

Dinámica festiva y posibilidad de estar siendo: la disputa por el sentido común

SECCIÓN CENTRAL

Javier Reynaldo Romero Flores

Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia
ja.romero@umss.edu.bo

—

Recibido: 10 de noviembre de 2018

Aprobado: 20 de enero de 2019

Cómo citar este artículo: Romero Flores, Javier Reynaldo (2019). *Dinámica festiva y posibilidad de estar siendo: La disputa por el sentido común*. Calle 14: revista de investigación en el campo del arte 14(26). pp. 378-397. DOI: <https://doi.org/10.14483/21450706.15011>



<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Javier Romero (2013). *Cochabamba, Bolivia*. Vida cotidiana. Conflicto de representaciones en el uso de letreros para espacios de venta de comida, reflejan la disputa por el sentido común.

PENSION *Coca-Cola*
PAN DE VIDA *Coca-Cola*
JESUCRISTO TE AMA *Coca-Cola*

POLLOS
PIEDO
INTERIO
MEDIOS
PARPOS
ROASTER
REFRESCOS
JUGOS

PRINTING
SERVICIOS GRAFICOS

HOY
SILLPANCHO Bs.
TRUCHA Bs.
LOMITO Bs.
PIQUE Bs.
CHURRASCO Bs.

FRICASE
PACENO
CALDOS
KAWI-POLI
CORDERO
REFRESCOS



www.pensionvida.com

RESERVE
SUS DELICIOSOS
LECHONCITOS
PAVOS POLLOS
PATOS AL HORNO

LOS
PEDO
TERO
DIO
ARTO
ACION
DASTER
ACIONES
JUGOS
FRESCOS



Dinámica festiva y posibilidad de estar siendo: la disputa por el sentido común

Resumen

Desde una comprensión compleja de la cultura como un campo específico y un acercamiento hacia los procesos culturales reproducidos con singular densidad en la dinámica festiva de los Andes bolivianos, su proceso histórico y su presente político. Esta reflexión propone hacer visible la fetichización de la cultura a partir de la identificación de tensiones y disputas entre prácticas y representaciones culturales *distintas*. Al mismo tiempo, a partir de esta visibilización, se pone en evidencia el "secuestro" del sentido común de las poblaciones mayoritarias.

Palabras clave

Cultura; *transmodernidad*; *dinámica festiva*; sentido común; fetichización de la cultura

Festive Dynamics and the Possibility of Being: the Dispute for Common Sense

Abstract

From a complex understanding of culture as a specific field and an approach to the singularly dense cultural processes found in the festive dynamics of the Bolivian Andes, its historical process and its political present, this reflection aims to make visible the fetishization of culture through the identification of tensions and disputes between different cultural practices and representations. At the same time, from this attained visibility, the "sequestration" of common sense from the majority populations becomes evident.

Keywords

Culture; transmodernity; festive dynamics; common sense; fetishization of culture

Dynamique festive et possibilité d'être : la dispute pour le bon sens

Résumé

Depuis une compréhension complexe de la culture en tant que domaine spécifique et d'une approche des processus culturels singulièrement denses que l'on retrouve dans la dynamique festive des Andes boliviennes, dans son processus historique et dans son présent politique, cette réflexion vise à rendre visible la fétichisation de la culture dès l'identification des tensions et des conflits entre différentes pratiques et représentations culturelles. Dans le même temps, à partir de cette visibilité atteinte, la «séquestration» du bon sens des populations majoritaires devient évidente.

Mots clés

Culture ; transmodernité ; dynamique festive ; bon sens ; fétichisation de la culture

Dinâmica festiva e a possibilidade de estar sendo: a disputa pelo senso comum

Resumo

A partir de uma compreensão complexa da cultura como um campo específico e uma abordagem dos processos culturais singularmente densos encontrados nas dinâmicas festivas dos Andes bolivianos, seu processo histórico e seu presente político, esta reflexão visa tornar visível a fetichização da cultura a partir da identificação de tensões e disputas entre diferentes práticas e representações culturais. Ao mesmo tempo, a partir dessa visibilidade alcançada, torna-se evidente o "sequestro" do senso comum das populações majoritárias.

Palavras-chave

Cultura; transmodernidade; dinâmica festiva; senso comum; fetichização da cultura

Dinámica festiva allikanchu kangapa: kichunakui tukuikunapa iuiái

Maillalachiska

Sug iuaisina mana allikasina culturalmanda chagrapisina i sug kaillaiai sug proceso culturalkuna uiñachiskasina iapa millaiپی chi dinámica festiva andes Bolivianomanda, paipa proceso antiaua i kunaua político. Kai allillaiarii nikumi rurangapa kauari chi fetichizacion chi kauaskauramanda chi tensionkuna i kichunakuikuna ruraipe i kauachiri cultural sugrigcha. Chi uramanda kai kauariska kauarime " apagsina " chi iuiái Achka runakunapa.

Rimangapa Ministidukuna

Cultura; transmodernidad; dinámica; festiva; iuiái tukuikunapa; fetichización culturapa

Introducción

El presente nos está obligando a comprender los acontecimientos con mayor precisión. Esto significa buscar posibilidades distintas a las conocidas hasta ahora. El panorama político a nivel global, pero sobretodo continental, no es de los más alentadores. Los procesos, denominados democráticos, en América Latina, disputan en las urnas la posibilidad de guerra, en oposición a la paz, es el caso de Colombia. Las mismas urnas, en el Brasil, están sirviendo para legitimar el uso de armas, la tortura y el racismo. Parecería que el mundo está al revés y que el sentido común de nuestras poblaciones está extraviado.

Por esta razón, partiendo de elaboraciones anteriores¹ situamos el contexto de nuestra reflexión. Bolivia y su proceso político entre fines del siglo XX y principios del XXI delimitan un lugar y un presente que, además de haber generado ciertos acontecimientos con repercusiones locales y regionales, han producido una necesidad de comprensión *distinta* de la realidad actual. Esta puede permitirnos la posibilidad de cuestionar lo dado, potenciarlo y re-encauzar sus sentidos hacia un dándose.² Con esto, se ha hecho explícita también la necesidad de generar procesos que puedan servir para lograr la transformación de nuestros sistemas de relaciones, para que estos sean más humanos con los humanos y más amigables con nuestro entorno.

Decimos necesidad de comprensión *distinta*,³ porque situados al interior de la dinámica festiva en Oruro, Bolivia, parecía ser que el pasado lejano, aquel que fue producto del encubrimiento realizado por las historias oficiales,⁴ fue remontando los hilos del tiempo para exigir justicia, en pleno siglo XXI. Sin embargo, no es solo en lo festivo y no fue, ni es el pasado el que nos está interpelando y tampoco es la historia la que surge con

su exigencia de justicia. Pensamos que la interpelación que sentimos, al confrontarnos con nuestro presente, está directamente relacionada con nuestras limitaciones para comprender los procesos actuales. Porque nuestras posibilidades de comprensión han estado, y están todavía, mediadas por un conocimiento y una epistemología coloniales, que impiden la posibilidad de una comprensión *distinta*.

Sin embargo, la posibilidad de haber confrontado nuestro presente desde lo festivo, nos ha dado la posibilidad de pensar que se han abierto otras formas de aproximación a la realidad, *distintas*. Pero que deberán seguir siendo trabajadas más allá de lo festivo. Comprender de otro modo la realidad puede mostrarnos, a través de nuestras prácticas actuales, una serie de procesos, que antes no eran evidentes.

Nuestro argumento lo desarrollamos en tres partes, en la primera, en un intento de mostrar la complejidad de nuestro presente, hacemos referencia al carácter encubridor e irracional con el que la Modernidad ha colonizado el mundo. Al mismo tiempo, mostrando estos procesos como fetichización de la realidad, hacemos referencia a la pérdida de ingenuidad en América Latina, desde algunos espacios académicos y políticos.

En la segunda parte, mencionando la acumulación histórica en los Andes, hacemos referencia al conflicto y las tensiones entre fetichización de la cultura y su puesta en evidencia, para abrir posibilidades de su desmontaje. Para esto recurrimos a nuestra investigación⁵ sobre el proceso festivo en Oruro, Bolivia y a los conflictos y tensiones entre Fiesta Patronal, Carnaval y Anata.

Finalmente, en el tercer subtítulo, nos referimos a la importancia de hacer evidente las disputas en el campo cultural, junto al qué y al dónde de esa disputa. Pero, sobre todo, afirmamos que lo más relevante en esta coyuntura es comprender la consecuencia de poner en evidencia aquellas disputas. En este caso específico estamos hablando de la captura del sentido común de las mayorías.

Del presente y su complejidad

En esta parte haremos referencia a algunos procesos que han sido construidos desde los patrones dominantes de la Modernidad colonial y que han servido para

1 Ver Romero (2013; 2015 y 2017).

2 Lo dado de la realidad hace referencia a una forma objetualizada de comprensión de la realidad y se diferencia de otra, lo dándose, que se hace parte del movimiento, aquella que posibilita sentidos, orientaciones, direcciones, como posibles aperturas de futuro (Zemelman, 1992).

3 "En mi filosofía de la liberación, hemos distinguido entre 'diferente' interno a la Totalidad y 'distinto' con real alteridad..." (Dussel, 2008, p. 41). Se trata de mostrar un proceso en el que la exterioridad se hace evidente, y cuestiona a la totalidad, entonces no se puede hablar de diferencia, esta nunca se da fuera de la totalidad, porque siempre la incluye como parte de la dominación. Por ello es importante hablar de distinción, fuera de la totalidad y más allá de la dominación, es decir en proceso de liberación.

4 Esto puede ser ampliado en Dussel (2007).

5 Ver Romero (2015).

instalar comportamientos en dos dimensiones de la vida. Por una parte, las ideas de desarrollo y progreso han transformado nuestra relación con el tiempo y con el espacio, en la dimensión material. Así, se han producido patrones que condicionan un tipo de comportamiento, que incide en el sentido común (la otra dimensión) y lo proyecta hacia un horizonte en el que desarrollo y progreso, como posibilidades de intervención y transformación material de la naturaleza y del tiempo, están orientados hacia la creación y acumulación de riqueza, a cualquier costo. De este modo el sentido de lo correcto, es decir, el sentido común del presente, han sido afectados, transformados y se mueven al interior de este horizonte de sentido.

Esto desemboca en otra práctica material actual, que hace posible aquella creación de riqueza, la explotación de la vida material de aquellos y aquellas, las mayorías, que venden su fuerza de trabajo para la acumulación de capital y riqueza de las minorías. Entonces, en la dimensión material, la naturaleza es saqueada, es decir vaciada y agotada y el ser humano es explotado hasta el límite de sus fuerzas y su vida. Ambos, naturaleza y ser humano, resultan ser materiales útiles para la producción y acumulación de riqueza.

Por otra parte, la dimensión simbólica de esta Modernidad (como proyecto político) que además de colonial es eurocéntrica, aquella que sirve para la articulación del sentido común, ha fortalecido aquellos patrones que han servido para organizar sistemas de representación y estructuras de relaciones basado en una dinámica de jerarquías (Grosfoguel, 2006) dominante y colonial, que se va actualizando constantemente y continúa siendo dominante. Esta, en las últimas décadas ha recurrido a un novedoso sistema de medios que se articula en las denominadas "redes sociales".

De este modo, al mismo tiempo que se producen dispositivos para la reproducción de la dominación colonial, casi siempre marcando aquella línea que separa a aquellas mayorías dominadas de las minorías dominadoras, se produce también su encubrimiento. Clasismo, racismo, machismo, homofobia, entre otras dinámicas de negación de las diferencias, son normalizadas con dispositivos que, sin hacer posible la comprensión de la complejidad del problema real, diluyen el sentido político de dominación que contienen aquellas diferencias y las sostienen de modo encubierto.

Enrique Dussel en varios de sus trabajos,⁶ ha expuesto claramente la intención encubridora de la modernidad, por otra parte, Franz Hinkelammert (1996), en "El Mapa del Emperador" nos muestra el carácter irracional de la racionalidad moderna, en relación a la idea de eficiencia. Sin embargo, esta irracionalidad de lo racionalizado, desplegado por el proyecto político moderno en el campo económico, se ha puesto en evidencia en otros campos de la realidad.

Actualmente, el modo de ser que fluye en el sistema de relaciones dominante, aquel que se reproduce articulado al sentido común, también dominante, que es consecuencia de la dominación colonial global, transita por sistemas de significación que reproducen procesos de fetichización de la realidad. Estos, por sus características, no son evidentes, aparecen encubiertos. Y son estos sistemas de significación los que han ido reproduciendo también un modo de ser, el ser de la Modernidad eurocéntrica y colonial.

Decimos esto gracias a las posibilidades de comprensión de la realidad que la teoría del fetichismo nos ha proporcionado. Esta se ocupa de hacer evidente, visible, aquello que está encubierto o no es visible directamente. El precursor de esta teoría, Karl Marx, muestra la fetichización de la mercancía con el objetivo de poner en evidencia aquello que está contenido en la economía capitalista. Su comprensión es fundamental para "sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna" (Marx, 2008, p. 8). La ley económica a la que Marx hace referencia es el resultado del marco categorial de la economía política producida por la modernidad eurocéntrica y colonial. Con este marco se nombra y delimita las relaciones de producción, pero al mismo tiempo se encubre lo real de la realidad en el proceso de producción de la mercancía.⁷

Hinkelammert (1981) más allá de Marx, da algunos pasos en este sentido cuando plantea la posibilidad de una "ética del bien común". Esta es una ética "que se construye desde el conflicto entre los procesos de globalización y el bien común, entendido como necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana" (Vergara, 2002, p. 18). Para Hinkelammert esta ética "resulta de la experiencia, experimentamos

6 Ver Dussel (1994; 2000; 2007; 2009).

7 Ese "real de la realidad", se refiere al trabajo vivo al que el trabajador renuncia para producir una mercancía. En este proceso, con la idea de valor de cambio, se encubre las horas de vida que el trabajador entrega en la producción de la mercancía.



Imagen 1. Javier Romero (2013). *Espacio festivo de Oruro, Bolivia*. La agresividad de una transnacional de cerveza entra en tensión y disputa con los símbolos y las prácticas en danza, en su lucha por capturar el sentido común.

el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común” (Hinkelammert, 1981, p. 168). Alejandro Casos, en la revisión de los aportes de Hinkelammert a la crítica del fetichismo del capital, argumenta que:

Rechazando la tentativa althusseriana de descartar el fetichismo y la alienación en Marx como cuestiones pre-científicas, o que sólo interesaron al joven Marx, Hinkelammert recuperó ese análisis en la búsqueda de seguir tendiendo puentes teóricos entre el cristianismo y el humanismo marxista, así como lo utilizó como punto de partida para una crítica cristiana radical a la ideología fetichista de la economía política neo-liberal de Milton Friedman. Allí está el corazón de la crítica teológica al fetichismo del capital, con un instrumental marxiano. (Casos, 2008, p. 5)

Así, del problema de la mercancía, se transita a la fetichización del capital. Otra dimensión de la economía, que de modo fetichizado condiciona el sentido común de las personas. Pero no es solamente el campo económico el que ha sido sometido a la reflexión de su proceso de fetichización. El campo político, con la crítica que la Filosofía de la Liberación ha hecho hacia la filosofía política moderna, también ha sido des-encubierto y se ha puesto en evidencia la fetichización de la política.

Enrique Dussel (2009) retoma la idea de fetichización de Marx. En este caso, su interés ya no es la economía, pues su preocupación se dirige a desarrollar una crítica a la filosofía política moderna. La idea de fetichización del poder se da cuando este se desnaturaliza, se corrompe y se instauro como despotismo y dominación. Esta corrupción, a partir de la cual se ejerce el poder como dominación, se

produce por la ruptura de la relación complementaria entre la *potestas* (la apariencia fenoménica) y la *potentia* (su fundamento ontológico); es un momento en el que el sujeto o los sujetos que ejercen el poder delegado piensan que ese poder se funda en ellos y que ellos son el poder mismo. (Romero, 2017, p. 106)

En esta dinámica un detalle que no es menor, es la importancia de la vida. Ya sea como “comunidad de vivientes” o como “trabajo vivo”, formulada por Marx, tomada en cuenta por Hinkelammert y que Dussel conecta muy bien con la categoría “poder político” y su descomposición en “*potentia*” y “*potestas*”. Ambas contienen el sentido de la reproducción de la vida y sus posibilidades.

Así como la crítica de la economía política de Marx partía de la ‘comunidad de vivientes’ de los que trabajan, y donde cada trabajador era considerado como ‘trabajo vivo’, lo que permitía precisar la primera distinción: entre trabajo vivo y trabajo objetivado (el cual, en su desarrollo, funda la distinción entre valor de uso y valor de cambio, en cuya disyunción originaria estribaría toda posibilidad de fetichismo o explotación económica) de la misma manera la crítica de la filosofía política de la liberación parte de una categoría fundamental que organizará todo el sistema de las categorías restantes. Esta categoría es la del poder político, que se escinde por la diferencia ontológica originaria entre lo que denominaremos *potentia* (el poder político todavía en sí, en la comunidad política o en el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado). (Dussel, 2009, p. 12)

Lo visto hasta aquí nos plantea un presente en el que se ha dado un despliegue importante en el proceso de construcción de conocimiento, en los campos económico y político, que ha incidido en la producción del sentido común dominante en la actualidad. Esto ha sido posible a partir de categorías producidas para la implementación de la economía capitalista liberal y neoliberal, y su relación con otras categorías producidas para su implementación a través de la política liberal. De este modo se ha fetichizado la realidad encubriendo los procesos que están directamente relacionados con la producción y reproducción de la vida.

Así, se ha ido consolidando el modo de ser producido por la Modernidad y su reproducción, como parte de la misma, ha desarrollado una serie de mecanismos que

afectan y se despliegan también en el campo cultural. Es en este campo en el que los modos de reproducción de la vida se manifiestan desde características particulares, orientados desde sus propias formas productivas, tipos de creencia y nociones de orden diversas y también es este el campo en el que se hacen visibles las similitudes y las diferencias en los modos en los que aquellos pueblos se reproducen. En general, las diferentes formas de vida de los pueblos en el mundo tienen en común la producción y reproducción de la vida. Y se diferencian por el modo en el que despliegan sus propios procesos para hacer posible aquella producción y reproducción.

Sin embargo, a partir de la irrupción de la Modernidad en 1492⁸ (Dussel, 2008) una nueva forma de vida se convierte en hegemónica a lo largo y ancho del planeta, una nueva cultura se difunde y un nuevo sentido común coloniza a los otros a partir de la reproducción del ser de la modernidad y desde este se reproducen los sistemas de representación y estructuras de relaciones dominantes. Con esto la posibilidad de encubrimiento de lo real de la realidad, para mostrarla en su modo fetichizado se vuelve parte de la vida cotidiana. Es decir una nueva cultura, emergente en aquel tiempo y se va transformando en hegemónica y dominante.

Y, del mismo modo que con la economía y la política, con lo cultural se fueron produciendo ciertas referencias para evitar que el proceso de dominación global, que tenía en las representaciones de los pueblos su principal obstáculo, se hiciera evidente. La nueva cultura emergente se estaba haciendo global como producto de la dominación colonial, pero esto, por el proceso de encubrimiento, posteriormente, será entendido como progreso y desarrollo.

En esta línea de reflexión, introduciendo la idea de refinamiento, se muestra claramente el modo ambiguo con el que la Modernidad colonial produce su marco categorial que sirve también para encubrir y fetichizar la cultura. En un trabajo anterior, revisando las reflexiones de Wallerstein (1999), habíamos mostrado que el concepto cultura produce ambigüedad y confusión:

Este también es el caso del concepto cultura, que, más allá de delimitar y hacer inteligible un segmento de la realidad, produce cierta ambigüedad

⁸ El argumento, expuesto de modo magistral por Dussel, ubica en 1492 con la conquista de lo que se vino a llamar América el inicio de la Modernidad.

y confusión con su uso. Wallerstein, quien aclara aquella confusión, pone en evidencia dos tipos de uso: por una parte, el uso I, referido a 'la serie de características que distinguen a un grupo de otro' (1999, p. 165), y por otra, el uso II, que da cuenta de la 'serie de fenómenos que son diferentes de otra serie de fenómenos [más refinados que estos] dentro del mismo grupo' (p. 165). Además, afirma, como hipótesis que aquellas confusiones intelectuales son antiguas y también deliberadas. (Romero, 2017, p. 100)

A partir de mostrar estas características en el uso del concepto, se está cambiando de sentido la comprensión de la cultura. De referirse a ciertas características que aluden a diferentes dimensiones con las que los seres humanos organizan sus colectividades para la reproducción de la vida y que son aprendidas y compartidas socialmente; el tránsito que Wallerstein hace sirve para considerarla como un campo de la realidad en el que se mueven sentidos diversos y, en algunos casos, contrapuestos. Sin embargo, la Totalidad de la Modernidad colonial, aquella que ha producido al ser moderno, produce el concepto para encubrir sus propias contradicciones con una imagen idealizada. Esto es lo que se pone en evidencia: "La 'cultura', es decir, la autoimagen ideal de esta economía mundial capitalista, es el producto de nuestros intentos colectivos a lo largo de la historia para manejar las contradicciones, las ambigüedades y las complejidades socio-políticas de este sistema en particular" (Wallerstein, 1999, p. 171).

Sin embargo, desde el pensamiento latinoamericano, mucho antes que Wallerstein, en 1968, a partir de los movimientos populares y estudiantiles, se hace referencia a una ruptura histórica en el campo de la filosofía, pero también en el de la filosofía de la cultura, a partir de la cual se transita de una concepción del mundo complementaria entre: mundo metropolitano y mundo colonial, hacia otra entendida como "centro" y "periferia" (propuesta por la CEPAL). Este tránsito no se trataba de una cuestión solamente terminológica, sino que estaba permitiendo hacer visibles quiebres, al interior de cada cultura y también entre culturas (Dussel, 2006). Posteriormente, en 1983:

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba desde una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde los intereses de clase, grupos, sexos, razas, etcétera, determinadas. La *location* había sido

descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El "diálogo" intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por la edad colonial. (Dussel, 2006, p. 29)

El lugar de enunciación como referencia para la construcción de conocimiento aparecía ya por aquellos años y el sentido crítico de la Filosofía de la Liberación empezaba a cuestionar la idea de interculturalidad impuesta. Para el caso de los procesos actuales, sobre todo aquellos que se han dado en la transición hacia el siglo XXI en Bolivia, podemos decir que también se ha hecho presente aquella pérdida de ingenuidad, a partir de un presente en el que la Modernidad, al mismo tiempo que intensifica el encubrimiento de la realidad y reafirma su proyecto, pone en evidencia su sentido fetichizado. Por una parte se reproduce aquella "autoimagen" idealizada, dominante como cultura, de un nosotros vago y difuso, que más bien exalta un yo solipsista, por encima de aquel nosotros y por otra la encubre, la fetichiza, es decir, la muestra como lo que no es.

Pero aquella Modernidad también está siendo cuestionada, interpelada. Desde proyectos políticos alternativos se están identificando aquellos procesos fetichizados y se producen intentos de des-fetichización. Porque por otra parte, colectivos y comunidades, desde horizontes de sentido distintos a los de la Modernidad eurocéntrica, se están haciendo presentes en aquel campo de batalla y empiezan a diluir aquellas "autoimágenes idealizadas" que abundan como mercancías para el turismo, para el consumo cultural, incluso para el marketing político.

Acumulación histórica y campo de batalla: Lo festivo en Bolivia

Mientras la Modernidad va actualizando sus modos de dominación, al mismo ritmo que se producen nuevas tecnologías, a menor escala y desde otros lugares surgen procesos de liberación. En Bolivia el espacio de lo festivo, como parte del campo cultural, ha sido y es un escenario en el que se manifiestan de modo recurrente y explícito las tensiones mencionadas en el anterior subtítulo. Estas se dan entre la fetichización de la cultura, como mecanismo para el encubrimiento, que se reproduce siendo parte del sentido común y; el desmontaje de estos procesos que, al mismo tiempo que intentan ponerlos en evidencia, buscan salidas en dirección de otros horizontes de sentido. De este modo

se producen tensiones, contradicciones y disputas en el campo de la cultura.

Este conflicto entre distintos modos festivos lo hemos denominado *dinámica festiva* y el campo en el que se despliegan estos procesos es el *campo de lo festivo*. Este en realidad es un sub-campo al interior del campo cultural. En trabajos anteriores,⁹ hemos podido desmontar el modo encubridor con el que se nombran procesos que tienen *distintas* historias, pero que en circunstancias de conquista entran en conflicto. Las que son parte del poder dominador subsumen a las otras con denominativos que invisibilizan su modo de nombrar y sus historias.

Para el caso específico de la *dinámica festiva* en la ciudad de Oruro, en Bolivia; carnaval es el denominativo que se utiliza para nombrar el despliegue de tres modos festivos. Una fiesta patronal que llega con la Conquista de 1492, una celebración andina para la primera cosecha de papa, la Anata, existente antes de aquella Conquista y la fiesta de las carnestolendas o de la "carne vale", conocida como carnaval, que también llegó junto con los conquistadores.

Luego del siglo XVI con el *Taki Unquy*¹⁰ que es el primer momento de conflicto e insurgencia festivo ritual en la región andina, no hay mucha información sobre el proceso de tensiones entre estos tres modos festivos. Lo que se conoce es que los siglos posteriores sirvieron para que aquellas tensiones fueran aplacadas, con políticas y acciones dirigidas a neutralizar y transformar las prácticas simbólicas de las culturas andinas, la Extirpación de Idolatrías, por ejemplo.

Posteriormente, para el siglo XIX en la ciudad de Oruro, se conocen dos tipos de celebraciones: el carnaval y la fiesta patronal. El primero desarrollado por la población residente en el centro urbano, resultado de inmigrantes europeos y población local, profesionales y empleados de la administración del Estado. El carnaval como fiesta

de las máscaras, o mascaradas, se realizaban en los salones destacados de la ciudad. La segunda, era una celebración realizada en las calles de los barrios alejados del centro, con un desplazamiento que atravesaba la plaza principal hasta llegar al Templo del Socavón. Esta estaba integrada por población inmigrante de las áreas rurales, con actividad predominante en los mercados como comerciantes y artesanos.

Desde aquel tiempo y hasta mediados del siglo XX el sentido común dominante había establecido un sistema de jerarquías, producto del proceso colonial, que marginalizaba las prácticas de los inmigrantes rurales espacial y socialmente. Por esta razón aquella Fiesta Patronal era nombrada como "presterío de indios". Este era un proceso ritual-festivo que reproducía prácticas católicas dirigidas a rendir pleitesía a un determinado santo o virgen. En el caso de Oruro, el homenaje estaba dirigido a la Virgen de la Candelaria, conocida en el lugar como "Virgen del Socavón". Pero también contenía prácticas relacionadas con los procesos productivos andinos existentes antes de la conquista. Intercambios recíprocos, dinámicas de redistribución, rotación de los cargos para llevar adelante la Fiesta Patronal, entre otros, tienen su origen en el modo de producción Andino, construido a lo largo de siglos y, actualmente, con vigencia relativa en algunas poblaciones rurales.

Sin embargo, estas prácticas junto a momentos de ritualización a la Pachamama (Madre Tierra), al mismo tiempo que eran parte de la Fiesta Patronal, estaban cumpliendo con la reproducción de la Anata, que era el tiempo de celebración de la primera cosecha de papa. En aquellos siglos, por la política colonial, no podían ser puestas en evidencia, por ello la instalación de fiestas patronales desde el poder colonial servía también para reproducir prácticas y representaciones ancestrales andinas.

A principios del siglo XX, estos procesos se van modificando y la transformación de la *dinámica festiva* continúa en lo que resta del siglo. Como resultado de diferentes procesos en el tiempo y de las transformaciones sociales, culturales y políticas, el espacio festivo de Oruro se modifica. Por otra parte, el nuevo siglo y la introducción de la ideología del desarrollo, junto con la modernización de las ciudades, generan otro tipo de transformaciones en la *dinámica festiva*. Poco a poco jóvenes, hijos de los profesionales de la ciudad, se incorporan a la Diablada de los Mañazos y en el año 1943 forman su propio conjunto de diablos. Años después, otros conjuntos participantes en la Fiesta Patronal serán parte de procesos parecidos y cada vez

⁹ Ver Romero (2015; 2017).

¹⁰ El *Taki Unquy* hace referencia a procesos de ritualización, en los que los amautas además entraban en trance y danzaban frenéticamente, por la circunstancia política y simbólica del momento. A partir del inicio de la Conquista se fueron anulando las prácticas rituales de los pueblos originarios en los Andes, al mismo tiempo que se saqueaban los lugares sagrados, en algunos casos incluso capturando las piedras o figuras que hacían referencia a los símbolos sagrados. Por esta razón las divinidades locales no tenían un lugar y se refugiaban en los cuerpos de los sabios y amautas propiciadores de los rituales.



Imagen 2. Javier Romero (2013). *Espacio festivo de Oruro, Bolivia*. Una transnacional de telecomunicaciones y la Iglesia católica se disputan el espacio festivo, en su lucha por capturar el sentido común.

las prácticas rituales se irán orientando hacia la “Virgen del Socavón”, los procesos estéticos hacia el espectáculo y la dinámica económica será orientada desde la lógica mercantil. Así se fue consolidando un cambio cultural en la *dinámica festiva* de Oruro.

El “bum” del comercio y el turismo se hizo parte de lo que a nivel nacional e internacional se conoce todavía como “Carnaval de Oruro”. Poco a poco la entrada de los conjuntos de la fiesta patronal será transformada en el momento más importante del “Carnaval” y las fiestas de salón de los círculos de las élites sociales bajarán su impacto hasta desaparecer por completo. En la década de los años ochenta del siglo XX la mayoría de los integrantes de aquellos conjuntos son universitarios, profesionales y trabajadores de la empresa privada y pública y para las poblaciones de los barrios alejados cada vez es más difícil participar, por el alto costo que significa ser parte de cualquier conjunto. En este tiempo las prácticas de reciprocidad, que servían para ser parte de

cualquier conjunto, perdieron vigencia. Así, la mentalidad colonial moderna, mercantilista, se fue apoderando del espacio festivo de Oruro.

Sin embargo, este proceso de apropiación y vaciamiento por parte de la Modernidad eurocéntrica, desarrollado con muy poca resistencia durante casi todo el siglo XX; entrará en tensión a partir de 1992, cuando los procesos políticos y la insurgencia indígena, como resultado de la acumulación histórica, ocupen el espacio festivo que hasta ese tiempo solo estaba destinado al “carnaval”. La Anata como reivindicación histórica de los “pueblos indígenas y naciones originarias” hará presencia y con esto se pondrá en evidencia que el campo festivo se ha convertido en un campo de disputa.

Aunque en 1992 se puso en evidencia esta disputa política, su conexión histórica con el *Taki Unquy* y con los conflictos y sublevaciones indígenas a lo largo de la historia colonial y republicana muestra que el campo



Imagen 3. Javier Romero (2013). *Espacio festivo de Oruro, Bolivia*. La agresividad de una transnacional de cerveza entra en tensión y disputa con los símbolos y las prácticas musicales, en su lucha por capturar el sentido común.

cultural estaba en tensión desde el siglo XVI y que se puso en evidencia en el espacio festivo de Oruro en aquel año. Esta disputa ha estado encubierta por el modo colonial de nombrar la realidad. A esto, en los últimos años, se ha denominado colonialidad del saber¹¹ y es parte de una geopolítica del conocimiento¹² producida por la Modernidad.

Fueron varios siglos en los que esta disputa desigual, en la que el poder colonial devastaba la cultura de las poblaciones locales, estuvo encubierta con el nombre de cristianización, luego pasó a denominarse civilización. En el último tiempo, desarrollo y progreso han servido para modificar las prácticas y hacerlas parte del horizonte de sentido dominante, en este caso de la Modernidad capitalista. De este modo una disputa encubierta ha favorecido a la dominación colonial

impuesta por la Modernidad eurocéntrica y mientras se desplegaba el vaciamiento epistémico y el saqueo material se fueron imponiendo nuevas representaciones y prácticas culturales.

Es decir, las culturas en los Andes siempre han estado en conflicto, pero desde 1492 aquella disputa se tornó desigual por las características encubridoras del *ego conquiro*.¹³ Entonces se inició una batalla que incluía también el sentido común, dicho de otro modo, se empezó a competir por la hegemonía de determinados conocimientos y creencias compartidas, que deberían ser considerados por una determinada comunidad: válidos, correctos y lógicos. Y, como esta batalla se desarrolló en un escenario completamente desigual, fue la mentalidad colonial la que impuso su horizonte de realidad y sus propios criterios de superioridad e inferioridad. Con el tiempo estos criterios, que emanaban

11 Ver Lander (2000).

12 Quijano (2000).

13 Ver Dussel (2008).

de la Europa eurocéntrica hacia el resto del mundo, sirvieron para fundamentar el conocimiento y la ciencia que, posteriormente, se convirtieron en referente de realidad y de verdad.

Como parte de este proceso, la antropología ha desarrollado una larga discusión sobre el tema. Kuper (2001) resume diferentes facetas de esta discusión mostrando diferentes perspectivas. Inicialmente muestra el uso de la palabra en relación con la palabra cultura: "la palabra cultura adquiere un significado más bien diferente para unos investigadores de mercados en Londres, para un magnate japonés, unos aldeanos de Nueva Guinea o un clérigo radical en Teherán, por no mencionar a Samuel Huntington" (Kuper, 2001, p. 21). El autor se está refiriendo al uso de la palabra en diferentes contextos: 1) en los que se puede producir mejor ganancia por alguna oferta, 2) cuando se quiere vender tecnología a países con mayor índice de población consumista, 3) para asumir el fortalecimiento local en oposición al proceso colonial occidental y 4) pensando que lo que nos espera como humanidad es el "choque de las civilizaciones". Pero, más allá del uso de la palabra, también se refiere al modo en el que se ha construido el concepto desde perspectivas teóricas diferentes en la antropología.

Diferencia dos tradiciones dominantes, la que se origina con los franceses en la que se argumenta a la civilización como logro humano y como proceso hacia el exterior; por otra parte menciona su desarrollo en Alemania, que a partir del vocablo *kultur* hace referencia a lo interior, lo individual. En este contexto, diferencia dos movimientos uno de integración de diferencias en la que la civilización es referente fundamental y otro de fortalecimiento de la particularidad, encarnada en los estados nacionales. Es decir una idea de cultura, la que se origina con los franceses, tiene una pretensión universal y la otra se orienta a lo particular.

Desde este balance, con distintos matices, se caracteriza una perspectiva en la que los "logros" de la Modernidad: el conocimiento científico, el desarrollo, la tecnología, la democracia entre algunos, orientan un tipo de cultura que deberá ser globalizada, como civilización. Mientras que las tradiciones locales desde nacionalismos esencialistas, como "resistencia cultural", se oponen a la anterior, es decir, al desarrollo y a la civilización. En relación, pero discrepando con esta perspectiva, desde América Latina se ordena de otro modo esta disputa y se le da un lugar otra *distinto*. "La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías

regionales contra el puerto de Buenos Aires" (Dussel, 2006, p. 30). Desde la perspectiva local se muestra cómo en nuestro continente las élites locales eurocéntricas reproducen y asumen las mismas tensiones desarrolladas en Europa y expuestas por Kuper (2001) y en ningún momento se asume una perspectiva local y menos se problematiza la cultura desde las poblaciones originarias locales.

Este tipo de reflexiones sobre la cultura, que ha sido la dominante en este largo tiempo de dominación colonial, no toma en cuenta lo que hemos expuesto en el anterior subtítulo, la característica que este concepto tiene para producir ambigüedad, confusión y vaciamiento. Pero tampoco puede hacerlo, porque no es su problema, porque no les afecta, ellos son beneficiados con la dominación. Por esta razón el concepto cultura no es utilizado para hacer referencia a la dominación colonial, que produce vaciamientos epistémicos e impone nuevas prácticas y representaciones, pero sobre todo encubre aquellos vaciamientos y las imposiciones. Por esto pensamos que, en todo caso, ha servido para fetichizar la comprensión de la cultura y lograr que los referentes de la Modernidad puedan imponerse, además, en la disputa por el sentido común que en este tiempo, estamos seguros, ha sido ganada temporalmente por la Modernidad.

Un primer paso para abrir el proceso de comprensión colonial de la cultura tiene que ver con mostrar las disputas, tensiones y contradicciones, que se producen cuando las prácticas y representaciones de la cultura dominante enfrentan a las otras, a las que son parte de las culturas dominadas. Además, es importante delimitar el espacio en el que se despliegan estos conflictos entre culturas. Nos referimos al espacio de disputa entre sistemas culturales *distintos*, que estamos denominando *real campo de batalla*.

La disputa por el presente

Inicialmente pensamos que es importante hacer evidente una disputa, pero esto no es suficiente si no se logran ciertas claridades referidas a: qué es lo que se disputa y dónde se libra aquella disputa. Pero, más allá de esto, también es importante reflexionar sobre las consecuencias de aquella disputa. Entonces, comprender los conflictos y las tensiones entre representaciones y prácticas culturales deberán servir también para ver un poco más allá, es decir, para darnos a entender qué tipo de procesos se están activando y

qué otros se re-direccionan o tienen la posibilidad de re-direccionarse.

Veamos lo primero, qué es lo que se disputa cuando hacemos referencia a la cultura como un campo de batalla, o de tensión entre culturas. La disputa fundamental se refiere a la posibilidad de imposición o superación de los sistemas de representación de la cultura dominante, es decir de la Modernidad colonial patriarcal y eurocéntrica. Esto significa sostener o superar la concepción de cultura impuesta por la ciencia moderna, entendida como superior y en un caso dado rediseñar una teoría del diálogo que sea distinta. Sin embargo las estructuras impuestas, la geopolítica del conocimiento dominante, la colonialidad del saber, entre otros mecanismos y dispositivos impiden este proceso, porque el proceso de encubrimiento ha distorsionado la realidad.

En el momento de elaborar una teoría del "diálogo entre culturas" parecería que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una "antropología" *ad hoc* se efectúa la tarea de la

observación descomprometida (o en el mejor de los casos "comprometida") de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del "antropólogo cultural" universitario) y "las otras" (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétricas y "las otras" (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable) (Dussel, 2006, p. 42).

En este contexto no es posible la realización de un diálogo real y por ello es fundamental entrar en la disputa para superar aquella geopolítica del conocimiento dominante. Entonces recién, como ya se dijo, la superación de esta disputa podrá producir un nuevo escenario para la construcción del diálogo entre culturas. Mientras no se supere esta disputa pensar en algún tipo de diálogo intercultural es imposible. Un componente importante para el desarrollo de este proceso, para el caso de Oruro y Bolivia, es la comprensión de la insurgencia de la *exterioridad*, como se dio con el *Taki Unqay*, que se instala como posibilidad de *re-existencia*



Imagen 4. Javier Romero (2013). *Espacio festivo de Oruro, Bolivia*. Comunidades indígenas realizan una toma simbólica de la ciudad para manifestar presencia y re-existencia, como parte de la disputa por el sentido común, enfrentando a sistemas de comunicación transnacionales.

en el siglo XVI en los Andes y en 1992 se hace evidente en el escenario político de Bolivia con mayor fuerza. Se trata de una coyuntura histórico-política en la que uno o varios rituales se fueron transformando en procesos de insurgencia posicionando en la lucha por el sentido común un nuevo horizonte de sentido político que tiene al *Suma Qmaña* y *Sumaj Kausay*, "Vivir Bien", como su referencia más conocida.

Una segunda claridad es el lugar de la disputa, nombrado como campo de batalla, que se compone de distintos escenarios. Por una parte el espacio público, como el lugar en el que se despliegan las prácticas culturales. Por otra, el espacio de las representaciones de la cultura. Ambos escenarios son parte de un proceso constitutivo y constituyente en los que representaciones y prácticas culturales se dinamizan en función de los procesos de producción-creación, circulación-difusión y reproducción-"consumo" de las mismas.

En el primer caso, el escenario del espacio público, desde nuestra investigación sobre la dinámica festiva en Oruro, como se mencionó en el anterior subtítulo, se ha puesto en evidencia que a partir de la celebración festiva en el espacio público y la disputa de tres modos festivos: La Fiesta Patronal, el Carnaval y la Anata, se han producido tensiones y se producen todavía entre distintas formas de celebración ritual en las que el horizonte cristiano-católico se disputa la hegemonía con un horizonte agrario andino, disminuido, que ritualiza la primera cosecha de papa y la abundancia. El modo de producción capitalista dominante, que orienta la reproducción del dinero y el capital hacia la ganancia y la acumulación; se enfrenta de manera desigual con algunas prácticas no dominantes que fueron parte del modo de producción en los Andes, en base a prácticas de reciprocidad y redistribución. También el sistema de elección de responsables para las mesas directivas, en la lógica de la democracia representativa, se enfrenta al modo rotatorio de asignación de responsables para la organización de lo festivo, en la figura de los *pasantes*.

En el segundo caso, el de las representaciones, se disputan horizontes de sentido que tienen directa relación con las prácticas. Las prácticas relacionadas con la acumulación de dinero y capital están orientadas desde un tipo de comportamiento individualista que se hace parte de la dinámica festiva a partir de representaciones articuladas entre hedonismo, protagonismo social y estatus. En este caso, la importancia de la imagen individual hace que predomine la participación en danzas en las que no se utiliza careta o máscara, para que

pueda ser identificado por sus círculos de relaciones personales. Mientras que las prácticas, que son parte de relaciones de reciprocidad y redistribución, están relacionadas con representaciones de la danza con el ritual, como ofrenda, sacrificio, compromiso de fe. En estos casos predomina la participación en danzas que utilizan caretas o máscaras.

Esta *distinción* en la producción y reproducción de representaciones, que al mismo tiempo implica una disputa, se relaciona también con los horizontes de sentido en tensión, que tienen como referencia subjetividades distintas, una relacionada con el *ser* de la modernidad y la otra con un "estar siendo" que en palabras de Kusch es un sujeto al que: "La vida no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el vivir mismo" (Kusch, 1976, pp. 156-157); del cual hablaremos más adelante. Este sujeto, que lo hemos denominado Sujeto Festivo (Romero, 2015), asume la vida y su momento festivo, en plenitud espacio temporal, no acelera los tiempos ni destaca en los espacio, solo hace presencia y desde esta interpela, insurge desde su estar-siendo.

Un tercer elemento por aclarar se refiere a las consecuencias de esta disputa. Por las limitaciones de espacio solo haremos referencia a la que, en esta coyuntura, nos parece la más importante, se trata de la instalación del sentido común. Este proceso se hace posible como consecuencia de la victoria de un sistema cultural por encima de los otros y a partir de ese momento las referencias del sentido común serán impuestas por los vencedores, es decir, como dijimos en líneas anteriores, la predominancia de ciertos conocimientos y creencias estará en directa relación con lo que la cultura vencedora considere válido. Sin embargo, para que esto pueda ser identificado es fundamental des-encubrir y des-fetichizar la comprensión de la cultura.

A partir de comprender los diferentes elementos que involucran una disputa, es importante también poder identificar qué procesos pueden ser activados con la definición de aquella disputa, es decir, a partir de hacer evidente las tensiones involucradas se podrán verificar algunos procesos que ponen en tensión con las fuerzas que, aparentemente, tienen hegemonía. Por ejemplo, cuando Dussel (2007; 2009) plantea la posibilidad de una *exterioridad relativa*, antagónica, que entra en tensión con la Totalidad moderna colonial, pensando esta tensión desde la dinámica festiva en Oruro, se hace visible un proceso de re-existencia que activa otros, como la descolonización y la des-enajenación.

Y, así como se ha identificado la activación de este tipo de procesos, se re-direccionan otros. Pensamos que el diálogo entre culturas puede ser uno de ellos. Entonces la posibilidad de un diálogo, a partir de la identificación de una disputa entre sistemas culturales *distintos*, va a ser posible, pero dirigida hacia un horizonte de sentido también *distinto*. Porque aquellos sistemas culturales que no son, ni tienen origen en la Modernidad no pueden orientar su futuro en dirección moderna o posmoderna. La salida posible, propuesta desde la Filosofía de la Liberación, es la *transmodernidad*.

Así el concepto estricto de '*trans-moderno*' quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo de siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinto a lo europeo-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (Dussel, 2006, p. 48).

En este contexto, aquel diálogo entre culturas será distinto a un diálogo multicultural. Deberá ser más bien un diálogo "transversal intercultural", que tome en cuenta dos aspectos fundamentales. El primero la "afirmación de la exterioridad despreciada" y el segundo la "crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura" (Dussel, 2006). A partir de la consolidación de este proceso que orienta un horizonte de sentido *trans-moderno*, se podrá también reorientar los referentes del sentido común, extraviado desde la hegemonía de la Modernidad capitalista liberal-neoliberal.

Pero, para que esto pueda ser posible es importante la transformación de la subjetividad y la producción de un nuevo sujeto también *transmoderno*, que tenga apertura y predisposición al diálogo y no esté constituido para la dominación. Esto significa que pueda trascender las características del sujeto moderno racional, solipsista y dominador; producido desde la idea del *ser* occidental.

Para esbozar esta posibilidad volvemos a Rodolfo Kusch. En su reflexión y revisando a Heidegger desarrolla algunas entradas para pensar una subjetividad que pueda ser construida desde el *estar siendo*. Entre algunas conclusiones preliminares a las que llega se va a

referir a ciertas limitaciones que pueda tener occidente para pensar lo andino. Se refiere a "que simplemente Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el 'estar' que caracteriza nuestro vivir" (Kusch, 1976, p. 155). Además aclara algunas características del *Da-sein*, a partir del cual el filósofo alemán argumenta al *ser*.

El mismo Heidegger dice que el *Da-sein* aparece sólo en culturas altamente diferenciadas y desarrolladas. Y la vivencia filosófica del vivir en América, ya no en la zona rioplatense, sino en otras zonas más típicas, lleva a la intuición de que ese vivir gira, por una parte, en torno al *utcatha* del aymara, cuya traducción literal es la de "estar en casa", domiciliado en el mundo, y, por la otra, un *Da-sein* occidental, con los cuales nuestro vivir real no se identifica, sino que más bien se sitúa a mitad de distancia de ambos. (Kusch, 1976, pp. 155-156)

Cuando dice "a mitad de distancia de ambos", se está refiriendo a una posibilidad de comprensión de un estar siendo urbano, a lo andino que no puede negar su relación con la Modernidad. Entonces, una salida para pensar una nueva posibilidad de sujeto en los Andes es la profundización en la comprensión primero y en la construcción después, de una subjetividad que surja y se oriente desde un "estar siendo" y que además pueda trascender la Modernidad. Todo esto nos plantea una tarea de urgencia, buscar, escudriñar en los saberes locales, en las formas de construcción de conocimiento de los pueblos, en algunos casos ancestrales, pero este no es un requisito indispensable. Creemos que cualquier saber alternativo a occidente debe ser tomado en cuenta para desmontar el aparato conceptual con el que la Modernidad eurocéntrica ha colonizado el mundo y, a partir de ello, producir un nuevo horizonte de sentido que nos permita trascender la Modernidad.

Conclusiones

Para concluir, por su importancia, retomamos aquello que nuestra investigación sobre la *dinámica festiva* de Oruro nos ha revelado en relación a la consecuencia de hacer visible la disputa existente en el sub-campo festivo, que puede también tomarse en cuenta en el campo cultural. Aquella fetichización de la cultura, expuesta en líneas anteriores, ha logrado que la cultura dominante, es decir, la cultura de la Modernidad capitalista haya secuestrado el sentido común de la población. Para el caso de la *dinámica festiva* en Oruro



Imagen 5. Javier Romero (2013). *El Estado, en su lógica neoliberal*. Disputa del espacio festivo con la “marca país” en su lucha por capturar el sentido común.

un solo ejemplo: la mercantilización de lo festivo se ha apropiado de del 99% de los conjuntos. Actualmente solo uno de ellos, el más antiguo, reproduce en un grado menor relaciones de reciprocidad y redistribución; sin embargo, hasta la década de los setenta del siglo pasado la totalidad de los conjuntos eran organizados en gran medida al interior de relaciones de reciprocidad y redistribución.

Pero esta vez nuestra preocupación va más allá del subcampo festivo y tiene que ver con el estado de realidad en el que se encuentra el campo cultural y cómo la manipulación de las representaciones a nivel global, pero sobre todo continental, porque esta es la que nos afecta directamente, han modificado en alto grado el sentido común de las poblaciones de gran parte, sino la totalidad, de los países de nuestro continente. Dos años atrás, con bastante indignación se decía:

... no puede dejar de sorprenderme que las maniobras recientes del poder en las Américas, con su retorno conservador al discurso moral como puntal de sus políticas antidemocráticas —2016: Macri en Argentina, Temer en Brasil, el «No» uribista y corporativo en Colombia, el desmonte del poder ciudadano en México y Trump en los Estados Unidos—, acaben por

demostrar de forma irrefutable, por la relevancia de la embestida familista y patriarcal en sus respectivas estrategias... (Segato, 2016p. 15)

A dos años de aquella publicación hoy el panorama ha profundizado aquel retorno conservador con su discurso moral, con ciertas sutilezas de encubrimiento para el caso de Colombia, pero grotescamente directas para el caso del Brasil. La pregunta es ¿por qué las poblaciones mayoritarias de estos países, que son las que más carencias y más desventajas han sufrido con los gobiernos conservadores, los han elegido en las urnas? Colombianos y colombianas votando en contra de la paz, poblaciones afro y mujeres en el Brasil eligiendo el racismo y la misógina explícita del candidato conservador, por citar solo dos ejemplos.

Es en este contexto de captura del sentido común que nos parece importante y urgente trabajar a profundidad el campo de la cultura y sus procesos, a la luz de las dinámicas globales actuales, sus consecuencias y sus posibilidades de salida. Pensamos que la disputa por nuestro presente no puede obviar aquellos pasos reveladores que se están dando, que nos muestran un conocimiento que se pretende universal, pero que fetichiza la realidad. Nos parece fundamental cuestionar

a la Modernidad eurocéntrica y su racionalidad irracional, con la que reproduce violencia y discriminación, al extremo de reproducir democráticamente gobiernos que públicamente y explícitamente se asumen a favor de la tortura, la muerte y del desplazamiento forzado de las poblaciones.

Por todo lo anterior, es fundamental que la disputa por el presente pueda ser parte de procesos en los que podamos identificar nudos problemáticos en los que se compromete al sentido común y se lo subsume en contradicciones encubiertas, evitando su visibilidad. Sin temor a equivocarnos pensamos que estamos en un tiempo en el que el campo de la cultura es el que necesita de nuestra mayor atención.

Luego de más de cinco siglos de construcción e imposición a nivel planetario de una idea de verdad, por la Modernidad eurocéntrica es fundamental continuar con el desmontaje y el des-encubrimiento de la misma. Ahora más que nunca estamos en condiciones de afirmar que los referentes de verdad dominantes desvían, confunden, desorientan. Las ideas de cultura, familia, democracia, derechos humanos, libertad, entre otras, responden a intereses del proyecto político dominante.

Un proyecto que ha transformado a la naturaleza en objeto y al objeto en mercancía y a esta en dinero y a este en capital, pero además, en este proceso el ser humano como productor se ha subsumido al capital, es decir, le pertenece; entonces, se hace evidente que este proyecto no tiene a la vida humana y a la de la naturaleza como su horizonte de sentido y esto, de manera contundente nos aclara Bautista.

Ahora, después de más de 500 años de modernidad y capitalismo, sabemos que esta forma de vida europea, moderna y occidental ha sido y es muerte para nosotros y para la naturaleza. Después de la comprobación empírica y existencial de esto que ahora es una certeza o juicio de hecho que alude ya no a una parte sino a toda la realidad, también empezamos a dudar de su conocimiento, de su teoría, de su ciencia y filosofía. (Bautista, 2014, p. 234)

Como vemos, la situación es recurrente y las urgencias apuntan a dos procesos paralelos. Por una parte, el desmontaje de la colonialidad del saber y de la geopolítica del conocimiento y por otra la construcción de un nuevo conocimiento que sea mucho más amigable con la naturaleza y los seres humanos, que nos permita

desarrollar un diálogo entre culturas y, es posible, que oriente un horizonte de sentido *transmoderno*.

Referencias

- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Casos, A. (2008). Fetichismo, crítica de las utopías y teología de la liberación de Franz Hinkelammert. *Sakab. Revista de discusiones filosóficas desde acá, cuaderno 6*, pp. 1-22.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural.
- _____. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.
- _____. (2007). *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- _____. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 4 (enero-junio), pp. 17-46.
- Hinkelammert, F. (1981 [1977]). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: DEI.
- _____. (1996). *El mapa del Emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica: DEI.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.

- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marx, K. (2008). *El capital: el proceso de producción del capital*. (1ra. edición, 3ra. impresión). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research, Immanuel Wallerstein Compilador, VI(2) Summer/Fall*, pp. 342-386.
- Romero, J. R. (2013). *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón.
- _____. (2015). *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios"*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. (2017). *Potencial político de los festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.
- _____. (2019). Museos y coyuntura de principios del siglo XXI en Bolivia. *Estudios Artísticos, 5(6)*, 44-59. <https://doi.org/10.14483/25009311.14102>
- _____. (2015). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI. *Estudios Artísticos, 1(1)*, 14-37. <https://doi.org/10.14483/25009311.10246>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños. <https://doi.org/10.5209/poso.57363>
- Vergara, J. (2012). La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo. *Polis. Revista Latinoamericana* pp. 1-22.
- Wallerstein, I. (1999). La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, y C. M. Benavidez, *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica*. (pp. 163-187 y pp. 203-204). Santa Fe de Bogotá: CEJA: Instituto Pensar.
- Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría*. México; Barcelona: Colegio de México.