


Sección central





De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI

Artículo de Investigación

Recibido: 10/07/2015

Aceptado: 15/08/2015

Phd. JAVIER REYNALDO ROMERO FLORES

UDCA: Universidad de Ciencias Aplicadas
y Ambientales, Bogotá.

warikato61@yahoo.com

Investigador boliviano. Doctor en Estudios
Culturales Latinoamericanos por la
Universidad Andina Simón Bolívar
de Quito-Ecuador. Actualmente trabaja
en la Universidad de Ciencias Aplicadas
y Ambientales UDCA, Colombia.

—

Cómo citar este artículo: Romero, Javier,
(2016). De la extirpación a la folklorización:
a propósito del continuum colonial en el
siglo XXI. Estudios Artísticos: revista de
investigación creadora, 1 (1) pp. 14-36- Doi:
10.14483/udistrital.jour. ear.2016.1.a02

Tata Wila Cruz

Resumen

A partir de una comprensión del momento colonial, de la constitución del *ego conquiro* y de la relación de éste con la Extirpación de Idolatrías; el artículo argumenta que la *folklorización*, al igual que la *demonización*, es un dispositivo que activa la enajenación del sistema de representaciones de los pueblos que habitan Abya-Yala/América. De esta forma este dispositivo sirve para reproducir el *continuum* colonial en el siglo XXI.

Palabras clave

Idolatrías, folklore, demonización, folklorización, colonialidad, enajenación.

From Extirpation to Folklorization: on the Colonial Continuum in the 21st Century

Abstract

From an understanding of the Colonial epoch, of the constitution of the *ego conquiro* and the relationship of the latter with the Extirpation of Idolatries, the article argues that *folklorization*, like *demonization*, is a device that alienates the system of representations of the peoples inhabiting Abya-Yala/America. Thus, this device serves to reproduce the colonial *continuum* in the 21st century.

Keywords

Idolatries, folklore, demonization, folklorization, coloniality, alienation.

De l'extirpation a la folklorisation: sur le continuum colonial au xxie siecle

Résumé

À partir de la compréhension de l'époque coloniale, de la constitution de l'*ego conquiro* et de sa relation avec l'Extirpation des idolâtries, l'article pose que la folklorisation, comme la diabolisation, est un dispositif qui active l'aliénation du système de représentations des peuples habitant Abya-Yala / Amérique. Ainsi, ce dispositif sert à reproduire le continuum colonial dans le XXIe siècle.

Mots-clés

Idolâtries, folklore, diabolisation, folklorisation, colonialisme, aliénation.

Da extirpação à folclorização: a propósito do continuum colonial no século xxi

Resumo

A partir de uma compreensão do momento colonial, da constituição do *ego conquiro* e da relação deste com a Extirpação de Idolatrias, o artigo argumenta que a folclorização, tanto quanto a demonização, é um dispositivo que ativa a alienação do sistema de representações dos povos que habitam Abya-Yala/América. Desta forma, este dispositivo serve para reproduzir o *continuum* colonial no século XXI.

Palavras-chave

Idolatrias, folclore, demonização, folclorização, colonialidade, alienação

Ñugpamanda kanamkama kausaimanda parlakuna

Maillalachiska

Kaiپی parlakume imasa ñugpata kausagkakuna kai suti ego conquiro. Nispa mailla mailla sugrigcha kuna ruraikallariskakuna kaiپی; Kausagkakunata kauchingapa sug kausaikuna Abyayala sutipi chimanda tiami sug disputivo continuum suita kawangapa imasam kausaskauna XXI kai watapi.

Rimangapa Ministidukuna

Itaki kausa, sutichikauachi, mananukanchipa.

La recurrente presencia de prácticas de danza, música y fiestas urbanas durante la segunda mitad del siglo XX, su intensificación en el siglo XXI, además de forzadas representaciones de "ceremonias rituales" desconectadas de sus contextos de origen y mediatizadas por intereses ajenos a aquellos contextos; son los factores por los cuales estamos intentando producir una reflexión crítica, pero en sentido trans-ontológico, en relación con el modo en el que actualmente se reproducen los sistemas de representación y las prácticas relacionadas con la reproducción de música, danza y algunas "ceremonias rituales" que tienen acogida en espacios masivos de movilización festiva.

Estas "puestas en escena" de música, danza y ceremonias, en tiempos anteriores no tuvieron un escenario favorable para su reproducción y difícilmente formaron parte de espectáculos masivos. Para que esto sucediera tuvieron que darse una serie de transformaciones que, desde la perspectiva de la Modernidad/Colonialidad, respondían a las ideas de "progreso", "desarrollo" y "civilización".

Nuestra reflexión asume una historia distinta porque entendemos a estos procesos como parte del *continuum* colonial y es por esta razón que para comprender de otro modo el presente, debemos trascender aquel proyecto civilizatorio y la narrativa que lo ha hecho posible. Esto significa asumir un proceso de de-construcción de los sistemas de representación, encontrar las causas de sus mutaciones y permitirnos comprender de otro modo los acontecimientos, para así poder desmontar los intereses políticos por los cuales nuestras representaciones han sido modificadas,

Esto equivale a tomar en cuenta, por ejemplo, que lo que actualmente se conoce como América Latina, y que en adelante nombramos como Abya Yala/América, contiene varios países que han transitado de una forma de Estado colonial hacia otra denominada Estado Republicano. Aquellos países,

en aquel transitar, han cambiado a sus élités, han modificado los territorios del poder y han creado nuevos imaginarios de inclusión. Éstas fueron algunas de las transformaciones evidentes. Pero lo no evidente es que se mantuvo una estructura colonial y con esto se sostuvieron flujos y direcciones opuestas entre: explotación de seres humanos y naturaleza, por una parte y beneficios junto con privilegios a costa de aquella explotación, por otra¹. Así se desarrolló el *continuum* de aquella estructura de dominación colonial instalada en el siglo XVI.

En aquel transitar algunos dispositivos, emplazados por y para la colonialidad, fueron mantenidos, otros fueron modificados y transformados. En este ensayo nos vamos a referir al proceso en el que un dispositivo: La *demonización*, activado para la instalación de una estructura colonial, sin ser anulado por completo, fue adecuado para ser reemplazado por otro: La *folklorización*. En ambos casos, estos dispositivos, fueron activados para lograr el vaciamiento de contenidos epistémicos del sistema de representaciones de las poblaciones locales del continente. La diferencia entre ambos ha estado en el modo de operar de cada uno de los dispositivos.

El proceso de *folklorización* tiene como idea base a la noción de "folklore". Ésta fue la que reemplazó a la noción de "idolatría" en el sistema de representaciones de nuestras poblaciones y se dio a partir de un giro táctico producido para el *continuum* de la dominación colonial. Así, de un proceso de extirpación explícito se ha transitado hacia otro, encubierto, que ha servido para anular los procesos y prácticas rituales ancestrales.

La hipótesis a desarrollar en el presente ensayo es la siguiente: La *folklorización*, instalada en el sistema de relaciones intersubjetivas, es un dispositivo que activa la enajenación de las

1 Ver Dussel (2008).

representaciones y las prácticas desconectándolas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para “envolverlas” con otra estética hasta convertirlas en mercancía. De esta forma, la *folklorización* se constituye en un *dispositivo* de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón global de poder.

Si bien esta reflexión intenta tomar en cuenta una problemática global, el énfasis mayor tiene que ver con la región comprendida por los países colonizados por el Reino de España en el siglo XVI. Y, en este contexto, existen dos especificidades desde las cuales se plantea nuestro argumento y son las que definen el lugar de enunciación del mismo. La primera tiene que ver con un énfasis en la reflexión de problemas desde Los Andes Centrales y de Bolivia en particular y la segunda, que éstas han sido producidas desde la problemática que hace a las celebraciones festivas en las que se ponen en evidencia música, danza y ceremonias rituales.

El presente ensayo está compuesto de tres subtítulos. En el primero se intenta mostrar el modo en el que los conquistadores operaron en el nivel de los sistemas de representación para consolidar la dominación colonial. El segundo desarrolla con cierta especificidad el des-encubrimiento de la Modernidad como Colonialidad y del *ego cogito* como *ego conquiró*². Finalmente en el tercero se explica cómo devino la *demonización* en *folklorización* y se muestra algunas de sus consecuencias.

2 El *ego conquiró* (ser conquistador, que saquea, roba, mata, viola y domina por la fuerza) es el primer sujeto emergente europeo que surge con la primera modernidad en el proceso de conquista y es encubierto, negado e invisibilizado por el *ego cogito* (yo pienso), sujeto de la segunda modernidad. Estos temas pueden ser ampliados en Dussel (2000, 2007, 2008, 2009).

La constitución del *Ego Conquiró*

El proceso de conquista y dominación colonial fue desarrollando una serie de componentes que todavía no han sido expuestos en su real magnitud. Aquí me aproximo a uno de ellos, el mismo fue constituido en base a un modo sistemático de encubrimiento. Este proceso sirvió para constituir al primer sujeto de la Modernidad que se consolidó como *ego conquiró*. Su característica fundante sirvió para producir, un tiempo más tarde, su propio encubrimiento como *ego cogito*.

Este acontecimiento se fue desarrollando paralelamente a la constitución de una estructura articulada entre relaciones de poder denominada *Estado Misional* (Romero, 2015) y sirvió para consolidar su proyecto con la intervención violenta de aquel sujeto. Aquella estructura fue constituida por: 1) El poder político de la Monarquía española que desplegó la conquista con su ejército, pero que también sería el principal responsable de la evangelización de los indios; 2) El poder de la Iglesia católica que delegó toda la misión pastoral, de evangelización y de cristianización, al poder político de España y por ende al ejército y 3) La justicia, que fue construida, adecuada y ejercida por ambos poderes, el de la iglesia y el de los Reyes, específicamente para la dominación violenta (denominada “justa”) de los indios y el saqueo/robo de los productos de la naturaleza.

Estos componentes se constituyeron en la base fundamental para la reproducción de todo un sistema de relaciones y pactos para la dominación colonial. Cada uno de ellos, de manera articulada, se fue adecuando de un modo sostenido a cada momento histórico político y sirvieron para consolidar la conquista y su proceso posterior como dominación colonial.

La idea de justicia sirvió como base para construir un argumento justificativo, y al mismo tiempo encubridor, de todos los vejámenes hacia los “indios”. Desde aquella idea se fueron ajustando ciertas normativas dominadoras a determinadas coyunturas, como componentes de aquella estructura: el *Estado misional*, la Ley natural³, la Ley divina⁴ y el Derecho de

3 Se refiere a las posibilidades que el ser humano tiene para conocer la realidad a partir de la razón y se la diferencia de la ley divina, o la ley de Dios que es algo dado por la fe.

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

gentes⁵ fueron utilizados alternadamente, en función de la circunstancia, para justificar la violencia y la guerra contra los “indios”.

Francisco de Vitoria⁶, de manera contradictoria, utilizó la infidelidad como causa de guerra justa. Mientras decía que no se podía hacer una guerra para obligar a convertir a los infieles en cristianos, planteaba que se podía hacer una guerra para que aquellos dejen de creer en parte de las creencias que tenían. En síntesis, la guerra siempre fue una acción válida. Además planteaba el derecho a la libre divulgación del credo, en este caso el del conquistador, y al libre tránsito y comercio y al eventual poder, como una manera de justificar el uso de la violencia, para obligar a aceptar el dogma cristiano y prohibir el propio credo (Castañeda, 2001).

Así se fue imponiendo y consolidando la idea excluyente y dominadora de raza. Ésta se desplegó de una manera muy particular de clasificación social (Quijano, 2000) y sirvió para situar superioridades: gente “blanca”, con acceso privilegiado a ciertos espacios en la distribución de los recursos, e inferioridades: gente de “color” destinada a ocuparse de los trabajos más duros y sin acceso a aquella distribución de recursos. Pero fue en la primera fase de la modernidad temprana donde empezó todo esto y es en esta fase en la que grandes cantidades de oro y plata fueron saqueadas, mientras que centenares de miles de indígenas fueron explotados en la *mita*⁷ en Potosí y otros lugares.

5 Es aquel que se diferencia del Derecho Natural y reúne las normas jurídicas que son comunes a los pueblos. Sin embargo, esta idea de común impone la idea de dominación sobre los otros, porque legitima instituciones como la esclavitud.

6 Nacido en 1483 y muerto en 1546, Francisco de Vitoria, fue un fraile dominico español. Famoso como profesor en la Escuela de Salamanca, especialista en derecho internacional y es considerado por algunos el ideólogo de las Leyes de Indias.

7 *Mita* es un vocablo quechua y significa turno. Era un sistema utilizado por los Incas y luego los conquistadores lo utilizaron en función de sus necesidades. Se trataba de un trabajo obligatorio para los indios varones entre 18 y 50 años a favor del estado español. La *mita* ocupaba un periodo de tiempo

Entonces, el *Estado misional* sirvió también para instaurar una nueva idea de realidad en la que el sentido de humanidad estaba entrando a cierta forma de clasificación. Para esto el establecimiento de jerarquías⁸ en base a la idea de raza fue fundamental y así se consolidaron ciertos atributos que se tradujeron en beneficios y ventajas para españoles y europeos y en desventajas y carencias para “indios” y negros. Todo esto fue parte del surgimiento de un nuevo patrón de poder⁹, germinal todavía, que luego se impuso a nivel global situando a Europa como centro rector de aquel patrón y al resto del mundo subordinado, inferiorizado y dominado por aquel “centro”.

Sin embargo, este proceso tuvo sus propios antecedentes que hicieron parte de la constitución de aquella subjetividad. La conquista de Granada fue resultado de importantes estrategias guerreras acumuladas en varios siglos de despliegue estratégico en Europa¹⁰. Dussel, denomina a este momento histórico, la primera modernidad y se refiere a la temprana modernidad en la que ésta todavía existía en una situación periférica en relación al Islam. Éste fue el momento de origen y

determinado, para el caso de la mita minera el requisito era un año. Lo lamentable fue que por aquel servicio los indios recibían un pago que les era insuficiente para la simple supervivencia y por esta razón, ellos eran los que corrían con sus gastos de alimentación y alojamiento.

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

9 Aníbal Quijano precisa esto de manera magistral: “Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento históricos, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificará como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy.” (Quijano, 2000:342).

10 Para entender de manera crítica este proceso se pueden revisar Mignolo (1997).

poco a poco, aquella periferia, se fue situando como centro para constituir lo que será el Imperio Español y el real nacimiento de la Modernidad en 1492.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero 'nació' cuando Europa pudo confrontarse con 'el otro' y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue 'descubierto' como Otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo mismo' que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del 'nacimiento' de la Modernidad como concepto, el momento concreto del 'origen' de un 'mito' de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de 'en-cubrimiento' de lo no-europeo (Dussel, 2008:9).

Así nació y se consolidó la Modernidad eurocéntrica, aquella que desde la reflexión de Quijano¹¹ podemos denominarla Modernidad/Colonialidad. Se trata de un proyecto político específico, que produce su propio mito a partir del encubrimiento del "Otro". Este "Otro" es un sujeto al que Europa tuvo que enfrentar y confrontar. Era un sujeto que tuvo sus propios procesos históricos con logros científicos, culturales productivos, políticos, entre otros, que pese a sus propios conflictos habían construido un modo de reproducción de prácticas diversas.

Pero el *ego conquiro*, negó su propia inferioridad en aquella que consideraba inferioridad del "Otro" y se borraron existencias milenarias, aquellas que fueron derrotadas por la violencia misional y surgieron sobrevivencias victimadas y acusadas de su propia victimización, mientras el violentador intentaba limpiarse los rastros de sangre de su conciencia. Junto con el despliegue del guerrero sanguinario, del *ego-conquiro*, el conquistador produjo una manera sutil de justificar sus acciones violentas, para aparecer como inocente de culpas. A este proceso, Dussel (2008) lo denomina el "mito de la Modernidad", se trata de "un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario" (Dussel, 2008: 65).

Se constituyó al *ego conquiro*, por y para la negación. Empezó negando el origen de

11 Ver Quijano (2000).

aquellos saberes que habían producido los chinos, africanos, entre otros, y los asumió como suyos, negaba su marginalidad en relación a los procesos que se habían dado en los territorios de la península de la que venía y seguiría negando lo que le tocara negar en el futuro. Aquellos españoles ansiosos de oro y plata, cegados por la necesidad de sentirse poderosos y superiores ante el "Otro" que encontraban en su caminar depredador, se repartían entre ellos ciertas atribuciones y ciertos rangos.

El cronista Cieza de León cuenta, "... dio Pedrarías a Francisco Pizarro provisión de su capitán, para que en nombre del Emperador, hiziese el descubrimiento que de suso es dicho" (Cieza de León, 1987: 8). Aquel "descubrimiento" al que Cieza de León se refiere no es otra cosa que el encubrimiento, el mismo que sirvió para ir negando sistemáticamente la existencia y el ser del "Otro".

Entonces, constituyéndose con la subjetividad del guerrero victorioso, que puede imponer su poder mediante la fuerza y la violencia, empezaron a poner nombres. Se inició el proceso de *nombrar*¹² todos los lugares a los que llegaban, en algunos casos reproduciendo el mundo al que ellos pertenecían, en otros, relacionando hechos u otras circunstancias con los nombres de los lugares. Nombrar era negar, era desplegar el *Estado misional* y así lo hicieron. "Como Piçarro salió en su navío de Panamá, anduvieron hasta llegar a las yslas [de] las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de yerba para los caballos; de donde anduvieron hasta el puerto que llamaron Piñas, por las muchas que junto a él se crían." (Cieza de León, 1987: 9).

Aquel proceso que se inició con la negación en el hecho de nombrar desde otro mundo de la vida y que tuvo su propia dinámica, se fue consolidando y se

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

intensificó cuando se enfrentaron a las representaciones religiosas. Ya no bastó el proceso de imposición de nuevos nombres, porque se trataba de un universo simbólico arraigado en lo profundo de la subjetividad de la población local. Tampoco fue suficiente destruir lugares rituales, saquearlos, por el interés del oro y de la plata y reemplazarlos por cruces, santos o vírgenes. A contracorriente de lo que los conquistadores creían y cuando gran parte de la población local aceptó el bautismo y las prácticas cristianas se dieron cuenta que todo aquello no fue suficiente. Entonces tuvieron que recurrir a un proceso mucho más radical planificado para el vaciamiento epistémico, denominado *extirpación de idolatrías*.

El *Ego Conquiro* y la Extirpación de Idolatrías

En esta parte haremos referencia a la que, en el proceso de constitución de la nueva subjetividad colonizador - colonizado, fue la principal consecuencia producida por el modo en el que se instaló la cristiandad, como parte del proceso colonial: el vaciamiento epistémico, que produjo una serie de cambios de sentido en gran parte de las prácticas y procesos rituales en las comunidades de los Andes.

El proceso colonial, como se vio en el anterior subtítulo, se consolidó gracias a la instauración del *Estado misional*, que fue el que produjo las condiciones para que el *ego conquiro* encubra, mienta, robe, viole, niegue, cree incertidumbre; pero al mismo tiempo dé regalos, haga promesas y ofrezca amistad¹³. Así, en el siglo XVI, se llegó a un estado de realidad en el que la dominación colonial fue predominante y constituyó en las conciencias un estado de relaciones conformado por dominadores (españoles) y dominados ("indios"). Entonces se estableció una estructura que consolidó un sistema de relaciones intersubjetivas diferenciadas y

13 Estas acciones están ampliamente documentadas en la Crónica de Pedro Cieza de León ([1553] 1987).

complementarias entre sí entre dominadores y dominados.

De este modo la construcción de la nueva identidad, constituida a través de la violencia durante el proceso colonial, fue instalada en la subjetividad de colonizadores y colonizados un nuevo sistema de jerarquías, que sigue vigente varios siglos después de aquel proceso. Pero aquel sistema jerárquico fue instalado luego de un despliegue de violencia que, al mismo tiempo, modificó los saberes locales¹⁴. Esta modificación que derivó en la transformación del sentido de aquellos, también alteró su nomenclatura.

En un corto tiempo aquellos procesos y prácticas rituales, además de perder jerarquía en relación a las prácticas cristianas, se convirtieron en idolatrías y fueron consideradas pecaminosas. Un ejemplo de este proceso, que tiene a la Pintura Virreynal como su mejor herramienta (ver fig. 1), está contenido en la subjetividad del cronista Huamán Poma de Ayala quien ya tenía internalizados aquellos dispositivos cuando dibujó a los pecadores y a la ciudad del infierno en su crónica (ver fig. 2). Ésta ha sido la forma en la que se ha

14 Actualmente este tipo de "modificación" de los saberes se lo ha nombrado como: *colonialidad del saber* y es una dimensión, entre otras, de la violencia de la que han sido objeto los diferentes pueblos que tuvieron procesos históricos, resultado de proyectos civilizatorios no-modernos. Edgardo Lander compila una serie de trabajos de varios autores que se refieren a este problema desde diferentes perspectivas. Se trata de un proceso a partir del cual se ha impuesto una idea de verdad que respondía y responde a un patrón de poder dominante, capitalista, eurocéntrico, moderno/colonial, del que su último eslabón es la sociedad liberal industrializada. "Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en la ya que no hay alternativas posibles a ese modo de vida. (Lander, 2003: 12).



Fig. 1, "El Infierno" Oleo del Templo de Caquiaviri en Bolivia.

producido uno de varios *epistemicidios*¹⁵, que sirvieron para consolidar luego una *geopolítica de conocimiento dominadora*.

Mientras la noción de Idolatría era utilizada para cambiar el sentido de las representaciones rituales y los símbolos, la Política de la Extirpación tenía el objetivo directo de acelerar aquel cambio introduciendo el uso de la violencia en las prácticas. Todo esto, la introducción de una noción nueva para nombrar símbolos antiguos, el proceso de instalación de aquella noción en las mentes como representación y el ejercicio de la violencia hacia las prácticas, se constituyeron en

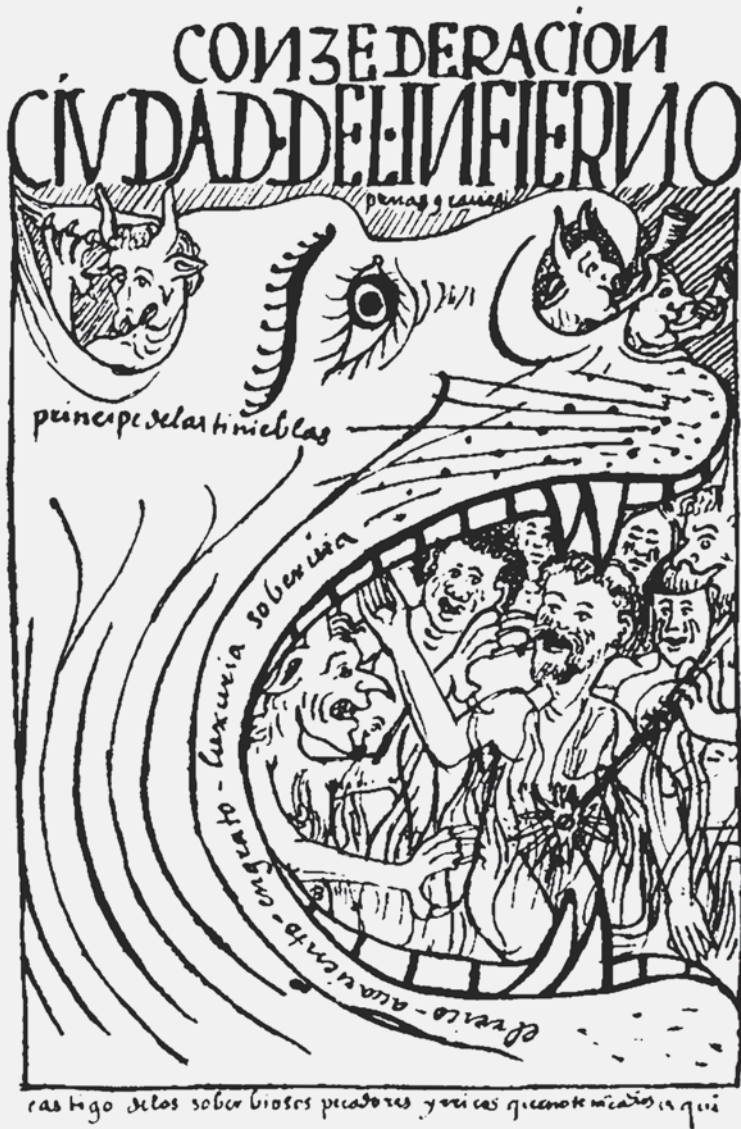
15 Esto puede ser ampliado en Santos (2009). El proceso colonial, no sólo violentó los cuerpos y los espíritus de los habitantes de Abya Yala/América, sino también las ideas y los saberes de estos, al grado de producir un proceso de vaciamiento de los saberes logrados en siglos de constitución de un proyecto civilizatorio que se correspondía con el lugar mismo de su producción. Este proceso de vaciamiento es también entendido como *epistemicidio*. "Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado *epistemicidio*." (Santos 2009: 12).

componentes de una misma política que llevaba por nombre Extirpación de Idolatrías y que instaló el dispositivo de la *demonización*.

De este modo, con la aplicación de la Extirpación de Idolatrías en el siglo XVI, se consolidó la política de represión hacia la reproducción de representaciones y prácticas rituales. Inicialmente fueron formuladas instrucciones específicas en España y posteriormente se produjeron varios "concilios" en Lima¹⁶, desde los cuales fueron respaldadas aquellas acciones de violencia y vaciamiento.

El despliegue de aquel proceso fue consecuente con las premisas que habían sido planteadas en Europa, había que "destruir el adoratorio pagano, plantar en sus ruinas o en sus bases una cruz y eventualmente edificar encima un templo cristiano" (Duviols, 2003: 22). Esto se hizo a lo largo y ancho

16 En 1545-1549, se hacen referencia a las instrucciones del arzobispo Loayza, en 1551 se realizó el primer concilio y se refiere al proceso como si realmente fuera un medio de represión. En 1567 el segundo concilio, en 1583 el tercer concilio. Con base en estas directrices se desarrollaba el proceso de Extirpación de Idolatrías.



Consideración, ciudad del infierno, penas graves / principe de las tinieblas / el rico, avariento, ingrato, lujuria, soberbia / castigo de los soberbios pecadores y ricos que no temen a Dios.

Fig. 2. Dibujo de La Ciudad del Infierno por Huamán Poma de Ayala

del continente en el que los lugares sagrados de los indios” sirvieron de base para que se construyeran la mayoría de los templos¹⁷. La extirpación, considerada ya como un proceso, se conceptualizaba –entre teóricos y apologistas- como una mezcla perfecta de medidas pedagógicas, judiciales y penales, necesitadas para reconvertir o llevar a los “indios cristianos” de nuevo al “buen camino”... Evidentemente, la gama de medidas utilizadas resaltan en gran medida la inventiva y creatividad de los representantes eclesiásticos a la hora de aplicar castigos. Sin embargo, el aspecto físico de dicha “extirpación” es sólo una parte y no contempla otro tipo de actividad física, sobre todo aquella referida a la transformación y resignificación de espacios y lugares ya sea a partir de su destrucción, como de su reutilización o re-edificación (Mencías, 2009: 3-4).

En el siglo XVI, por iniciativa directa del virrey Toledo, fue realizada la “Visita general” y a partir de ésta fueron concretadas ciertas medidas que iniciaron el proceso de Extirpación de Idolatrías.

En el caso concreto del Perú, la política religiosa del virrey Toledo en el último tercio del siglo XVI estuvo inspirada, en mayor o menor grado, por la férrea voluntad de extirpar la religión aborigen. Su obsesiva persecución contra hechiceros y dogmatizadores (“el principal efecto de la Visita general y

17 Aunque la posición de Mesa y Gisbert respalda y enaltece el proceso colonial, mencionan que “[...] los templos [indígenas] se destruyeron aunque no totalmente, pues sus plataformas y parte de sus estructuras se usaron para levantar sobre ellas iglesias cristianas, así en Cuzco sobre el templo de Virachocha se edificó la catedral; sobre el Amarucancha, la Compañía; sobre el Coricancha, Santo Domingo; y sobre el Acllahuasi o recogimiento de mujeres, el convento de monjas de Santa Catalina. Los sitios precolombinos considerados sagrados fueron los preferidos para levantar santuarios, tal es el caso de Copacabana y el de la iglesia levantada sobre la pirámide de Vilcashuaman.” (Mesa y Gisbert, 1985: 130).

personal mía -escribía Toledo- era el de extirpar las idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina de los Evangelios caiga en disposición y tierra que pueda hacer fruto”), así lo atestigua. (Martínez de Codes, 1990: 524). Posteriormente se realizaron las “visitas de idolatrías” con la intención de intensificar aquella destrucción de “ídolos” y espacios no cristianos y así lograr la anulación de aquellas prácticas que no reproducían la doctrina cristiana. Aquel proceso que movilizaba tribunales itinerantes por las comunidades indígenas estaba dirigido a procesar a los indios apóstatas y se desarrollaba en dos etapas. “Una de carácter judicial destinada a someter a proceso y castigar a los nativos que fuesen culpables de conductas alejadas de la ortodoxia, y la otra de carácter pastoral, cuyo principal fin era adoctrinar y reconducir a los indígenas a la fe cristiana.” (Cordero Fernández, 2012: 361).

Fue en ese contexto de violencia y agresión que el discurso de la extirpación desplegó un enunciado que planteaba “la salvación de las almas”, al mismo tiempo que formulaba el castigo para aquellos que perseveraban en lo que ellos llamaban el “error religioso”. Este error se refería a la continuidad de las prácticas rituales entre algunos indígenas. El objetivo instrumental, específico de este proceso, era la autoinculpación o la denuncia de conductas idolátricas entre los comunarios. A partir de estas acciones se procedía a la penalización y en el caso de arrepentimiento a la absolución.

Esta política, que en su modo convencional fue reproducida en los Andes bajo los cánones, el modelo y la experiencia Europea, fue liderizada por el sacerdote Pablo José de Arriaga. Éste, que pertenecía a la congregación de los jesuitas, en el prólogo de su “Extirpación de la Idolatría en el Pirv” relativiza y compara este proceso de noventa años con los seiscientos que, según él, duraron en Europa.

Como si en menos de noventa años, que se comenzó a predicar el Evangelio, en estas partes se uviera hecho más, y tenido mejores ministros que los Reynos de España. Donde al cabo de seycientos años que se avía predicado el Evangelio, por medio de tan santos Prelados y Doctores, y rogado con sangre de tan insignes Mártires, brotaván con todo eso las Idolatrías, y no se acabavan de desarraigár (De Arriaga, 1621: 3).

Éste y otros documentos antiguos ponen en evidencia las dificultades en la cristianización y, al mismo tiempo, dejan ver el énfasis posterior en el ajuste de aquellas políticas para lograr su objetivo. En este documento también se aclara con bastante precisión la noción de Idolatría y ésta pone en evidencia su intención de inferiorizar las representaciones religiosas locales.

Toda aquella complejidad presente en aquellas prácticas y procesos rituales, descritos por el principal extirpador en los Andes, fue objeto de distintos procesos para su enajenación. Entre estos la Iglesia Católica introdujo la idea de culpa contenida en la noción de pecado que sirvió para instituir una "pastoral del temor", a partir de la cual se incorporaba el miedo al juicio y al castigo divino. Aquel dispositivo fue la confesión.

Todo este proceso de juicios y castigos, en el que la confesión era central, fue administrado por miembros de la Iglesia, quienes se ocupaban de imponer el evangelio y anular las otras prácticas. Valenzuela Márquez (2007) analiza en detalle la figura del pecado como herramienta de persuasión y de disuasión, en el momento de la conquista y aclara los detalles por los que pasa aquel proceso en su implementación en nuestro continente.

Pero la Iglesia contrarreformista, como hemos visto, no pudo escapar a lo que Jean Delumeau define como una «pastoral del temor», que mantuvo su predominio como herramienta de persuasión y de disuasión hasta el siglo XVIII. Más aún si, en el caso hispanoamericano, los autores de los manuales

de confesión coincidían en que los indígenas, 'por ser comúnmente gente de cortos entendimientos, no alcanzan la calidad que ha de tener la contrición', llegando a confesarse 'sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados.' (Cita de: Baptista 1600: 2r. en: Valenzuela Márquez, 2007: 42).

Como se menciona en la cita la implementación de este dispositivo se la hizo a partir de la elaboración de ciertos "manuales de confesión" que deberían ser logrados luego de ciertos procesos en los que se incluía el aprendizaje de las lenguas locales, de la cultura y sobre todo de detalles específicos en los procesos rituales. Se trataba de un proceso similar al de los etnógrafos del siglo XX. De estos datos, los autores de aquellos manuales, extractaban lo que se denominó "pecados del nuevo mundo". Entonces, su trabajo no sólo consistía en adecuar los textos que llegaban desde Europa integrando ciertas prácticas locales para convertirlas en pecaminosas; también deberían traducirlos a lenguas locales.

Este proceso es uno de los que apuntala lo que ahora se denomina colonialidad del saber, porque fue el *ego conquiro* quien empezó a apropiarse del universo de conocimiento de los "indios" y, al mismo tiempo, lo fue vaciando de contenidos. Para Valenzuela Márquez poseer aquel saber significaba transformación, porque era, "[...] de esa posesión de un 'saber', que la Iglesia misionera y cristianizadora obtenía el 'poder' para desplegar su estrategia de cambio cultural y de implantación de su verdad evangélica" (Valenzuela Márquez, 2007: 46).

Esto que el autor está denominando "cambio cultural", como si aquel proceso hubiera estado libre de presiones, de amenazas, de violencia física y psicológica, es un proceso en el que se producen, de manera complementaria: coerción, encubrimiento y vaciamiento, y así lo menciona el mismo autor. "La estrategia de cristianización de las etnias

nativas debía combinar la represión enérgica con un plan pedagógico de 'concientización' que mezclara el temor y la esperanza; que canalizara un contenido doctrinal apropiado para personas infantilizadas y semi-rationales a través de alegorías discursivas y formas rituales emotivas." (Valenzuela Márquez, 2007:54).

Se estaban encubriendo la violencia, las amenazas, las presiones, las muertes y las violaciones, mientras los contenidos de gran parte de las representaciones estaban siendo objeto de vaciamiento. Aquellas empezaron a ser prohibidas, pero también despreciadas. Este nuevo modo de relacionarse con lo simbólico generó su inferiorización para que la población local abandone, se desprenda, odie y niegue sus propias representaciones y poco a poco sean sustituidas por otras. Entonces, con el tiempo, sus prácticas harán referencia a otras representaciones, del *Tata Inti*¹⁸ se transitará al *Tata Santísimo*¹⁹, de éste al *Tata Wila Cruz*²⁰, para finalmente llegar a iconizar a Jesucristo; a su vez de las *wakás* locales se transitará a los santos patronos; de los *uywiris*, los *apus*, los *saxras*²¹ a los diábolos, entre otros.

En los ayllus del Norte de Potosí en Bolivia actualmente se celebra el 3 de mayo la "Fiesta de la Cruz" y el símbolo ritual más importante en la celebración es el Tata Wila Cruz (el "Señor ensangrentado"). Se trata de una cruz, aparentemente católica que lleva el rostro de Jesús, pero que en realidad representa al Sol (ver imagen 3). Por otra parte es sabido que en muchos de los

lugares sagrados de los Andes, donde se encontraban las *wakás* locales, se han instalado templos católicos junto a la referencia de un Santo o una advocación de la Virgen como Patrón o Patrona del lugar. En la ciudad de Oruro, el Templo del Socavón, contiene en su parte baja interior una vertiente de agua de la que antes de su construcción era considerado el lugar ritual más importante para los Urus.

Estos tránsitos, que en algunos casos perdieron la referencia de origen y en otros la mantuvieron pero de manera confusa, provocaron el actual estado de realidad vigente en las prácticas y en su relación con las representaciones rituales en ciudades, pueblos y comunidades indígenas de los Andes. Por estas confusiones y vacíos, algunas investigaciones encuentran el origen de algunas prácticas rituales locales en Europa.

Entonces, al mismo tiempo que se originó un vacío en el conocimiento de la dinámica de relaciones de aquellos procesos, la imposición colonial del credo cristiano se ocupó de acrecentar aquel vacío. Actualmente, difícilmente se pueden argumentar los orígenes históricos o explicar las características de algunas prácticas, aparentemente cristianas. Para ello, arbitrariamente se recurre a construcciones míticas, con base en "apariciones" en las que, casi siempre, intervienen una virgen o un santo como los salvadores de los pueblos y las prácticas se las reduce, desde categorías o simplemente nociones producidas para mantener el *continuum* colonial. De manera general recurrente y poco clara se utilizan "simbiosis", "sincretismo" o "folklore".

Esto sucede porque aquellas representaciones aparecen aisladas y con pocas pistas de sus relaciones ancestrales y de sus orígenes históricos. Estas desconexiones, casi siempre, han producido un vacío que dificulta la recomposición del tejido histórico que estaba constituido por las representaciones simbólicas rituales y beneficia el proceso de

18 Considerado el Dios mayor en el momento Inka.

19 Entre los ayllus del Norte de Potosí representa a sol como divinidad.

20 Entre los mismos ayllus del Norte de Potosí representa al señor de la sangre, con la imagen de Jesucristo ensangrentado.

21 Todas estas deidades son seres sobrenaturales que habitan el mundo de abajo, en el contexto de la cosmovisión de los Andes.

colonialidad del saber desplegado, en este caso, desde la "pastoral del miedo". Aquella que utilizaba "sermones, cartillas de catequesis, múltiples doctrinas y catecismo impreso en idiomas o dialectos americanos y confesionarios" (Valenzuela Márquez, 2007: 48).

Fue a través del miedo al castigo divino, introducido por el *ego conquiro* a través de la Extirpación de Idolatrías, que se logró la cristianización de los indígenas y, paralelamente, se produjo el vaciamiento de las representaciones y con esto sus propios universos fueron transformados, sus propias mentes empezaron a responder a la hegemonía colonial. Así fue que la *demonización* de las prácticas rituales tuvo éxito y, de este modo se dio también el éxito de la cristianización, que presuponía encubrimiento y vaciamiento y "se enmarcaba en una estrategia global de difusión de los hábitos y valores europeo-occidentales, en la cual jugaba un rol central el *cura de indios*" (Valenzuela Márquez, 2007:54).

De este modo el vaciamiento, que consistía en la erradicación de las representaciones y con esto también de las prácticas, fue desplegado a partir de la implementación de la doctrina eclesial. Aquella referencia jerarquizada, de las representaciones y prácticas religiosas y culturales europeas, tuvo como consecuencia lógica la incorporación de los códigos de origen cristiano y europeo en la subjetividad de la población local, que cada vez se orientaba en un sentido ascendente, en dejar de ser "indio" para ser "mestizo" y en dejar de ser "mestizo" para ser "europeo".

De la Demonización a la Folklorización

Así como la idea de demonio fue producida y utilizada en Europa y luego viajó por el Atlántico para llegar a las Américas, la noción de folklore tuvo el mismo recorrido,

aunque unos siglos después. Este último proceso lo explicaremos en la segunda parte de este subtítulo. Ahora explicamos el primer caso en el que la inquisición desplegada en aquel continente, cuando llegó Abya Yala/ América, se convirtió en extirpación. Se trataba de la identificación de un mundo diabólico, traído por los sacerdotes cristianos, con las prácticas y procesos rituales en los Andes.

Aquel demonio, que los misioneros imaginaron estaba en los Andes, era el mismo que llegaba junto con sus propias representaciones. Los españoles llegaron con sus propios demonios, aquellos venían con ellos en sus propios barcos y en sus propias conciencias. Esto quiere decir que la encarnación del mal, de lo malo y de la maldad como demonio, construida en Europa, no podía estar presente en los Andes sin la presencia de sus propios constructores.

Inquisición y extirpación utilizaron la idea de demonio o de anticristo y, en ambos casos, aquellos despliegues tenían como su contraparte la imposición del cristianismo. En ambos casos, en Europa y en los Andes, se trataba de un ejercicio político de dominación relacionado con la hegemonía del poder colonial y la lucha por su continuidad. Todo aquello que pudiera amenazar aquella hegemonía cristiana y su poder, inmediatamente, recibía la denominación de anticristo o demonio.

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

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

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

Aquellos procesos fueron consolidando ciertas prácticas que dejaron rastros de la demonización en todo el territorio colonizado por los españoles. En México hay varias versiones de diablos, Panamá tiene al “Diablo con espejo”, están también los “Diablos Danzantes de Yare” en Venezuela, en Colombia es famoso el “Diablo de Rio Sucio”, Ecuador cuenta, entre otros, con el “Diablo Huma”, los Saxras salen para el Inti Raymi en Cuzco, Perú y también es famosa la “Danza de la Diablada” en Oruro, Bolivia.

Todas estas representaciones del demonio, vigentes actualmente, son la huella del proceso demonizador introducido por la Extirpación de Idolatrías, que recreaba el juicio final del evangelio cristiano en relatos escritos y también en pinturas y esculturas. Así como se relaciona al “Guari” [Wari] con el gigante barbudo y se nombra como anticristo en aquel testimonio del siglo XVI; en los procesos y las representaciones rituales en que intervenían seres sobrenaturales, a muchos de estos se les denominó como diablo o demonio, pero no sólo eso, al mismo tiempo fueron transformados morfológicamente con los elementos que traía el sistema de representaciones de los conquistadores.

Sin embargo estas danzas o estos personajes que transitaron varios siglos en diferentes lugares, no solamente fueron contenedores de la huella colonial; al mismo tiempo guardan vestigios de aquellas representaciones de los pueblos locales, en los casos de Ecuador y Perú por ejemplo, aquellos “demonios” tienen que ver con la fiesta del Inti Raymi y, en el caso de la “danza de la diablada” de Oruro Bolivia, ésta está directamente relacionada con el ritual de la Anata o “fiesta” ancestral de la primera cosecha de papa. En todos los casos, estos procesos y prácticas rituales han sido encubiertos y enajenados por el ejercicio político de la dominación. Con el castigo y desde la pastoral del miedo de la intención cristianizadora, como parte de aquella política, se ocupó de desplegar la demonización.

La Extirpación de Idolatrías, desde el horizonte de sentido colonial, había servido para instalar en la subjetividad de la población, esto quiere decir en los sistemas de representación de aquella gente, la demonización de sus propios sistemas simbólicos. Esto produjo un conflicto con el horizonte de sentido de los pueblos andinos. De este modo el esquema ordenador de aquellas representaciones, la cosmovisión de los Andes, se fue ajustando en función de aquella circunstancia.

Primero empezó a incluir nuevos símbolos, el demonio y los santos patronos; segundo, asociaba otros, Illapa con el rayo y con Tata Santiago; tercero, modificaba el plano de expresión de algunos, Wari convertido en Diablo; y cuarto, recomponía y modificaba sus relaciones, actualmente en muchos lugares la idea de la "Virgen es el opuesto complementario a la gran Wak'a local; por ejemplo, en Oruro-Bolivia, la "Virgen del Socavón" y el Wari-Tío de la mina-Diablo son complementarios.

Al mismo tiempo que esto sucedía, la lógica impuesta desde el poder colonial se convertía en hegemónica y dominante. El vaciamiento epistémico había sido un éxito y los sistemas de representación de los pueblos andinos, a pesar de aquellas modificaciones, se quedaron en los lugares marginales y "atrasados", aislados en aquellos espacios abandonados por el "desarrollo", el "progreso" y la "civilización". Por el proceso de demonización se impedía su existencia pública, entendiendo como lo público a las ciudades y pueblos para españoles. Por ello, en estos espacios se hacía necesario su "camuflaje". Mientras que en el espacio "privado"²² de las comunidades indígenas, alejadas de los centros urbanos y alejadas del tiempo colonial intenso de extirpación y también alejadas del "desarrollo", el "progreso" y la "civilización", reproducían su latencia cíclica con el ritmo de la reproducción de la vida.

Aquella *demonización* de los procesos y prácticas rituales, consolidada como política colonial y explicada como dispositivo de vaciamiento y enajenación, produjo un segundo dispositivo presente desde fines del siglo XIX de forma incipiente todavía como *folklorización*. Aquella implantación de la Extirpación de

Idolatrías en el siglo XVI, que inició un proceso de vaciamiento y enajenación, en el momento de decadencia del Imperio español y durante el tránsito del Régimen Colonial hacia el Republicano, se fue modificando como un nuevo proceso de vaciamiento y enajenación que acompañó y legitimó a un proceso político de relevancia mundial.

Este último fue un proceso global que desencadenó en las guerras de independencia que consolidaron una nueva geopolítica con la creación de los estados republicanos, luego de la Revolución Francesa. Este hecho, como plantea Dussel (2007), era parte de un complejo proceso conectado con otros que marcaron un momento de transición de la Modernidad temprana a la Modernidad Madura²³.

Por factores eventuales no estructurales, Europa pudo realizar entonces la Revolución Industrial, y no la China (ni la India). La «gran divergencia» se había producido. Además, las colonias inglesas (en menor medida las francesas y otras potencias del Norte de Europa), gozarán las ventajas de tener una metrópoli industrial. Por el contrario, Portugal y España, habiendo perdido el proceso de la industrialización (quizá por la eliminación de su burguesía desde el siglo XVI), dejarán a sus colonias latinoamericanas (y otras) en un estado de subdesarrollo pre-industrial que les será difícil de superar hasta el presente (ya que dicha Revolución Industrial en dichas regiones postcoloniales acontecerá bien entrado el siglo XX) (Dussel, 2007: 203).

Fue una época marcada por grandes transformaciones, no sólo se impuso una nueva

22 La "Chacra para cada una de las familias de agricultores aymaras en los Andes, a pesar de ser parte del paisaje abierto y sin aparentes límites físicos, es considerada por ellos parte de su espacio "privado". Esto puede ser ampliado en: Romero (2013).

23 Dussel se refiere al 1815 de la Modernidad industrial, que indistintamente podía estar marcada por el 1879 de la Revolución Francesa o al 1776 en la Obra de Adam Smith, como la época que marca esta transición de la Modernidad temprana iniciada en 1492 y que como Modernidad madura llegará hasta 1945 para dar lugar a la Modernidad Tardía (Dussel, 2007).

geopolítica global, los avances tecnológicos modificaron también las formas de habitabilidad en el espacio y se inició un desplazamiento, inicialmente de poca importancia, de campesinos de áreas rurales hacia las ciudades a ocupar espacios laborales de manufactura y servicios. Junto con esto, en el ámbito científico, Europa consolidará su hegemonía.

Durante el siglo XIX, partiendo de la Revolución industrial hasta el momento de su aceleración por el fenómeno del imperia-lismo (en el sentido dado por Lenin) en torno a 1970, Europa logrará una supremacía de instrumentos técnicos y militares, apoyados en una revolución científica, cultural y religiosa, que le permitirá ejercer un dominio político y militar sobre todo el mundo post-colonial latinoamericano, y el colonial americano y asiático por parte de Inglaterra, pero igualmente de Francia, Holanda, Dinamarca, etc. La extracción de riqueza de las antiguas y nuevas colonias se acelera, incluyendo además el ferrocarril como medio de transporte de productos que antes habría sido imposible comerciar (Dussel, 2007: 204).

Las nuevas transformaciones globales estaban imponiendo otras en niveles más específicos. Aquellas transformaciones que, a partir de la pastoral del miedo, operaron en lo profundo de las mentes hasta convertir las prácticas y representaciones del mundo local andino en inferiores, pecaminosas y nocivas para la vida, en este nuevo tiempo, serían modificadas. Ya no intervendrá la pastoral del miedo, la idea de pecado será reemplazada por otras y la necesidad de extirpar también será modificada.

Aquellas prácticas que eran parte del sistema de representaciones, relacionadas con la tierra como naturaleza, con los muertos como seres sobrenaturales y con los humanos como parte de la fiesta de la vida, comiendo, bebiendo y ritualizando la vida, para ser parte de las nuevas transformaciones que traían el "progreso", el "desarrollo" y

la "civilización"; en la nueva era ya no deberán desaparecer, ahora deberán ser sometidas a varios procesos de "purificación" y "desinfección" hasta convertirse en mercancía para alimentar el capitalismo y cumplir su premisa de crecimiento al infinito. Pero este proceso, de *mercantilización* de las prácticas y los procesos rituales desarrollados en la segunda mitad del siglo XX, al que nos referimos en este ensayo, necesitaba un momento previo. Éste fue la instalación del proceso de *folklorización*.

Entonces, así como el tránsito de la Modernidad temprana a la Modernidad madura produjo el surgimiento de las nuevas naciones. Éstas necesitaban transformar el sentido monárquico del anterior régimen y, con base en las directrices de la nueva época producir una especie de "comunidad imaginada" (Anderson, 1993). Fue para esto que se utilizó la idea de folklore.

Los "inventores" de las nuevas naciones procederían del mismo modo que los denominados folkloristas. Éstos recogían objetos y relatos, entre otros insumos y, como precursores de los actuales museos, procederían a la "desinsectación", la limpieza y a la puesta en vitrina de aquellos objetos. Éste proceso servía para resaltar el ángulo, el color y la forma más vistosa de aquellos objetos que, luego de aquel proceso, les esperaba una estancia completamente separada, en sus cubículos, alejados y aislados de su lugar, de su origen, de su historia y de las prácticas y usos que le dieron el sentido de utensilio.

Pero antes de este proceso se debería poner entre paréntesis la demonización generada en el momento colonial. Esto significaba que el sentido negativo debería ser neutralizado, controlado y limpiado junto con los "sucios" de las culturas de origen. Aquellos rostros que reflejaban el sufrimiento por la dominación, la explotación, la vejación colonial, deberían ser transformados por rostros sonrientes, aquellos tejidos degastados por el

uso cotidiano, sin color y vetustos tendrían que ser reemplazados por tejidos coloridos y los paisajes deberían reflejar la “maravilla” de la independencia y de la nueva república.

El nuevo sentido, sin demonización, debería ser positivo y para ello había que des-historizarlo y des-politizarlo. En este tiempo, el tiempo del *ego cogito*, caracterizado por ser encubridor del *ego conquiro* como el momento “racional” de la colonización, se producía un segundo momento de enajenación que ya no operaría para la anulación del sistema de representaciones, eso ya había sucedido con la demonización. Ahora el énfasis enajenante estaría en su modificación. Había que transformar el sentido histórico-político de aquellas representaciones y prácticas rituales. Como en el museo, había que limpiarlas y colocarlas en la vitrina de la “nación imaginada”.

Sin embargo, en Europa fue desarrollado desde una historia distinta a la de la dominación colonial y tuvo su propio proceso en el siglo XIX. Como nos recuerda Renato Ortiz, “En el sur y en el este europeo, el desarrollo del folclor está estrechamente ligado al debate sobre la nacionalidad; en los países eslavos, en Finlandia, en Italia y en España, cultura popular y cultura nacional son prácticamente sinónimos” (Ortiz, S/F: 4). Por otra parte menciona que:

En Alemania el interés por la cultura popular existe porque lo que está en cuestión es la problemática nacional, su estudio es una forma de identificarse como alemán, esto es, de construir una nacionalidad que no existe todavía en su totalidad pero que se pretende consolidar como realidad histórica. Creo que lo mismo se puede decir en relación a Italia, donde la reunificación política durante el Resurgimiento coloca al folclor como elemento de conciencia nacional. En América Latina el inicio de los estudios folclóricos también está marcado por el mismo tipo de preocupación. (Ortiz, S/F: 13).

Fue debido a esta manera de encarar las transformaciones, como una copia ciega de Europa, que la idea de nación siempre fue ambigua y contradictoria y el tránsito hacia la República nunca produjo transformaciones trascendentales. Se transformó el régimen pero la estructura de relaciones coloniales de dominación fue adecuada al nuevo régimen. Lo mismo pasó con la demonización instalada desde la idea de idolatría, ésta no podía seguir vigente en el nuevo Estado Moderno, porque carecía de sentido y no era compatible con el nuevo proyecto de Nación. Así, la mutación de la idea de idolatría produjo una nueva noción, el Folklore, que sirvió para nombrar gran parte de las representaciones y prácticas que en el momento colonial fueron denominados idolatría.

Este proceso en Bolivia recién se dio en el siglo XX, cuando aquellos rituales dirigidos hacia los seres subterráneos, las almas de los muertos y al “*Supay*”, que en tiempos anteriores estaban relacionados con la *Anata* y *Pujllay* como fiesta de la primera cosecha, se convirtió en una celebración con bastante complejidad en la que aquellas prácticas rituales fueron absorbidas por la fiesta patronal en honor de la “Virgen del Socavón”, pero nombradas como “Carnaval” en el que se realizaba una “entrada folklórica”. Esto último tiene actual vigencia en la ciudad de Oruro, ciudad que ostenta el título de “Capital Folklórica de Bolivia” y aquel acontecimiento ha sido reconocido como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, otorgado por la UNESCO²⁴.

Así, con el surgimiento de los Estados Nación se consolidó el vaciamiento epistémico como *continuum* colonial, instalado como *folklorización*. Sin embargo, para que este proceso pueda ser comprendido en su verdadera magnitud, debe ser abordado a partir de la

24 Estos temas y otros pueden ser ampliados en: Romero (2013).

comprensión de algunas propuestas argumentativas que ya las hemos esbozado en parte y que en general relaciona cinco ideas: 1) la emergencia del sistema mundo (Wallerstein, 1999), que con 2) la argumentación de la colonialidad del poder y una nueva clasificación social (Quijano, 2000) han trascendido en 3) sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2000) imponiendo 4) un nuevo sistema de jerarquías (Grosfoguel, 2006) y consolidando el advenimiento de 5) la modernidad como encubrimiento (Dussel, 2008) desde el siglo XVI.

Sin este giro crítico trans-ontológico una serie de dispositivos de la colonialidad no pueden ser visibilizados y la *folklorización* es uno de ellos. Esta idea y su despliegue son parte del proceso de colonialidad y en éste se imponen una serie de dispositivos, que sirven para anular el saber, transformar el ser y legitimar una concepción dominadora de poder, junto a un nuevo modo de ejercerlo²⁵. Por esto es importante superar la distracción de la idea de folklore y concentrar el análisis en procesos que ésta nos ha heredado

Lo que nos ha dejado la noción de folklore, con muy poco o ningún uso académico en la actualidad, es un dispositivo vigente: la *folklorización*, que ha servido para fetichizar²⁶ las prácticas y procesos rituales en tres dimensiones. Primero, en la dimensión del saber, se ha producido la anulación de determinados

saberes. Este proceso de fetichización ha anulado el saber en relación al contexto histórico-político-cultural de aquellas prácticas y procesos. Esto quiere decir que ha desconectado a las personas, entre ellas y a estas de su horizonte de sentido, transformando la subjetividad existente previamente en otra, enajenada, vacía, o con ciertos contenidos fragmentados e incompletos y sin conexiones histórico-político-culturales, o en algunos casos, los menos, con ciertas conexiones con el horizonte reciente, el republicano, el moderno y eurocéntrico.

Aquellas prácticas desplegadas en rituales, música, danza, contenían un sistema de relaciones que articulaban un horizonte histórico de relacionamientos recíprocos entre seres sobrenaturales, naturaleza y seres humanos. A partir de su despliegue a través de ofrendas, bebidas rituales, música, danza, comida, afectos familiares y comunitarios servían para la reproducción de la vida. Instancias de intercambios recíprocos como el rodeo, los aynis, las *mink'as*, todavía vigentes en diferentes lugares del altiplano y en las ciudades de Bolivia han sido borradas de la memoria de gran parte de los participantes de las ahora llamadas "Entradas Folkloricas". Actualmente se baila para la diversión, se compone música y se la practica, para grabar discos para el mercado y hacerse famoso en los círculos "artísticos" locales.

Segundo, en la dimensión del ser, con la anulación de determinados saberes se ha afectado la subjetividad existente produciendo transformaciones para generar su enajenación. La nueva subjetividad colonial, esto es el nuevo modo de ser que consume lo festivo en el sentido consumista, como objeto, como mercancía, paga por bailar, por divertirse y, entre otras cosas, entra en niveles de consumo de alcohol sin sentido ritual. Por esta razón desde los espacios de poder y desde los medios de comunicación, sin conocer el sentido festivo, se le atribuye como la razón de los altos índices de consumo de alcohol. "El presidente

25 La idea de poder como dominación es instituida e institucionalizada a partir del proceso colonial y éste también sirve para anular la concepción del poder como servicio orientado hacia la producción y reproducción de la vida, instalado en los pueblos del continente hasta 1492. El poder colonial consecuente con la dominación fue ejercido con altos niveles de violencia física y psicológica. Todo esto puede ser ampliado en Dussel (2007b, 2007a, 2008, 2009).

26 La idea de fetichización, en relación con la economía, ha sido trabajada por Karl Marx. Se refiere a la fetichización de la mercancía, como un fantasma que llega a dominar la vida cotidiana de los seres humanos. Esto puede ser ampliado en: Marx (2008).

del Senado, José Alberto 'Gringo' Gonzales, indicó que el exceso de consumo de alcohol es el 'detonante' en la mayoría de los casos de violencia contra las mujeres y, en este sentido, dijo: 'basta de trago, basta de entradas folklóricas'" (Erbol, 2015). En este caso hasta la violencia es atribuida a los festivos.

Tercero, en la dimensión del poder, en la que enajenación y desconexión producen una coyuntura bastante favorable para afectarla, a partir de un ejercicio del poder como dominación. En este caso lo que se hace es legitimar al poder fetichizado desde la hegemonía de los medios y de lo que en el último tiempo se ha denominado "Industrias Culturales". Así la "música folklórica", que antes servía para la "fiesta del pueblo" en la que todos compartían y cada quien aportaba con lo suyo y el mayor beneficio era la alegría y el compartir, se ha transformado en mercancía de diferentes precios que circula en festivales, espectáculos y en grabaciones de audio.

Y, en el caso de Bolivia, las "Entradas Folklóricas"²⁷ que servían como momento de transición entre un ciclo que se cierra y otro que se abre, en el que además se articulaban procesos políticos, rituales, económicos, educativos, entre otros. Actualmente se han transformado en puestas en escena que priorizan lo mediático y lo comercial, porque son cooptadas por transnacionales de la comunicación y de los medios, junto a otras corporaciones que utilizan la imagen de lo festivo para la venta de cerveza.

27 En Bolivia y en algunas ciudades de otros países se realizan desfiles o romerías en homenaje a un determinado santo patrono o virgen. Participan numerosas agrupaciones con danza al ritmo de "música folklórica". Estos acontecimientos se han denominado "Entradas Folklóricas".

Conclusiones

El proceso de encubrimiento colonial produjo una de las herramientas más exitosas para lograr la transformación de los indios en sujetos dominados, que fue la Extirpación de Idolatrías. Ésta se ocupó de instalar a la *demonización* como dispositivo encargado de producir un proceso de discriminación de ciertas representaciones rechazadas, negadas y proscritas por aquella política colonial, porque la identidad válida era la de "buen cristiano" y ésta respondía a otro sistema de representaciones distinto al de los indios.

El proceso de demonización, que consistía en la transformación de las imágenes del mundo sobrenatural de los "indios", tenía como objetivo instalar en aquellas las figuras de los diablos o demonios traídos por los españoles. Con esto, en el momento de seleccionar los símbolos para poder ser legitimados como buenos cristianos, las representaciones demonizadas serían anuladas y abandonadas.

Este fenómeno de vaciamiento, de contenidos junto con los símbolos y representaciones, fue el resultado del cambio de sentido de aquellas y de la pérdida de consenso y legitimidad ante los nuevos estándares que el patrón de poder dominante estaba imponiendo. De este modo, así como aquellas representaciones legitimadas por aquel patrón de poder habían producido al "buen cristiano" como el *ser* validado por el poder colonial, las representaciones demonizadas sirvieron para la producción de un *idólatra*, un *no-ser*, cuestionado, criticado, discriminado y marginado por aquel poder.

Sin embargo, como se muestra en el presente ensayo, el tránsito de la *demonización* hacia la *folklorización* es realizado para ajustar el proceso de vaciamiento al nuevo contexto de la geopolítica global. Este proceso sirve para producir la desconexión total de aquellas

representaciones con su historia, sus productores, sus formas de relacionamiento con los procesos sociales políticos y culturales por los que han sido producidos.

De este modo, pensamos que en varios de nuestros países y también en Bolivia, la música folklórica, las danzas folklóricas y las entradas folklóricas, con la consigna de "recuperación de la identidad", "rescate de nuestros valores", entre otras, lo que han estado produciendo ha sido un sistemático proceso de vaciamiento de contenidos histórico-políticos y culturales que debemos identificar y reconocer como *folklorización*.

Referencias

Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bouysson-Beyssac. (marzo, 2004). "¡Cuidado Un diablo puede siempre esconder otro! Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano". *D'Orbigny Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, Plural; Embajada de Francia en Bolivia, pp.53-70.

Castañeda, Felipe. (julio-diciembre, 2001). "La Cruz y la Espada: Filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria". *Historia Crítica*, núm. 22, (sin paginación)

Cieza de León, Pedro. (1987). "Crónica del Perú", Tercera parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

De Arriaga, Joseph. (1621). *Extirpación de la Idolatría del Perú*. Lima, Gerónimo Contreras.

Dussel, Enrique. (2009). *Política de la liberación*. Arquitectónica. Volumen II. Madrid, Trotta.

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

Dussel, Enrique. (2007a). *Materiales para una Política de la Liberación*. México, Plaza y Valds.

Dussel, Enrique. (2007b) *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, Trotta.

Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Extemporáneos S.A.

Duviols, Pierre. (2003). *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Grosfoguel, Ramón. (enero-junio, 2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales". *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, No 4 Bogotá, Universidad Colegio de Cundinamarca, pp 17-46.

Lander, Edgardo (Compilador). (2003). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

Mancias Bedoya, Javier. (2009). "Huacas sagradas y el proceso de extirpación de idolatrías. El caso de la Iglesia de San Sebastián visto desde la cerámica", Khana. *Revista Municipal de Cultura No 51* (Número especial del Bicentenario de la Revolución de 1809). La Paz, Gobierno Municipal de La Paz.

Martínez de Codes, Rosa María. (1990). "La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del S. XVI", VV.AA.: *Evangelización y Teología en América (S. XVI)*, vol. I, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 523-540.

Marx, Karl. (2008). *El capital: el proceso de producción del capital*. 1ª ed., 3ª reimp. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Mesa, José y Teresa Gisbert. (1985). *Arquitectura Andina. Historia y Análisis*. La Paz: Don Bosco.

Mignolo, Walter. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en: Edgardo Lander (compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 55-86.

Ortiz, Renato. (2000) "Notas históricas sobre el concepto de cultura popular". Recuperado de http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/ortiz03.pdf.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". Of World Systems Research, Immanuel Wallerstein (compilador) VI, 2, Summer/Fall, 342-386. California-Santa Cruz.

Erbol Digital. (12 de octubre de 2015). http://www.erbol.com.bo/noticia/social/12102015/gonzales_basta_de_trago_basta_de_entradas_folkloricas. Consultado: 6 de noviembre de 2015.

Romero, Javier. (2015). *Insurgencia festiva en Oruro, Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*, (tesis). Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

Romero, Javier. (2013). *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón Ediciones.

Romero, Javier. "Relaciones con el espacio y concepción de 'casa' en el ayllu Chayantaka", *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, pp. 39-46.

Santos, Boaventura de Souza. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI; CLACSO.

Valenzuela Márquez, Jaime. (2007). "Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial". *Revista Española de Antropología Americana*, vol.37, No. 2, pp. 39-59.

Velasco Mailló, Honorio. (1990). "El folklore y sus paradojas". *Revista Española de investigaciones Sociológicas*, 49, pp.123-144.

Wallerstein, Immanuel. (1999). "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno", en: *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera, Millán de Benavides, Editores. Bogotá, Colección Pensar, pp.163-187 y pp. 203-204.

En línea

Cordero Fernández, Macarena. (2012). "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21. Dirección URL: <<http://www.google.com/url?sa=t&rc=1&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=0CEoQFjAG&url=http%3A%2F%2Fdia.net.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F3915383.pdf&ei=JkAPVYjHJMwmgwSVi4T4Bg&usq=AFQjCNGTK8c34Ojgz1FeD9Nwq5VQjDBbg&sig2=iu8gD2glKL5W9fomRLAAzA&bvm=bv.88528373,d.eXY>>. Acceso: 7 de abril 2014.

