curar), ciertos paradigmas de educación indígena, la reconstitución de las Wak'ás Kamachis Qullanas (lugares donde se cura), entre

otros temas. El propósito político y académico con el que el Taller comenzó a transitar los espacios académicos de la UMSA y que aún continúa presente era desmontar la historiografía oficial y la epistemología que de allí se desprende. Producir conocimientos históricos haciendo operar otros modos del saber: la historia oral. Así es como el THOA configuró y sostuvo la posición indianista-katarista⁶ (no indigenista). La tradición oral se mueve en una dinámica que va entre la continuidad y el cambio, por ello tiene un doble valor: como expresión de una prolongada memoria cultural cuyas raíces se encuentran en el pasado prehispánico y como memoria histórica que revela las percepciones colectivas sobre la práctica del futuro. “El rescate de la tradición a más de reafirmar la identidad permite la proyección hacia un futuro de autonomía en la cultura, en la forma de ver el mundo”, dice Choque Quispe.⁷

La dinámica de trabajo propuesta en sus reuniones configura constantes prácticas descoloniales y deslocalizadoras de la voz occidental. Se habla en aymara, se aproximan a testimonios y realizan entrevistas en relación a un tema elegido de debate y discusión, se construyen espacios colectivos, charlas, encuentros y se editan libros, revistas, cuentos, mitos que ponen en jaque el sentido y el significado que tiene el *a priori antropológico*, es decir, el “ponernos a nosotros mismos como valiosos” (Roig, 1981). En este sentido es que el THOA ha denunciado más de una vez las lógicas binarias comprendidas en la relación Estado-nación/sociedad civil moderna que obtura el carácter abigarrado propio de la sociedad boliviana.⁸

⁶ Perspectiva cuya principal referente ha sido la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui.

⁷ Uno de los primeros trabajos colectivos fue sobre un importante miembro del movimiento de caciques apoderados de los años 1920, Santo Marka T'ula.

⁸ Quisiera resaltar cuatro escritos que han sido publicados por el THOA, los cuales configuran y expresan el espíritu del trabajo colectivo, no sólo entre ellos -en la cocina- sino también con el resto de la heterogénea sociedad boliviana. El primer lugar la Memoria (Aymara siwa sawinaka) del *Primer Encuentro Andino Amazónico de Narradores Orales. Cuentos de la tradición Oral Aymara*, publicado en 1994. Dicho encuentro contó con la participación de narradores de las tres zonas: aymaras, guaraníes y quechuas (norte, sur y centro), urus (muratos e Iru Itu) y mestizos de la Chiquitanía. El intercambio tuvo el objetivo de posibilitar el encuentro de los pueblos andinos y amazónicos, “separados por el muro del colonialismo que anidó mitos de prejuicio entre ambas vertientes culturales”, sostiene María Eugenia Choque Quispe, la entonces directora del THOA. El libro reúne seis cuentos distintos sobre estas comunidades y la particularidad es que está escrito tanto en español como en aymara. El segundo texto es *Samiri* la Revista Trimestral del Taller de Historia Oral Andina desde 2009. *Samiri* es una revista que expresa la voz y pensamiento del Pueblo Qullana. El THOA ha recuperado el término y lo ha elegido para nombrar la Revista con el fin de seguir abriendo surcos para nuevas semillas de saberes ancestrales de los ayllus del Qullasuyu. *Samiri* fue y es un *apthapi* de ideas articuladas a través de los diferentes artículos. La revista contiene artículos sobre educación, espiritualidad, mujeres indígenas en América Latina, origen de la Wipahla, el Suma Qamaña (Vivir Bien), lo comunal, la problemática lingüística en la coyuntura

El segundo momento que viene a mí memoria se dio durante los primeros días de junio. Tuvieron lugar, en ese entonces, las denominadas *Jornadas críticas desde Bolivia. Encuentros en tiempos de fragmentación*, las cuales se llevaron a cabo en Cochabamba. Dichas reuniones se estructuraron en dos encuentros abiertos a todo público y un día de taller de mujeres, un taller interno. Tuve la oportunidad de viajar entonces a una de las ciudades más investigadas y estudiadas en el escritorio de mi casa. La ciudad que fuera protagonista de la Guerra del Agua en el año 2000 y que pusiera en agenda, con repercusión a nivel mundial, no solo la lucha y resistencia al orden neoliberal avasallador que crecía desde 1985, sino también la construcción colectiva de un sujeto político como fue la Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida. Esta entidad logró articular las demandas de distintos grupos comunitarios -urbanos y rurales- en pos de sostener el derecho al recurso natural y a la organización política asamblearia como forma de autonomía y autodeterminación.

Estas Jornadas de reflexión dejaron huellas no sólo en el pensamiento sobre nuestros contextos situados, sino también en nuestros cuerpos. El día del taller de mujeres, que se realizó en una casa a las afueras de Cochabamba en Tiquipaya, fue un día muy especial. Atravesado por la colectividad, no solo de los cuerpos presentes, sino también el de nuestras ancestras que traídas a la *coda* -en un rezo al palosanto hecho fuego en el centro de la ronda-, este taller posibilitó la narración de cada una de nuestras experiencias, desde el registro de nuestros deseos y derechos de lucha. Ese día fue todo una práctica descolonizadora. Escuchar las distintas experiencias colectivas e individuales de mujeres en resistencia en los territorios evidenció que el encuentro y la construcción colectiva definen, nuevamente, un horizonte de sentido político. Definen un discurso que se articula desde el tejido de ser mujer/subalterna/indígena de pollera o de

política, la percepción del multiverso a través del cine, la biblioteca como uso abierto, el análisis de la práctica del “aphapi”, entre otros. El tercer texto es el *Boletín N°2 “Historia Oral”* editado en 2012. Este Boletín comenzó su edición en la década de 1980 con el propósito de abrir un espacio para la presentación de trabajos, testimonios, documentos, debates, todo lo cual estaba entrelazado con la reflexión teórica y metodológica de la recuperación de la historia y la memoria colectiva, teniendo como base la historia oral como tradición oral. Y cuarto texto, el libro *Percepciones de los “SIN VOZ”. Acerca del Proceso de Cambio. La Paz y Pando*, editado en 2012, es un recorrido con contenido político que evidencia la heterogeneidad de subjetividades de la historia reciente boliviana (2000-2011). Recupera percepciones no elucubraciones argumentales con pretensión de objetividad, sino palabras cargadas de risas y llantos, sentimientos y realismos que resumen los imaginarios de los personajes “sin voz”.

pantalón/caminante en resistencia/de memoria histórica y tiempo presente/de cuerpo racializado/de voz desclasada/abigarrada/crítica/madre/compañera de lucha/constructora del espacio doméstico y el público/ de comunitaria. Ese día fue una lectura “en reversa” de nuestras historias en diálogo con nuestras insurrecciones culturales y políticas.

Los dos días siguientes se articularon en torno a la discusión sobre la hoy fragmentada “base social” en Bolivia. Se debatió una base social que pueda volver a discutir política, que recupere los espacios de agencia de los propios sujetos y territorios en disputa, espacios que están interpelando al Estado Plurinacional y que con cierta dificultad son oídos. Pusimos en tensión qué significa “en tiempos de fragmentación”, ¿cómo opera la lógica Estado-nación moderno detrás de las *pieles* de lo plurinacional? La Bolivia combativa, resistente y política de los años 2000, que se expresaba haciendo política salvaje -a decir de Luis Tapia (2008)- es hoy muchas bolivias que necesitan con urgencia re-pensar como se actualizan las lógicas de dominación-explotación-expropiación. Con ciertas dificultades, ambos días permitieron un debate a torno a estas problemáticas y a revisar qué les sucedió a los movimientos de resistencia colectiva en estos últimos años del gobierno del MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo- Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos).

El tercer momento fue un día intenso de mucha escucha y aprendizaje en la *Octava Conferencia Internacional Indio-Tiyawanaku: Agenda Atawallpa 2032*, en Tiwanaku, organizada por el Centro Multidisciplinario “Wiñaypacha” CEMUVI-P.J N° 303-05 y la Escuela de Pensamiento PACHA, el 18 de junio de 2017. Me encontré viajando, nuevamente, por el Altiplano boliviano.

En este evento tuve la posibilidad de escuchar a varios referentes aymaras, dirigentes políticos y pensadores de este espacio, que aboga por una lucha sostenida en pos de la consolidación de la nación aymara que políticamente desplace los límites del Estado-nación boliviano. Uno de los principales expositores fue Felipe Quiste Huanca, el “Malku”, uno de los líderes y responsables del Octubre rojo de 2003 -también denominado “Guerra del Gas”-. Desde esta perspectiva epistemológica y política, muy extraña a mis mundos referenciales, el pensamiento

Pacha⁹ opera como un dispositivo central en la comprensión de lo indio, dice Pachakuti Aqarapi Wanka. Un pensamiento situado que ha sostenido, reafirmado, producido y reproducido categorías y conceptos para dar cuenta de las relaciones de dominación colonial sin necesidad de acudir a marcos teóricos ajenos al horizonte lógico de pensamiento de las naciones indias de Tawantinsuyu. Desde la génesis del Awqa Pacha,¹⁰ dice el autor, en Awiyala (Abya Yala (América Latina)), de los territorios del Tawantinsuyu, se han desarrollado dos fuerzas socioculturales, políticas y militares: el León Macha¹¹ (Tiempo Colonizador) y el Katar Pacha¹² (Tiempo Reconstituyente). Dos fuerzas que generan conciencias irreconciliables, “la conciencia de Pizarro” y “la conciencia de Atawallpa”. La conciencia de Pizarro es la conciencia colonial reproducida en los criollos-mestizos-eurocentrados. La conciencia de Atawallpa es la conciencia anticolonial y del restablecimiento del Tawantinsuyu. En última instancia sostiene Pachakuti: “es la conciencia colonial o de Pizarro la que vulneró la subjetividad *tawantina* y ésta es la que prevalece y trasnocha el horizonte del espíritu *desmachalizador* (reconstituyente) del indio” (Pachakuti, 2016: 63).¹³

El paso por este último recorrido fue un convite a re-pensar nuevamente las categorías que inventamos y que adquieren valor de verdad en tanto explican nuestro mundo y lo dotan de sentido.

Las contradicciones inventadas por la propia modernidad colonial hay que habitarlas y trabajarlas, como sugiere Silvia Rivera Cusicanqui en la conferencia *Más allá del dolor y del folklor* (2014), no buscar integrarlas. Estas

⁹ El concepto Pacha, a decir de Pachakuti Aqarapi Wanka, constituye un método de comprensión y análisis integral, un sistema lógico con el que se interpreta lo sociopolítico, lo económico y lo cultural de las sociedades pre-invasión y que pretende comprender las relaciones de explotación y dominación colonial. El Pacha está constituido por cuatro elementos esenciales: espacio, cuerpo, tiempo y conducta.

¹⁰ El término Awqa Pacha re-conceptualizado se comprende como la guerra general de los indios contra los invasores europeos en búsqueda del restablecimiento del reino usurpado, dice el autor. Awqa fue el nombre de un pueblo de la selva ecuatoriana en tiempos de la pre-invasión y lejos estaba de configurarse como una categoría que denote guerra. Desde esta perspectiva en el decurso de la historia colonial muchos términos aymaras-quechuas se acomodaron, se re-conceptualizaron buscando dar cuenta de las relaciones coloniales e imperiales y de las conductas “antisociales” y “antiéticas” de los indios. Dice Pachakuti “...desde el año 1492 hasta el presente estamos en un estado de *Awqa Pacha* o guerra contra los usurpadores q’aras” Ibidem, p. 61.

¹¹ “El León es un felino que simboliza la ferocidad de occidente y siempre está en las plazas construidas por los españoles; por ejemplo, en la Plaza Murillo de La Paz, se exhiben los monumentos de leones o también se encuentran en los escudos de España.” Ibidem, p. 61

¹² El *Katari* es la serpiente sagrada de Awiyala. Significa el principio de las cosas. A su vez, la serpiente siempre está en las antiguas culturas del mundo.” Ibidem, p. 61.

¹³ Las cursivas son del autor.

construcciones colectivas de autonomía política y crítica a las estructuras de dominación se expresan como contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que -a decir de la socióloga aymara- mediante el tejido entre la preocupación por sus necesidades y los derechos políticos, emergen a la superficie del tiempo contemporáneo y lo atraviesan, lo definen. La fuerte pretensión de homogeneidad cultural anclada en el discurso ordenador del Estado-nación moderno colonial se encarna en cada intersticio que le es posible ocupar. Pensar lo local y estas experiencias de resistencia, ciertamente, para mí, ayuda a reflexionar en torno a qué composiciones o articulaciones de reconocimiento, explicación y proyección de las heterogéneas historicidades culturales se producen como saberes/saberse poscolonial (Britos Castro, 2015).

III. Fiesta, culto y baile. Expresiones de una religiosidad poscolonial



Finalmente, quiero compartir una experiencia que cruza, por un lado, la rendición del culto, el “dar” las gracias, las promesas de los rezos, el mito, la fiesta y, por el otro, lo económico y lo político detrás del baile.

En La Paz, ciudad que tiene más de 375 fiestas en el año, cada barrio es un santo, cada santo un espíritu de alegría y culto a una religiosidad, también abigarrada, que se desplaza atravesada por la entrega al Señor Jesús del Gran Poder (único Cristo de tres rostros), a los diablos y al Tío de la mina, al Jach’a Tata

Danzante, al ritual cotidiano de la hoja de coca (piccheo). Es decir, entrega a la mixtura que identifica a los movimientos de las comunidades de toda Bolivia -tanto en el campo como en la ciudad- que se redefinen en cada punto de expresión sobre el deseo de fiesta, danza y ofrenda.¹⁴

El 10 de junio fue la Entrada del Señor Jesús del Gran Poder, experiencia en la que, como escribe Piñeiro, “la ciudad estaba ansiosa, en el aire ya se percibía un ligero tufo a cerveza que anunciaba la fiesta y la resaca incandescente de toda la semana” (Piñeiro, 2014: 13). Esta entrada, que se inició como una fiesta de barrio a principios del siglo XX, hoy agrupa a más de 35000 bailarines.

Danzan miles, suenan cientos de tambores y vientos en la entrada folklórica, bordan incontables trajes desde los meses anteriores -incluyendo el efecto led nocturno-, se llena de morenos, tinkus potosinos, diablos, brujos tobas, llameros, sayas amazónicos, sicuris, kullawada, wacas, awatiris, pujllay, caporales e innumerables espectadores. Bailan para ejercer la profunda libertad que brota de la misma fiesta, dice Piñeiro (2014). Las calles se llenan de puestos de comida, de cerveza, de ropa, de cotillón, vuelve a brotar, como de la tierra misma, el modo mercado yuxtapuesto con la creencia de lo natural y lo sobrenatural.

Atraviesan las calles principales de La Paz, van bajando los cerros de la Hoyada. El recorrido comienza en la plaza Garita de Lima “la populosa al par que desolada plaza paceña, en la que suelen reunirse los desocupados, los vagos y los malhechores” a decir de Saenz (2012: 25). Continúa luego por las avenidas Tumusla y Buenos Aires, circunda las inmediaciones del cementerio hasta la calle Gallardo donde se encuentra la Plaza Jesús del Gran Poder. Baja hasta la Av. Mariscal Santa Cruz atravesando el Mercado de las Brujas y en la Av. Camacho se ubica el gran palco donde las coreografías y los despliegues musicales se vuelven

¹⁴ Recomiendo *La Nación Clandestina* de Jorge Sanjinés. Filmada entre 1988 y 1989, esta película está considerada una de las obras más importantes del Grupo *Ukamau*. La producción y realización de esta película dice Sanjinés “vino a ser la culminación de una intensa y muy larga búsqueda de una narrativa cinematográfica propia, nuestra, boliviana, andina. Desde nuestro primer largometraje, *Ukamau*, filmado en 1965, deseamos hacer un cine que perteneciera al país, a su gente, a su manera de mirar y componer la vida. Para llegar a ese propósito tuvimos que morder el polvo del fracaso repetidas veces [...] *La Nación Clandestina*. narra la peripecia de Sebastián Mamani, un individuo, pero toda su historia es la desesperada búsqueda de integrarse a los demás, al colectivo, a su comunidad, aun a través de la muerte. Cien secuencias en cien planos sin corte. Una obra sin montaje, sin tijeras al editarse, para expresar la idea del tiempo circular que manejan los indios, en un entendimiento poderoso que concibe al tiempo y al espacio como una sola unidad desde hace más de 2000 años antes que Einstein.” Entrevista a Jorge Sanjinés, disponible en: <http://www.programaibermedia.com/nuestras-cronicas/notas-sobre-la-nacion-clandestina/>



nítidos a los ojos de los “principales espectadores”, jurados, alcaldes, ministros. Finalmente, termina en el Estadio Olímpico Hernando Siles, luego de bailar alrededor de 20 horas seguidas, diseñando una realidad común.

La Entrada del Gran Poder desplaza no sólo los cuerpos, los danzantes y los espectadores, devenidos en risas, gritos, cantos al compás de la música y el alcohol, sino también al tiempo presente. Trae lo común-colectivo heterogéneo mezclado y articulado en el modo de la participación, en el formar parte de la fiesta. En otras palabras, diseña nuevamente la ciudad en relación al mosaico barroco de devociones y promesas. Lo diverso adquiere una nueva intersubjetividad, son espacios-tiempos rituales para los intercambios. La Morenada, por ejemplo, -interpretada por numerosas comparsas- es una de las danzas más antiguas, y data del carnaval de Oruro de 1913. Sian Lazar (2013) cuenta cómo la Morenada surgió en los años siguientes a la Independencia. De esta manera en cada Entrada se resignifican las experiencias de los afrobolivianos en las viñas de la región de los Yugas. Afrobolivianos que habían sido traídos del África durante la Colonia para trabajar las minas de Potosí y que no lograron aclimatarse al frío y al duro trabajo minero.

Así como las fraternidades de los morenos, cada grupo construye su relato. Por eso, desde mi perspectiva, la Entrada del Jesús del Gran Poder no es solo una fiesta como un momento recreativo, es una narración abigarrada de los sujetos políticos, una configuración cultural que dinamiza múltiples sociedades entrelazadas. Como dice Piñeiro, la forma de conocer a un pueblo es a través de sus fiestas y la fiesta no tiene temporalidad.

Ahora bien, no quisiera romper con el “romanticismo” que se puede haber creado, pero resulta relevante mostrar, aunque sea en unas pocas líneas, otro lado de esta Entrada y de casi todas las fiestas religiosas bolivianas -sean urbanas o rurales-. El subsuelo de la fiesta, su dinámica económica y política, lo define el preste, es decir, un modo de organización que equilibra lógicas económicas de las comunidades y de los grupos cholos de los espacios urbanos, a partir de la elección de una pareja responsable de correr con todos los gastos de la fiesta. En la Entrada del Señor Jesús del Gran Poder son varios los prestes que sostienen económicamente el evento. Las parejas elegidas van rotando año a año, lo que asegura una distribución equitativa de los gastos, siendo siempre beneficiadas

aquellas con mejores condiciones económicas. Claramente, la responsabilidad de la pareja de prestes es socio-económica y define la posición que los sujetos van tomando en relación a su comunidad. La Entrada es sólo la parte visible de las relaciones de poder que se actualizan cada una de las veces.

Nuestro mundo moderno está atravesado por miles de estos espacios-tiempos de religiosidad poscolonial que mucho tienen para decirnos. En la “fiesta”, en ese momento de entrega, si uno se sumerge en dimensiones más profundas hacemos visibles nuestros restos, que perduran más allá de nuestra duración en el mundo (Piñeiro, 2014). El orden neoliberal pone en jaque lo abigarrado de la sociedad, rediseña sus deseos y placeres y opera sobre los modos de satisfacción de los mismos. Define a qué santos les debemos más devoción y el ritual que corresponde emprender. Por ello, desde mi experiencia, la Entrada del Jesús del Gran Poder, sin estar ajena a esta lógica, entrama muchos mundos posibles de recorrer.

IV. Al final, uno se *entreteje* en otros.

Estas páginas han sido breves pero contundentes. Al menos en relación al inmenso mundo que imaginaba en mi cabeza cuando me preguntaba qué contar. Fue bastante difícil la selección de momentos, lugares, argumentos, a qué darle relevancia, qué querer mostrar de Bolivia. Y, además, lograr que ésto no parezca una guía turística o un pachamamismo new age. Los mundos poscoloniales son todo esto y mucho más. Claramente, aquello que no logramos ver a simple vista y que con el paso del tiempo teje nuestra memoria y parece dar sentido a sospechas enquistadas.

Entonces, escribir desde estas lecturas críticas poscoloniales tiene que ver con trabajar, reflexionar, habitar la construcción de las complejidades propias de la modernidad colonial. Todas las veces, este tejido trata de recuperar momentos, experiencias, historias que nos adviertan de la imposibilidad e irreversibilidad de una historia moderna como historia global, de un “lenguaje común”, de un Estado-nación soberano y su sociedad civil, de un único tipo de sujeto político capaz de la *revolución*. Son relatos, voces, imágenes/ilusiones que narran saberes,

geografías y religiosidades que, revisando los límites de un horizonte de sentido plurinacional, nos alertan del riesgo de caer en el Relato homogeinizador de las diferencias.



Somos las letras de una palabra infinita que cambia a cada segundo, responderá seguramente ella. Si mi voz se ha cruzado con la tuya entonces ya estamos tejidos; para adelante, para atrás, para siempre. ¿Hasta dónde llegará tu nombre, tu historia, tu cuerpo? [...] Se forman los nudos, se crean figuras y nuestra historia es la trama que se teje en la gran urdimbre de los ancestros. [...]. El pasado es una tejedora viva que nos hila y el tiempo solo es distancia para el que sabe caminarlo, nuestro cuerpo también es un tejido, porque todo lo que somos está en nuestro cuerpo (Piñeiro, 2014: 81).

Bibliografía

Britos Castro, A. (2016). "Procesos de democratización. Derechos políticos y microesferas de lo público: tensiones y articulaciones políticas para un horizonte plurinacional". En: *Revista Collectivus. Revista de Ciencias Sociales*, Vº 3, Nº 2. Colombia: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Atlántico.



Britos Castro, A. (2015). "Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui". En: *Revista TELAR. Revista del Instituto Interdisciplinarios de Estudios Latinoamericanos*, Vº X, Nº 15, pp. 118-113. Tucuman: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

García Linera, A., Gutiérrez Aguilar, R., Prada, R., y Tapia, L. (2000). *El retorno de la Bolivia plebeya*. Bolivia: Comuna-Muela del Diablo.

González Almada, M. (2017). *Relaciones de poder, imaginarios sociales y prácticas identitarias en la narrativa boliviana contemporánea (2000-2010)*. Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Gutiérrez Aguilar, R. (2011). *Modernidades alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material*. Mimeo.

Jiménez Kanahuaty, C. (2013). *La maquinaria andante. Historia, poder y movilizaciones sociales en la ciudad de El Alto (2003-2005)*, La Paz, Bolivia: Autodeterminación.

Laza, S. (2013). *El Alto, ciudad rebelde*. La Paz, Bolivia: Plural.

Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Bolivia: SOCEE-Autodeterminación-Fundación Abril.

Mezzadra, S. (2008). "Introducción". En: *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.



Pachakuti Aqarapi Wanka (160.524 años del Quinto Sol, 2016). *MACHA. Políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la perspectiva de 500 años de guerra anticolonial*. Ciudad de Tupaj Katari (El Alto), Qollasuyu (Bolivia): Centro Multidisciplinario Wiñaypacha-CEMUVI.

Piñero, J. P. (2014). *Cuando Sara Chura despierte*. Córdoba, Argentina: Portaculturas.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). "Más allá del dolor y del folklor". En: *Os mil nomes da Gaia. Do Antropoceno à idade da terra*. Coloquio Internacional, Casa de Rui Barbosa. Rio de Janeiro. Disponible: www.osmilnomesdagaia.eco.br.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje-Piedra Rota.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.

Saenz, J. (2012). *Imágenes paceñas. Lugares y personas de la ciudad*. Bolivia: Plural.

Saenz, J. (2015). *Poesía reunida*. Bolivia: Plural.

Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo-CLACSO-Comuna.

Zavaleta Mercado, R. (2013 [1983]). *La autodeterminación de las masas. Obras Completas Tomo II. Ensayos 1975-1984*. La Paz, Bolivia: Plural.



Sobre la autora

ANA BRITOS CASTROS es Licenciada en Filosofía y Doctoranda en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria doctoral en el Instituto de Humanidades (IDH-CONICET). Investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH-UNC).