

ISSN 1996-6601

# VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

Nº 7 • AÑO 2011



**Fiestas  
urbanas**



# VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

Número 7

Año 2011

Centro de Documentación e Información Bolivia

**Director Ejecutivo CEDIB**

Marco Gandarillas Gonzáles

**Responsable de edición**

Escarlet Torrico

**Foto de portada:**

"Mujer de colores" de Dafne Argandoña Tellería

**Centro de Documentación e Información Bolivia CEDIB**

Calle Calama N° 255, entre Nataniel Aguirre y Esteban Arze

Teléfono: 4 25 78 39 Fax: 4 25 24 01

Cochabamba - Bolivia

ISSN 1996-6601 Versión impresa

ISSN 1996-661X Versión electrónica\*

\* Disponible en: [www.cedib.org](http://www.cedib.org)

Proyecto:

"Fortalecimiento de Organizaciones  
Urbano Populares para el ejercicio  
del derecho de Participación y Control  
Social en 4 ciudades de Bolivia"

Con el apoyo de:



**Govern  
de les Illes Balears**

**“La entrada” la conquista del espacio urbano ..... Pág. 7**

- *Escarlet Torrico*

**Fiesta ritualidad y poder en Cochabamba..... Pág. 27**

- *Mauricio Sánchez, Albert Quispe*

**Ch’utillos, fiesta de integración sociocultural  
en el ámbito urbano..... Pág. 45**

- *Aleida Reyes*

**La fiesta Popular y los límites de la nación ..... Pág. 65**

- *Cleverth Cárdenas*

Grupo Willka:

**Identidad política y disidencia estética  
en el espacio público cochabambino (1999-2009) ..... Pág. 75**

- *Lourdes Saavedra*

Los espectáculos de autonomía y crisis:

**O, lo que los toros y la reinas de belleza tienen  
que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano..... Pág. 102**

- *Bret Gustafson*



Este número de la revista, en un principio estaría dedicada en su integridad a un solo tema: las fiestas urbanas o más precisamente la relación entre el mundo y expresiones festivas y el espacio urbano.

Felizmente, a la par que se iba gestando, e íbamos buscando, ordenando, revisando trabajos sobre el tema, los aportes, las colaboraciones, abrieron un rumbo algo distinto, pero mucho más rico. Aunque las expresiones festivas siguen siendo el eje de la misma, pusimos mayor atención a lo expresivo como un hecho que se juega en el ámbito público y que más allá de su forma concreta, puede constituirse en una entrada muy interesante para el análisis social.

Como apunta Soja "... en casi todos los enfoques, el espacio urbano es típicamente considerado como fijo, muerto, social y políticamente inútil poco más que un decorado para los procesos sociales e históricos dinámicos que no son por sí mismos inherentemente urbanos". Seguimos, nos dice, tratado el espacio urbano como un "... un envase físico para actividades humanas... ". Lo mismo podríamos decir del mundo expresivo urbano, habitualmente se habla de estas manifestaciones como si ocurrieran en el vacío, como si no tuvieran un "lugar" donde ocurren.

Por ello este número es para nosotros, doblemente feliz. Los trabajos aquí presentados vistos en conjunto, nos invitan a pensar en cómo el espacio urbano, su construcción, apropiación y modificación da forma a los procesos históricos y sociales mismos.

Muchísimas gracias todos los que han colaborado, sé que una ávida lectura será la más grata recompensa.

Les dejamos empezar esta aventura...



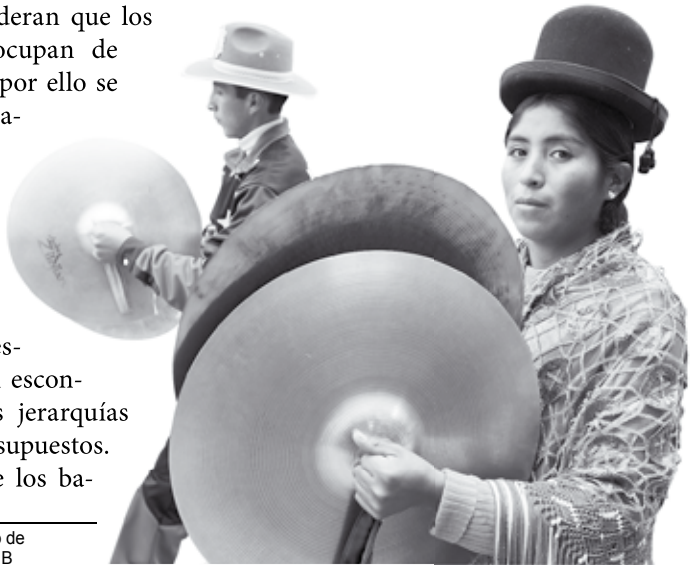
# “La entrada”

## La conquista del espacio urbano

Escarlet Torrico\*

### Introducción

Las elites urbanas consideran que los migrantes indígenas/rurales, ocupan de manera ilegítima las ciudades, por ello se apela a la ilegalidad o la informalidad de los asentamientos populares como una forma de mantenerlos afuera. Es que la exclusión y la segmentación espacial son algo así como la marca de origen de muchas ciudades latinoamericanas, puesto que la división urbano/rural escondió la territorialización de las jerarquías coloniales y sus principales supuestos. Frente a ello, los habitantes de los ba-



---

\* Investigadora del equipo urbano del Centro de Documentación e Información Bolivia CEDIB



rrios, generaron estrategias para afirmar su presencia en la ciudad, no como visitantes ni usurpadores sino como vecinos permanentes de la misma. El presente artículo pone atención en un acto creativo de los habitantes urbanos de los márgenes, que tiene como herramienta principal la cultura, el baile, la música en los que se disputa el uso del espacio urbano y los cánones estéticos dominantes.

## Punto de partida y de llegada

*“Algo pocas veces reconocido explícitamente y casi siempre soslayado en los marcos conceptuales de análisis de la dicotomía rural/urbano, es el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador”*

*(Guillermo Bonfil)*

Aunque con frecuencia se olvida, la historia de muchas de las principales ciudades de Bolivia y Latinoamérica, está íntimamente ligada a la Colonia. Antes de llegar a estas tierras, los españoles habían utilizado la fundación de ciudades como instrumento de expansión económica, y luego como elemento cultural para consolidar su presencia en territorios conquistados. Allí donde los señores llegaban “...una vasta operación mercantil comenzaba. Si la región adquirida era despoblada, la ciudad surgía (...) para constituir simultáneamente un baluarte militar y una factoría. La muralla y el mercado eran los símbolos de estas dos funciones que la ciudad comenzaba cumplir...” (Romero 2001: 27). En estos términos, se comprende “...que la corona española promoviera enérgicamente el desarrollo urbano dentro de la situación colonizadora que acababa de formarse...” en América. (Schoop: 1981:21).

La fundación de las ciudades, era un acto simbólico/político a través del cual se afirmaba la conquista.

*El fundador realizaba una apropiación simbólica del espacio, comenzando por erigir un tronco en el que hincaba su cuchillo –rústica picota, expresión de su derecho a castigar hasta con pena capital-; a continuación, con su espada desnuda retaba a los presentes a que le disputasen la posesión y, no hallando contradicción, procedía a cortar algunas hierbas y ramas de los árboles del lugar, para materializar su derecho; y asentado el poder civil, la ceremonia continuaba con la implantación de una gran cruz, en el lugar en el que se proyectara levantar la iglesia, y concluía con una misa de acción de gracias, porque, no en vano, la extensión de la fe entre los*

*naturales siempre se presentó como lo primero, si no en la ejecución, sí en la intención."*

(Viforcós: 3)

Fue a través de la red de ciudades "nuevas"<sup>1</sup> que el territorio americano se hizo legible y se pudieron desarrollar los mecanismos para la administración de este espacio extenso y desconocido. La ciudad colonial, es el centro desde el cual se organiza y articula la principal actividad económica, generalmente extractiva, con el entorno inmediato para la satisfacción de necesidades como la provisión de alimentos y mano de obra, pero al mismo tiempo se constituían en un reducto europeo en medio del nuevo mundo, donde debía... "conservarse celosamente las formas de vida social de los países de origen, la cultura y la religión..." y si lo ameritaba, organizar la defensa militar frente a la población indígena. (Romero: 2001: 67).

Lefebvre (1991) sostiene que una de las acciones que emprende la clase dominante para conservar su hegemonía es la producción de un espacio que sirva al establecimiento de un sistema en específico. El colonizador produjo un espacio que tiene como núcleo organizador la dicotomía centro-periferia, podríamos decir que no existe espacio que no responda o replique este principio ordenador.

El nivel más general de la misma sería la diferenciación entre el espacio imperial y el colonial. Luego en función de su importancia para el primero, aquellas que administrativamente representaban la presencia de la monarquía, (Virreinos, Audiencias, sedes de capitanías generales, gobernaciones) aquellas que eran centro económicos de importancia (ciudades puertos, de tránsito, de explotación o proveedoras de alimentos) (Viforcós:10)

Dentro de la ciudad misma se vuelve a replicar este orden, en el trazado de damero que "...garantizó la permanencia del modelo centro/periferia que ubicaba en su núcleo a los sujetos e instituciones que ocupaban los rangos más altos de la sociedad, y replegaba en sus afueras a los sectores de menor prestigio y estrato social" (Vela, 2009). Dice Porto, las primeras ciudades planeadas racionalmente del mundo- moderno colonial surgirán en América, donde el espacio de la plaza fue concebido como un signo de control y de dominación. Allí, nos recuerda, ya habían *desplazados* (Porto: 2008)

Viforcós, señala el hecho de que entre los criterios señalados para la ubicación y fundación de ciudades, además de los relacionados con el clima, los recursos más importantes como el agua y su accesibilidad terrestre o marítima, resalta la recomendación de que estuviere, en lo posible pobladas de indios. La historiadora afirma que

1 Muchas de las ciudades fueron en realidad re - fundadas, pues se trataba de importantes centros urbanos pre hispánicos.

aunque esta condición que se presentaba como un justificativo moral, ya que era en nombre de la “evangelización” que la corona mandaba a realizar nuevos descubrimientos, encubría motivos de orden más terrenal y práctico. Los indios constituían un “... requisito indispensable para que la localidad se consolidase, porque sin indios no había posibilidad de servicios, y sin servicio, dada la aversión hispana al trabajo manual, nada podía prosperar” (ob cit:19)

La solución que encontraron los españoles ante el conflicto que suponía la convivencia con grupos indígenas en el espacio urbano fue la segregación etno – espacial. En cada centro urbano existían dos zonas claramente delimitadas: la “ciudad de españoles” construida según el modelo de cuadrícula/damero; y el “pueblo o ciudad de indios” casi siempre en los márgenes de la primera (Figura 1). Ambas tenían un ordenamiento espacial diferente, aunque no es del todo claro si corresponde con formas diferenciadas de ocupación del espacio. Lo cierto es que la ciudad de españoles estaba construida con arreglo al modelo de cuadrícula y existían reglas claras en torno a su organización, disposición de las instalaciones y su jerarquía, en cambio la llamada ciudad de indios usualmente se organizaba de manera espontánea y con arreglo a otras normas, como por ejemplo según el lugar de origen de los indígenas. Las calles no estaban trazadas en línea recta, y el único edificio relevante era la capilla, que mostraba también diferencias en la calidad de los materiales que se usaban en su construcción con respecto de las iglesias para españoles. (Viforcos:19) . Aún hoy, es posible distinguir ambos sectores en la morfología de varias ciudades de Bolivia.

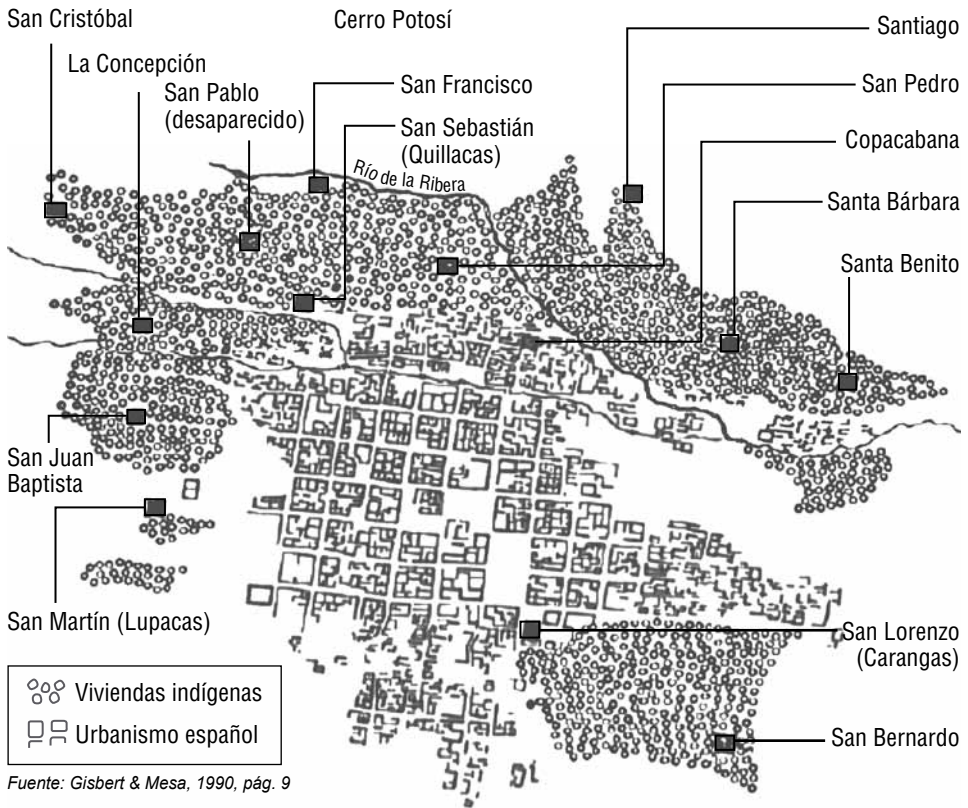
Podemos por ello mismo evidenciar que dadas las connotaciones que tiene el espacio urbano, en los términos antes descritos, su ocupación, se convierte también en una expresión de lucha. Por un lado, los sectores dominantes tratan de afianzar su condición jerárquica limitando su uso o estableciendo diferencias dentro de la ciudad y por el otro los sectores subalternos buscan formas de desafiar esta situación.

Podríamos desde luego decir que esta lucha por el espacio urbano, ha modificado sus formas de expresión a los largo de los años. Por ejemplo se sabe que durante la colonia, en momentos de tensión del orden colonial, tomar la ciudad, o por lo menos sitiirla, era un objetivo estratégico. Como lo demuestran los constantes “cercos” de que eran objetos las ciudades coloniales por obra de rebeldes indígenas y también el hecho de que el apelativo de “cercado” haya sobrevivido como nombre oficial de varias capitales de departamento en Bolivia<sup>2</sup>.

---

2 En Bolivia, actualmente cuatro de nueve ciudades capitales de departamento se denominan “Cercado”. Cercado Cochabamba; Cercado – Tarija; Cercado- Oruro y Cercado – Beni. El nombre puede tener dos diferentes acepciones. Por un lado puede tratarse de los territorios de españoles y por el otro, como en el caso de Cercado de Lima, referirse al territorio indígena.

Figura 1: **La ciudad colonial de Potosí**



Fuente: Gisbert & Mesa, 1990, pág. 9

El uso colonial del espacio urbano, y las barreras legales que se ponía a los grupos originarios para el uso y propiedad del mismo, se mantuvieron con diversos matices en las repúblicas independientes y no es caso exclusivo de América Latina<sup>3</sup>.

Sabemos que esta situación no tuvo grandes cambios en todo el s. XIX ya que la idea de modernización de las elites republicanas, encontró finalmente como culpable de los males nacionales en el indio, lo que dio lugar a distintos tipos de violencia y

<sup>3</sup> El historiador norteamericano Mike Davis(2003) nos recuerda, que en el caso de las colonias británicas del sur de África, la población negra carecía "...del derecho a la propiedad de terrenos urbanos así como al de residencia permanente en las ciudades" (76- 77), hasta bien entrado el siglo XX, hecho que habría demorado el proceso de urbanización en este continente.

segregación. Ciudades que durante la colonia acusaban un elevado grado de mestizaje fueron escenario de arrebatos “civilizadores” que concluyeron en purgas urbanas de manifestaciones ligadas al mundo indígena. Rodríguez y Solares (2011) , por ejemplo, dan cuenta de que en el caso de la ciudad de Cochabamba, cuya existencia estuvo ligada a la producción de alimentos de origen agrícola y con un alto nivel de bilingüismo (castellano – quechua) urbano. Comenzando el siglo XIX, fue escenario de una campaña de “desalojo” y “limpieza” de las expresiones urbanas de origen indígena, como la venta y consumo de chicha en lugares circundantes a la plaza principal. Todo ello, pese a que el impuesto al consumo de esta bebida era y es todavía uno de los más importantes ingresos de la región<sup>4</sup>

Hacia 1925, después de cien años de la fundación de la república, el embajador norteamericano en Bolivia habría subrayado el hecho de que “...*parece haber un entendimiento entre los hacendados y la iglesia para no permitir el contacto de sus colonos sino con curas católicos que hablan el idioma nativo, a fin de evitar que estos aprendan el español y huyan de la hacienda a buscar trabajo en las ciudades*”. (Dunkerley:1986:32). También menciona el hecho de que, para los indígenas, el ingreso a ciertas calles de la ciudad de La Paz haya podido constituir una infracción cuya sanción conllevaba encarcelamiento y escarnio público (Dunkerley:1986)

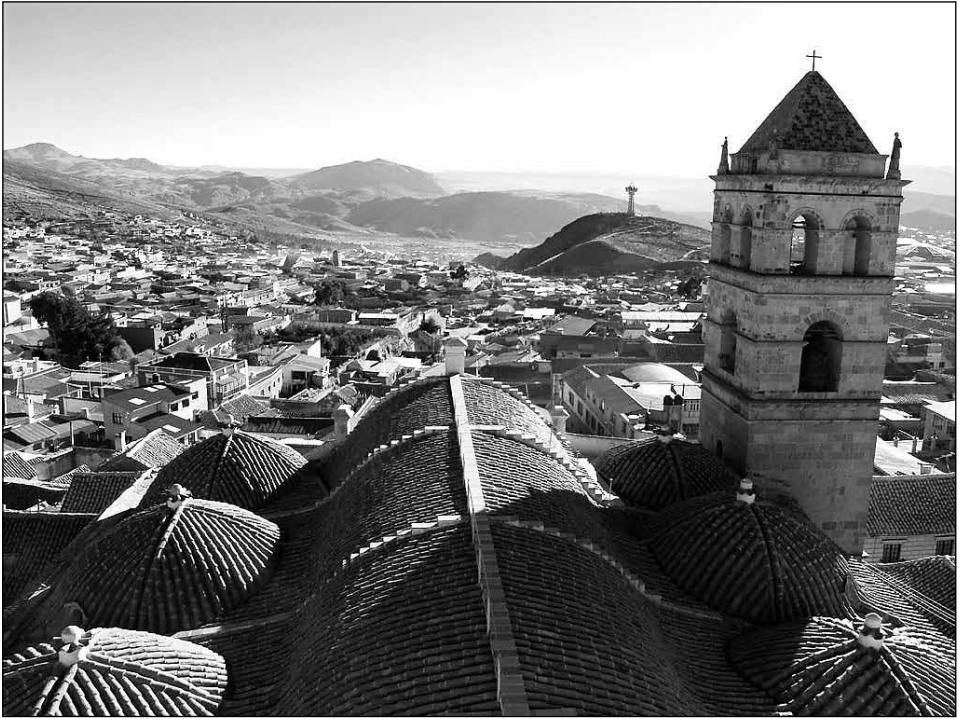
De hecho, Silvia Rivera (2003) plantea que el propio colgamiento del presidente Gualberto Villarroel, por una multitud urbana en julio de 1946 debería ser entendido más como un acto de “ira desatada”, de los habitantes de la ciudad de La Paz, que habían vivido de manera muy traumática la realización del I Congreso Indigenal, así como los intentos del ex -presidente de abolir el pongueaje. El tránsito de autoridades indígenas por las principales calles de La Paz, tuvo el sentido de una violación del espacio físico que la oligarquía consideraba intocable, la sede de gobierno.

Esta situación solo cambio a mediados del s. XX, como consecuencia de la importante participación indígena en la Guerra del Chaco y en la revolución del 1952. Es en este período donde el discurso de las elites con respecto a los indígenas gira hacia un proyecto de corte integracionista.

La idea de nación, en un sentido más incluyente, se plasma en el nuevo denominativo de “hermano campesino”, y le es reconocido el estatus de actor político y económico, otorgándole derecho al voto, la educación y aboliendo la servidumbre en el campo. Si bien es cierto que los componentes más visibles del racismo, se disuelven en

---

4 Dicho sea de paso, en nuestros días “las chicherías” son periódicamente objeto de persecución” se los considera lugares inmorales, donde las clases bajas y populares dan rienda suelta al alcoholismo y origen de irresponsabilidad paterna o materna. Aún hoy son recurrentes los esfuerzos municipales para luchar contra este “flagelo” urbano.



*Templo de San Lorenzo, ciudad de Potosí*

la efervescencia del discurso nacionalista, ello no significa su desaparición, puesto que esta recomposición del lugar que ocupan los indígenas en el Estado boliviano, prontamente desnudará sus limitaciones.

Como efecto combinado de la “liberación” de la condición de servidumbre de los indígenas en haciendas, en esta época se produce una de las más importantes olas migratorias campo/ciudad de nuestra historia. La población urbana en Bolivia pasó de significar 26% del total en 1950 a 42% en 1976, (INE) y con ello se incrementa también la presencia indígena urbana.

Ello dará lugar a nuevas formas de conflicto en y por el espacio urbano. Surgen nuevas aristas entre las que se encuentran el tema del empleo, pero en particular la lucha por el acceso a servicios y también por la inclusión en la política estatal de dotación de vivienda. También se hará evidente con mayor claridad el surgimiento de una

sub-cultura urbana indígena, que reivindica el uso de su lengua y costumbres propias, como parte de la agenda política inconclusa.

Surge así la “nueva” periferia habitada en su mayoría por población indígena, misma que no es considerada parte de la ciudad. Se puede evidenciar que aún en el llamado Estado de bienestar la política pública no alcanza por igual a los “antiguos” habitantes criollos y a “nuevos” habitantes indígenas.

Pero será la historia reciente que marcará un nuevo hito en esta tensión, puesto que es a partir de ello que la estructura urbana será reconfigurada. Como fruto del ajuste estructural que implicó un duro golpe para el pequeño productor, así como procesos de concentración de tierra en manos de empresas transnacionales, se produce nuevas olas de migración rural. La misma que se producirá en un contexto urbano que sufre igualmente los efectos del neoliberalismo.

“Al influjo de la libre importación de mercancías, el aparato productivo se desmoronaba, cientos de fábricas cerraban sus puertas. Para los recién llegados, la ciudad sólo dejaba la alternativa del comercio ambulante, unidades productivas familiares y actividades de subsistencia” (Torrico:2010:10)

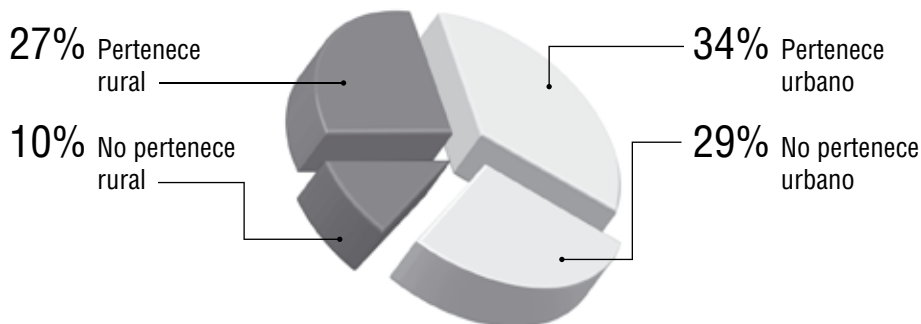
El último censo realizado el año 2000 en Bolivia mostró un cambio de composición, la población que habita en área urbana, es por primera vez en nuestra historia mayoritaria. No menos importante que eso, es el hecho de que al mismo tiempo la población mayor de 15 años que se auto-identifica perteneciente a un pueblo indígena también lo es, como lo muestra la figura 2.

Es en este contexto, no parece improbable que las luchas contra la aplicación del modelo neoliberal en Bolivia, desembocaran en la elección de Evo Morales, de ascendencia indígena, como presidente de república el año 2005. Sin embargo es precisamente este hecho el que pondrá al descubierto, los solapados sentimientos racistas que anidan todavía en nuestra sociedad.

Entre el 2005 y 2006 los grupos económicos más influyentes del país expresaron su resistencia a aceptar los cambios que emergieron en el proceso constituyente en Bolivia y tendrán como trinchera precisamente el espacio urbano.

En varias importantes ciudades de Bolivia se intensificaron acciones que encontraban como principales víctimas a indígenas rurales y urbanos, En la Ciudad de Santa Cruz se llegó a impedir su acceso a la plaza principal, tal y como sucediera en la colonia. La ciudad de Sucre fue escenario de un acto bochornoso en el que indígenas que habían llegado para asistir a un acto con el presidente, fueron literalmente puestos en huida,

**Figura 2: Población boliviana de 15 años o más por pertenencia a un pueblo originario según área de residencia**



Fuente: Molina y Albó:2006

mientras otros fueron capturados y obligados a pedir perdón de rodillas en la plaza principal. Así mismo, en enero de 2007 se produjo en la ciudad de Cochabamba un ataque contra un grupo de campesinos que se encontraban en la ciudad manifestándose contra el Prefecto del departamento. Durante esos días, el conflicto se avivó bajo la idea que la ciudad había sido “invadida” y urgía su defensa. Finalmente, vecinos de zonas residenciales armados con palos y armas de fuego, rompieron el cerco policial provocando un desigual enfrentamiento entre civiles, que resultó en el trágico saldo de tres muertos, dos campesinos y un joven de clase media. Se ha levantado una cripta en el lugar de la muerte del último, la acera de una céntrica calle de la ciudad, una plaqueta de bronce reza lo siguiente: “ En homenaje a ..... quien murió en defensa de su ciudad”.

Estos hechos terminan por mostrarnos cuan actual es aún hoy en día esta lucha dentro y por el espacio urbano y los variados matices que el mismo puede llegar a tener.

Son los peruanos, Arroyo y Romero, analizando el caso de la ciudad de Lima quienes afirman los conceptos de colonialidad del poder y del saber, desarrollados por Quijano, podría incorporarse el de *colonialidad urbana*, ya que resulta útil “...para expresar la permanencia –aunque variable en su formas y manifestaciones– del patrón colonial de dualidad estructural...” en las ciudades.. (Arroyo y Romero: 2009). Lo que presentamos a continuación es una faceta de esta permanente lucha.





"China Supay". Entrada carnaval de Oruro

## La fiesta y lucha

*"No hay dominante sin dominado, Ni proceso de dominación sin resistencias. A las estrategias, modalidades y mecanismos diseñados por los dominadores de todos los tiempos corresponde una plétora de expresiones, acciones, estrategias y proyectos políticos de quienes se resisten a ser dominados"*

Ana Esther Ceceña

Autores como Lefebvre(1991) o de De Certeau (1988) han planteado que el espacio no puede ser del todo controlado. Existen actos transgresores destinados a apropiarse del la ciudad, destinados a cruzar fronteras y también cuestionar el lugar "fijo" que le ha sido asignado a cada uno en el espacio urbano.

Estas expresiones cotidianas han sido poco estudiadas en relación al espacio urbano en Bolivia, más afortunadamente en los últimos años vamos encontrado mayor atención al tema. Nos parece especialmente interesante el planteamiento de Yepetz

que afirma la existencia de tres manifestaciones de "apropiación del espacio público" que los sectores indígenas han desarrollado como una forma de resistencia al sistema urbano impuesto por los criollos a) la feria o *qhatu*, que de manera cíclica serpentea toda la ciudad b) la fiesta o *anata*, que haciendo coincidir con el calendario occidental/cristiano (...) se despliega por las calles c) Las movilizaciones, bloqueos, marchas, etc., que a manera de muralla humana o *pirka* irrumpe en los momentos álgidos de un calendario político de la multitud, que como tal, es imposible de predecir, predefinir o calcular" (102: 2010)

Al respecto, lo más interesante del planteamiento es que nos invita a pensar en la posibilidad de que las expresiones de apropiación del espacio urbano no solo tengan más de una forma sino que estén interconectadas entre ellas, Es decir que puedan ser entendidas como momentos diferenciados de una misma estrategia.

Hay muy pocos trabajos que puedan dar cuenta de esta realidad, y constituyen una tarea pendiente de las ciencias sociales es profundizar más en este tema. En esta ocasión vamos a concentrarnos en la fiesta urbanas, no en todos los tipos, puesto que la enumeración puede ser bastante amplia.

Los autores del trabajo Nudos SURurbanos (2009:93) nos aclaran que "fiesta" al ser "...una palabra originada en el latín *festus*, y de su variación, *festivus*, términos que se refieren a lo gozoso, lo alegre lo gracioso o ingenioso, tanto como a lo solemne. Las "...fiestas bolivianas más importantes tienen dos matrices. Religiosa por un lado y cívica por el otro." (ob, cit:97)

Las de primer tipo, "aparentemente"<sup>5</sup> son una manifestación de devoción a una entidad religiosa del mundo católico, y las otras tienen que ver con la conmemoración de algún episodio ligado a nuestra vida republicana.

Es necesario aclarar que en el presente artículo nos referiremos en específico a las llamadas fiestas religiosas urbanas. Como se verá en más detalle, este tipo de festividad, condensan varios elementos que dan cuenta de la complejidad y riqueza de las dinámicas que a lo largo del tiempo se desarrollan en torno a las disputas por el espacio urbano.

5 Este tema será ampliado a continuación. Es necesario resaltar el hecho de que en la mayoría de los casos, la Iglesia católica superpuso la imagen de alguna advocación religiosa al culto de deidades precolombinas. Esto ha supuesto una permanente lucha por el sentido de la fiesta. La iglesia católica se empeña en revestirlas de un sentido religioso exaltando la fe y la devoción como valores y justificativo de su realización. Los sectores indígenas, por su lado, hasta el día de hoy transgreden las normas de "devoción" aceptadas por la iglesia, con el baile y el exagerado consumo de bebidas alcohólicas. Es frecuente que en muchas fiestas se instale aún hoy en día una velada contienda por la organización y control de la fiesta. En algunos casos es claro que la iglesia católica ha logrado algunos triunfos, pero también es cierto que se pueden contar algunas derrotas

## Los orígenes

Para entrar en tema, estas fiestas que se desarrollan "... a lo largo del año en distintos lugares del país, como el Carnaval de Oruro, la fiesta del Gran Poder en La Paz, la fiesta de Chutillos en Potosí, la fiesta de Virgen de Urkupiña, por citar sólo alguna de las más grandes, consisten en uno de sus puntos culminantes, en lo que se denomina 'entradas', es decir el ingreso de diferentes tipos de danzas y bailes organizados por fraternidades, comparsas y asociaciones" (Barragán:31:2009) La historiadora citada, encuentra que este tipo de manifestaciones tiene su origen en las fiestas barrocas cuyo escenario principal fueron las ciudades, plazas y calles.

*"La ciudad y particularmente la plaza y sus calles principales se transformaban para ella: se limpiaban, enarenaban o adoquinaban; se modificaba el espacio mediante arquitecturas efímeras -arcos, tableros, columnatas...-, se vestían las fachadas con colgaduras, tapices, retratos, enramadas, flores..."*

(Viforcós: 26)

Sin embargo pese a que con estos eventos se veían alterada la vida cotidiana y se permitían algunas transgresiones<sup>6</sup> siempre limitadas y controladas por el clero, la fiesta barroca "...no persigue sólo, ni siquiera en primer lugar, un fin lúdico, pues su auténtico objetivo es reforzar, mediante la ostentación y la persuasión, unos valores -los del Antiguo Régimen- que se creen y se quieren inmutables: fidelidad a la Corona, aceptación del orden social y exaltación de la ortodoxia católica..." (Ob.cit:25)

Para tal efecto, las celebraciones que se extendían a una variedad de acciones, como honras fúnebres reales, castigos públicos, nombramientos a los cuales se enviste de un carácter espectacular y teatral. Donde es representado sobre todo el orden y el cuerpo social, (Barragán: 2009:44) hecho que se hace evidente en cortejo procesional o entrada, "...donde cada grupo tiene su lugar, de acuerdo con un minucioso protocolo, cuya alteración, por nimia que parezca, podía dar lugar a extensos y ruidosos pleitos. (Viforcós: 27)

<sup>6</sup> "... no hay fiesta que se precie que no esté asociada a la comida y la bebida; y por supuesto el oído, pues sea profana o religiosa, se convoca siempre a son de campanas y siempre va asociada a la música cantada, tocada y/o bailada; lo que, en muchas ocasiones, fue causa de preocupación y condena por las autoridades eclesiásticas, que dictaron normas a fin de que se adoptase el canto llano en latín para las funciones litúrgicas, se prohibiese los bailes y las músicas profanas en los templos y el excesivo uso de villancicos en los conventos de monjas y pueblos de indios; particularmente duras fueron las condenas las danzas de tambores de los negros esclavos, y aquellos bailes que se consideraban particularmente sensuales como la zarabanda (prohibida en 1583 por obscena), o la chacona, que nació como baile humorístico hacia 1600. Preocupación y condenas eclesiásticas motivaron también las representaciones teatrales, los regocijos taurinos y, por las apuestas, las peleas de gallos, sin embargo, dada su popularidad, nunca pudieron ser desterradas del ámbito de lo festivo" (Viforcós:27)



*"El Arcangel Gabriel" personaje de la Diablada. Entrada carnaval de Oruro*

Un hecho relevante respecto del orden de las "entradas" es que en ellas "los españoles representaban el cargo que tenían como miembros del cabildo. Como funcionarios reales, como monjes que pertenecían a la orden de los Franciscanos o a la de los Dominicos. Representaban su posicionamiento, es decir el oficio y el poder que tenían, pero eran ellos mismos. Los indígenas participaban en 1955 como los trabajadores mitayos que eran, aunque fundamentalmente encarnaban representaciones" (Barragán: 2009: 44)

El antropólogo Nicco Tassi destaca el hecho de que en las "entradas eran una oportunidad de materializar la presencia del Monarca a través de una serie de objetos tales como el estandarte, el escudo real y el sello, que desfilaban casi como objetos sagrados a través de la ciudad también la oportunidad para reafirmar el lazo entre la monarquía española y las colonias de ultramar" (2010: 66)

La estrategia del régimen iconográfico barroco promovió, en su lucha por extirpar la "idolatría" indígena, la sustitución y/ identificación de las deidades andinas con

la Sagrada Familia Cristiana y los santos. En este afán las fronteras entre lo andino y lo europeo se hicieron más flexibles, particularmente en torno a las esculturas, expresión que se constituyó en el referente iconográfico del Barroco andino durante el siglo XVII (Gisbert: 2001: 221-224 en Tassi 2010) y cuyo culto de extendió y popularizo en el país.

“Muñecas y figuras sagradas existían en varias culturas andinas antes de la conquista pero las esculturas facilitaron particularmente la inclusión de elementos y objetos foráneos en la imagen y reprodujeron el antropomorfismo andino que tendía a atribuir cualidades corporales a los objetos, a los fenómenos y a las fuerzas naturales e incluso a las almas. A las esculturas se les dotaba de cabello humano –donado de los fervientes creyentes –ojos de fibra de vidrio, espejos en el paladar para resaltar el brillo de la saliva, así como también vestidos lujosos, joyas y maquillaje” (ob. cit: 68)

Durante el siglo XVIII, al calor de la ola “modernizante” de la monarquía española que inspiró las reformas borbónicas, se registra un cambio radical en cuanto al estatus de estas expresiones “...las elites coloniales empezaron a tomar distancia de estas manifestaciones festivas y de sus imágenes visuales, las cuales pasaron de ser una expresión de estatus aristocrático a ser visitas como indecentes y exageradas” (ob, cit: 66).

Las imágenes religiosas, que se habían convertido en centro de atención de grandes sectores de la población, que eran cuidadosamente vestidas y exageradamente adornadas fueron vistas “como alimento para la burla y el escarnio en lugar de la devoción” (ob, Cit: 70) “lo que en el siglo XVII fue una obligación impuesta a la población por la iglesia, se había transformado en expresión de paganismo e incivilidad” (Barragán: 2010: 59)

Pero esto, lejos de acabar con las fiestas y sus imágenes, produjo una mayor apropiación de las mismas en los sectores populares, y su culto continuó de manera secreta en primera instancia y luego cada vez más llamativamente. Los residentes urbanos indígenas, desplazados y marginalizados habrían acogido como suyas las imágenes con las que ahora compartían un mismo estatus, convirtiéndolas en sus patronos(as). Estas imágenes, des-plazadas<sup>7</sup> del centro urbano, y en otros casos perseguidas, recibieron asilo en los barrios populares, barrios de indios. Desde allí prepararon el retorno y la re- conquista de un lugar prominente en el espacio urbano, para ambos.

---

7 Al respecto resulta muy interesante la historia de la imagen del señor del Gran Poder, Hoy Patrono de la Fiesta más importante de la ciudad de La Paz, La fiesta del Gran Poder. Esta imagen habría sido forzada “a salir” del convento donde se encontraba originalmente. En el trance, los habitantes del barrio Chijini, una zona habitada por inmigrantes aymaras y que perteneció a la porción de la ciudad denominada “pueblo de indios” en la colonia”. Un extenso de talle de esta historia se encuentra en (Tassi :2010)

"Las fiestas antes organizadas desde el poder se sumergieron en los ríos subterráneos de la vida urbana marginalizada para volver a emerger lentamente, esta vez desde 'el poder de la sociedad' hasta llegar a convertirse, en la segunda mitad del siglo XX, en una de las expresiones más importantes e impactantes" (Barragán: 2010:60)

## Tomar la ciudad

*"Las fiestas indígenas constituyeron un tormento para la sociedad criolla. En Pascuas por ejemplo, los indígenas de los 'suburbios' no terminaban su fiesta sin 'invadir' la ciudad. Esto demuestra también una apropiación, en estas ocasiones, del espacio ciudadano 'blanco' una especie de desafío"*

Rossana Barragán

El acto de celebrar en las calles de las ciudades, es una prerrogativa que los indígenas urbanos debieron primero conquistar. A principios del siglo XX los festejos públicos en las calles de la ciudad, estaban reservados para clases altas, pero no para todos sus miembros, las comparsas carnavaleras dejaban fuera a mujeres y niños<sup>8</sup>. De tal modo que eran los hombres quienes participaban de las comparsas y grupos que eran el centro de la celebración, ellos, debían ser mirados, admirados y/o servidos por el resto en las "entradas". (Guss: 2006)

Pero obviamente, esto no impedía que los indígenas organizaran sus fiestas aunque estas se realizaran en los márgenes. Este hecho, parece ser un escenario particular de disputa, puesto que son comunes los llamados de reprimir ciertas actividades indígenas pero "especialmente" las fiestas (Barragán:1990:65). Consideradas manifestaciones ligadas a la incivildad, la ignorancia y "costumbres (...) que ninguna persona sensata podría considerar dignos del culto divino" (La época 22/11/1866 citado por Barragán 1990). Terminaron siendo objeto de "control" de parte del Estado, teniendo como excusa el ruido y la borrachera.

*"Casi a mediados de siglo, se reglamentó que los indígenas que bailaban debían tener una patente de licencia, razón por la que a los grupos que no las habían sacado la policía urbana los apresaba"*

(El Nacional 14 de agosto - 1885, citado por Barragán: 1990:66)

8 "When the first wave of Aymara immigrants began arriving in La Paz in the early 20th century, they found a city in which the use of public space for celebration or any other demonstration was strictly reserved for Euro-Bolivian men. And not simply native peoples, but women and children too were denied the same access to streets and plazas" (Guss: 2006:6)

Detrás del repudio de los ciudadanos a este tipo de celebraciones, podría haber estado escondido el temor que provocaban las mismas, puesto que solo daban por culminado el festejo con la “invasión” de la ciudad, recordando así que el espacio ciudadano “blanco” era susceptible de ser “tomado”. (Barragán: 1990:66)

Esta apropiación del espacio urbano por medio del baile y la fiesta, solo podía ser posible si la magnitud del festejo se incrementaba y ello significaba una expansión del número de bailarines y la gente involucrada en el mismo. El carácter fugaz de estas incursiones en territorio “ajeno”, cambiaría radicalmente con la creciente migración rural que tuvo lugar en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX. Es a partir de entonces que la presencia indígena cambió el rostro de las ciudades bolivianas.

Entonces, como ahora, los migrantes buscan apoyo en las redes de parientes o conocidos establecidos en la ciudad, puesto que de esta manera encaran de mejor manera soluciones a problemas como la inserción en el mundo laboral, y un periodo de “aprendizaje” de conocimientos “útiles” para establecerse en la ciudad, o la búsqueda de vivienda. Por lo general, comparten los problemas que trae la experiencia urbana y a su vez encaran la solución de los mismos, valiéndose de estas relaciones, aunque no siempre son simétricas, igualitarias ni basadas en la solidaridad<sup>9</sup>.

La fraternidades de baile, que son grupos cuya actividad principal es la preparación de un baile o danza para participar en la “entrada”, debe entenderse como parte de estas redes asociativas que crean y sostienen los migrantes.

*“Unirse a una fraternidad de baile a su llegada a un desconcertante ambiente nuevo, tenía muchas ventajas. Era una forma de integrarse en la comunidad, con los ensayos, fiestas y bailes proporcionando una experiencia de unión importante. Muchas de las fraternidades, se organizaron en torno a las afiliaciones anteriores, como las asociaciones comerciales, lugares de origen, o incluso los barrios (...) La elección del grupo también se convertiría en una decisión cada vez más estratégica, ya que ofrece a los nuevos miembros la oportunidad de establecer contactos con figuras más establecidas en las diferentes ocupaciones. Por supuesto, la devoción religiosa es un incentivo fundamental, especialmente para inmigrantes pobres que necesitan desesperadamente ayuda.”*

(Guss: 2006:313)

---

9 En el contexto urbano los lazos familiares pueden servir de apoyo para empezar la vida, pero a menudo los migrantes más antiguos obtienen “ventajas”, de este hecho. Trabajo gratuito o con bajo costo, ayuda en las labores de casa y otros. Es común que ambas partes consideren este hecho, algo así como el pago de un “derecho de piso”. Un “impuesto” a los contactos y conocimientos de los más antiguos.

Foto: chicosdeero.blogspot



*Danzantes de la entrada del Gran Poder en su ruta por el centro paceño*

Así que conforme la migración aumento, las fraternidades también y con ello la necesidad de un orden para las "entradas", pero también se incrementaron las expresiones de discriminación. Muchos autores también coinciden en señalar que la experiencia más común para los indígenas que viven en la ciudad, más allá de su antigüedad de su migración y pese al éxito económico que puedan tener, es la exclusión el rechazo y abandono de parte del Estado, en su versión nacional o local. El ser indígena es una característica que prevalece sobre cualquier otra ante los ojos de las clases urbanas criollas, quienes usualmente controlan las máximas ins-

tancias de decisión en la vida nacional<sup>10</sup>.

Es a partir de este contexto que la fiesta urbana cobra una nueva relevancia, puesto que su valor no está sólo en la integración o la socialización de quienes participan de ella, sino que fundamentalmente se constituye en un canal de expresión, de identidad, de reclamo, pero también en un medio para superar el estigma que pesa sobre el grupo.

Cárdenas (2009:324), luego del análisis sobre una expresión festiva urbana paceña<sup>11</sup>, llega a la conclusión que la fiesta es el "único" modo que encontraron los sectores indígenas urbanos para explicitar una demanda social "que no se puede hacer al gobierno, una demanda que no se soluciona organizando una marcha de protesta, aunque algo equivalente se hizo; una demanda de desagravio social que después de varios siglos les restituya su dignidad" (ob. Cit: 334)

Esta lectura puede bien complementarse la lectura de Cánepa (s/f), para quien, desde la experiencia peruana, es posible entender las expresiones festivas y estéticas de grupos marginados como una forma no institucionalizada de acción política.

Podríamos además decir que el avance del grupo en su reconocimiento, de alguna, manera está ligado o es representado en sus "avances" en el espacio urbano. Por ello "ganar" el centro de la ciudad, se convierte en un factor importante de las fiestas,

10 Tassi (2009. 21) por ejemplo en su descripción del barrio de Chijini en La Paz, donde se originó la Fiesta del Gran Poder, llamada la gran fiesta andina, y dónde actualmente desarrollan su vida prósperos comerciantes aymaras, encuentra el siguiente panorama: "Esta es una de las más interesantes contradicciones que noté luego de trabajar por un tiempo en el Gran Poder. Por un lado, el barrio características arquitectónicas y estéticas similares a los barrios marginales con numerosas actividades comerciales, mercados al aire libre y negligencia crónica de parte del municipio. Por otro lado, los cholo - mestizos han generado riqueza..."

11 Cleverth Cárdenas estudia la presencia de la chola (mujeres indígenas que visten polleras) en la fiesta del Gran Poder.



de tal modo que el espacio por donde se baila, nunca está totalmente determinado. El recorrido y el lugar por donde puede o no pasar la fiesta se convierte en un elemento simbólico de lucha, porque el derecho a usar exclusivamente ciertos espacios también es la reivindicación de los grupos sociales que discriminan.

Por este proceso han pasado las fiestas más antiguas como la del Gran Poder, que pasó de ser una fiesta que se circunscribía al reducido espacio barrial de las laderas de La Paz, a “tomar” el centro mismo de la ciudad en nuestros días. Las variaciones en el recorrido, o más bien, las “ampliaciones” dan cuenta de un proceso constante de lucha por ser reconocidos como parte de la ciudad. Hasta los años 70 fue considerada una fiesta de indios que se realizaba solo en sus barrios. Fue la necesidad de apoyo popular del dictador Banzer lo que le llevó a otorgar el permiso para que la entrada ingresara por el centro de la ciudad, quizás evidenciando que ya para entonces era imposible dejar de considerar relevante la presencia indígena en la ciudad de La Paz. Pero ello no se realizó sin oposición de los vecinos:

*“Las autoridades del Tránsito y la Alcaldía paceña se opusieron hasta el último momento. Un bailarín de ese año me contó que el Tránsito finalmente accedió a que bailaran, ‘Si quieren entrar mañana, entonces tienen que pintar las líneas blancas que separan los carriles de la avenida, nos dijo la Policía. Entonces toda la noche estuvimos pintando, y cuando terminamos nos fuimos directito a bailar’, me contó este señor del que no recuerdo su nombre”*,

(Cléverth Cárdenas en *La Razón*, 5 de junio, 2011)

Muchos serían luego los políticos que considerarían posible “usar” en su propio beneficio esta necesidad y negociar el acceso al espacio urbano de la festividad a cambio de apoyo, aunque no podríamos asegurar si esto ha reeditado todo lo esperado. El hecho es que llegó también el momento en que no hizo falta negociar con ninguna autoridad el permiso correspondiente, la fiesta finalmente se impuso. El 2001 el alcalde de turno trató de suspender la entrada por el duelo nacional a causa de la muerte de un ex presidente:

*“Igual bailamos, imagínese ya estaba todo contratado (bandas, locales, trajes) no se podía detener. Se suponía que la ruta iba a ser distinta, cuando estábamos yendo hacia la avenida Montes nos avisaron que los carabineros nos esperaban para que no vayamos por ahí, así que nos fuimos por la calle Tiquina; luego iban a cerrarnos el paso por otro lado y bailando les hacíamos el quite, hasta que no recuerdo por dónde, creo que por la Sagárnaga nos entramos hacia El Prado por la Mariscal Santa Cruz”*,

(Lucio Quisbert en *la Razón*, 5 de junio 2011)

Hoy en día "fiestas" y "entradas" siguen naciendo y en los más diversos contextos, la migración, nacional y transnacional continúa siendo el escenario para empezar de cero, la celebración de fiestas en honor a Vírgenes de Copacabana y Urkupiña en Argentina<sup>12</sup> cada vez se extiende más por los barrios y las periferias urbanas. Entradas folclóricas también han sido organizadas en España, EEUU, Italia, Canadá y Suecia. Este hecho nos muestra que para los indígenas de origen andino, han hallado en estas expresiones una verdadera estrategia, una poderosa arma para vencer la discriminación, pero más admirable es el hecho de que lo hacen utilizando y valorizando aquellos elementos que sirven precisamente como núcleo del discurso racista: la propia cultura.

## Bibliografía

- AGUILAR, Ricardo  
«Hace 37 años que el Gran Poder entra al centro» *La Razón* 5 de junio de 2011.
- ALBO, Xavier, Godofredo Sandoval y Tomas Greaves.  
*Chukiyawu. La Cara Aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA, 1987.
- ARROYO Hurtado, Roberto y Antonio Romero Reyes.  
«Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima.» Aguirre, (Manuel Dammert Ego. *Perú: la construcción sociocultural del espacio territorial y sus centralidades*. Quito : OLACCHI, 2009. 107 - 149)
- BARRAGÁN, Rossana.  
*Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL, 1990.
- BARRAGÁN, Rossana y Cleverth Cárdenas.  
*Gran Poder: La Morenada*. La Paz, 2009.
- CALDERÓN, Fernando y Szmukler Alicia.  
*La política en las calles. Política, Urbanización y Desarrollo*. La Paz: Plural, 2000.
- CÁNEPA, Gisela.  
*Máscara, Transformación e identidad en Los Andes*. electrónico. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DAVIS, Mike.  
*Planeta de Ciudades Miseria*. Madrid: Akal, 2005.
- DE CERTEAU, Michel.  
*The Practice of Everyday Life*. Trad. Steven Rendal. Berkeley: University of California Press, 1988.
- DUNKERLEY, James  
*Rebelión en las Venas*. La Paz: Quipus, 1986.

12 "En 1982 un grupo de bolivianos residentes en el barrio villa El Libertador, en la periferia urbana de Córdoba, Argentina, comenzó a celebrar la Fiesta de la Virgen de Urkupiña, que desde entonces se sigue celebrando todos los años alrededor del 15 de agosto con una gran concurrencia de devotos incluso de otros barrios de la ciudad. Los festejantes son percibidos por sus vecinos argentinos como Migrantes bolivianos ya que los organizadores y la mayoría de los asistentes nacieron en Bolivia o son hijos de inmigrantes bolivianos. Todos ellos de tradición étnica quechua o aymara" (Giorgis: 2001: 271)

- GIORGIS, Martha.  
«Con sus santos se fueron rumbo a Córdoba.» García Mérida, Wilson y Walter Gonzales Valdivia.  
*Historia del Milagro*. Cochabamba: Los Tiempos, 2001. 271 - 287.
- GISBERT, Teresa y José Mesa.  
«Arte, arquitectura y urbanismo en Potosí». Potosí: AECID, 1990.
- GUSS, David.  
«The Gran Poder and the Reconquest of La Paz.» *Journal of Latin American Anthropology* 11.2 (2006): 294 - 328.
- INE Bolivia. Instituto Nacional de Estadística.  
«Censo Nacional de Población y Vivienda.» 2001.
- LEFEBVRE, Henri.  
*The Production of Space*. Trad. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- MEJÍA, Geovana, Mauricio Sanchez y Alber Quispe.  
*NUDOS SURurbanos*. La Paz: PIEB, 2009.
- MOLINA, Ramiro y Xavier Albó.  
*Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: PNUD, 2006.
- OEMICHEN, Cristina.  
«Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de Mexico.» *VillaLibre* 6 (2010): 61 -75.
- PORTO-Goncalvez, Carlos Walter.  
«De saberes e de territórios: diversidades e emancipacao a partir de la experiencia latino-americana.» *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Buenos Aires: CLACSO, 2008. 15-37.
- RIVERA, Silvia.  
*Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Aruwiwiri, 2003.
- RODRIGUEZ Ostria, Gustavo.  
*La construcción de Cochabamba 1825 - 1952*. Cochabamba: Kipus, 2003.
- RODRIGUEZ, Gustavo y Humberto Solares.  
*Maiz, chicha y modernidad. Telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba*. Santa Cruz: El País, 2011.
- ROMERO, Jose Luis.  
*Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- SCHOOP, Wolfgang.  
*Ciudades Bolivianas*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1981.
- TASSI, Nicco.  
*Cuando el baile mueve montañas*. La Paz, 2010.
- TORRICO, Escarlet.  
«Organizaciones Urbanas ¿Un Nuevo Sujeto Político?» *VillaLibre* 5 (2010): 7 -32.
- VELA, Carmela.  
«Se reserva el derecho de admisión». *Rascismo y espacios urbanos en la Lima del siglo XX*. 2009.
- VIFORCOS Marinas, Ma. Isabel.  
«La ciudad hispanoamericana reflexiones en clave de poder.» 11 de julio de 2011 <[www.moderna1.ih.csic.es/cordoba/la\\_ciudad\\_hispanoamericana.pdf](http://www.moderna1.ih.csic.es/cordoba/la_ciudad_hispanoamericana.pdf)>.
- YÉPEZ Mariaca, Orlando Augusto.  
«El ayllu reterritorializado y su taypi.» *VillaLibre* 5 (2010): 99 -117.

# Fiesta, ritualidad y poder en Cochabamba

Mauricio Sánchez Patzy y Alber Quispe Escobar

## I

Cochabamba es una ciudad fiestera, festiva, festejada. Cientos de fiestas públicas se desarrollan a lo largo de todo el año: algunas grandes, con la asistencia de decenas de miles de personas, otras pequeñas, con algunos cientos. Pero la gente que vive en la ciudad no concibe el uso de su tiempo libre si no es en relación a las fiestas populares. ¿por qué esta obsesión en las fiestas? Las respuestas son varias, y en este ensayo, desarrollamos algunos de sus principales elementos de juicio. A partir de una revisión historiográfica, en la primera parte del texto se ensaya



*"Mujer ángel" de Mauricio Sánchez Patzy*

un enfoque de la fiesta como espacio de lucha simbólica por el control del espacio urbano entre las autoridades civiles y los grupos subalternos. Se asume que cada uno de los festejos, por más pequeños y circunstanciales que fueran, expresaban las propias contradicciones que se reproducían en el plano social, y a menudo legitimaban las estructuras de subordinación y dominación. Esto fue posible debido al profundo carácter ritual subyacente en cada uno de estas fiestas, las que se desarrollaban en medio de mecanismos simbólicos dirigidos a una teatralización del poder o a su espectacularización. Así, el mundo urbano con su centro simbólico situado en la plaza central, se constituyó en el escenario privilegiado de las representaciones y manifestaciones festivas, que ponían en juego a las jerarquías, los poderes y las diferencias de la estructura social.

## II

A lo largo y ancho de la América colonial las fiestas, cualesquiera fueran sus características, se constituyeron en espacios fundamentales de la vida social. Desde el periodo colonial temprano y a partir de una compleja sobreposición de tradiciones hispánicas e indígenas se construyó una diversidad festiva compleja que continuamente reflejó las contradicciones, jerarquías y luchas simbólicas de la propia sociedad. En este sentido, fue la estructura de la propia cotidianidad colonial la que se ponía en escena en la fiesta a través del componente ritual y simbólico sobrecargado de este tipo de manifestaciones.

Los centros urbanos fueron los escenarios donde se pusieron en foco múltiples celebraciones que competían a los distintos niveles de la estratificación social y étnica colonial. Testimonio de esta compleja y extensa red festiva nos lo ofrece, para el caso del espacio charqueño más importante del periodo colonial temprano, Bartolomé Arzans (1965) en su conocida *Historia de la Villa imperial de Potosí*. En su obra Arzans da cuenta de nutridos festejos de recibimientos de autoridades, posicionamientos de reyes, carnavales, procesiones callejeras y otros que remataban en la gran fiesta del Corpus Christi. En ciudades como Potosí y La Plata casi todas estas festividades se desarrollaban en un sobrecargado escenario ritual repleto de elementos emblemáticos (símbolos reales, por lo general) dispuestos para la legitimación del Rey (Bridikhina 2007).

El espacio festivo de Cochabamba fue parte de este entramado más amplio aunque tuvo sus propias particularidades vinculadas, en cierta forma, a su tradición agraria. Desde los primeros años de la formación urbana local las fiestas (principalmente religiosas) fueron un componente esencial de la vida pública. La primera fundación de Cochabamba el 15 de agosto de 1571, de hecho, coincide con la celebración consagrada a la Virgen de la Asunción. Es probable, pues, que dicha advocación fungiera como



*Francisco de Viedma y Narvaez (1737-1809)*

patrona titular de la Villa a lo largo del periodo colonial. Cuando el gobernador intendente Francisco de Viedma llegó a la “Villa de Oropesa” a fines del siglo XVIII, todavía pudo observar una celebración ostentosa y de lucimiento única “en todo el reino del Perú” (Viedma 1969: 48).

Este tipo de festejos, organizados por las autoridades del Cabildo, recordaban y reforzaban el pacto de lealtad al rey y a las autoridades locales a través del despliegue de elementos emblemáticos y ceremoniales en los cuales participaban todos los grupos étnicos coloniales. Esta forma de ceremonial religioso-político de legitimación del poder real y las estructuras jerárquicas de autoridad se mostraba con claridad en la fiesta del Corpus Christi en la que todo el cuerpo social se (auto)representaba en la plaza central con diferentes trajes,

máscaras y adornos (Quispe 2009a).

Una terrible peste (de fecha incierta) obligó a adoptar por patrono de la Villa a San Sebastián, el santo propicio para combatir enfermedades, pestes y otras calamidades que, se según se creía firmemente, eran enviadas por la divinidad ante la decadencia moral y religiosa de la sociedad. El culto al santo patrón se tradujo en pomposos y costosos festejos coronados por “corridos de toros” realizadas al pie del cerro nominado San Sebastián en homenaje al santo protector de la ciudad. Al menos desde comienzos del siglo XVII (Soruco 1900: 48) este culto festivo fue uno de los más importantes de la Villa. En las postrimerías de la Colonia Viedma observó “una función muy lucida” con numeroso concurso de gente (Viedma 1969: 48).

A fines del siglo XVIII los Borbones impulsaron un proceso de control social y reglamentación de las prácticas festivas-ceremoniales, y aún de la vida cotidiana, a partir de una política reformista (Bridikhina 2000) sustentada en gran medida en los ideales de la Ilustración. En la Villa de Oropesa esta empresa fue emprendida por Francisco de Viedma, a la par de sus proyectos reformistas en materia económica y administrativa. A la cabeza del Cabildo esta autoridad española estimuló medidas reguladoras, y en algunos casos prohibitivas, en pos del orden, la “paz pública” y la salud, que en realidad, fueron los referentes de un nuevo orden social y moral que pretendía ser instalado en una sociedad con arraigados valores tradicionales.

No es difícil imaginar el mundo festivo en el periodo en el que Viedma se hizo cargo de la antigua provincia de Santa Cruz de la Sierra, cuya capital administrativa fue la Villa de Oropesa, ascendida a rango de ciudad en 1786. Aunque existían representaciones festivas diversas (carnavales, cambios de autoridades, muerte y coronación de reyes, fiestas patronales...) que competían a los distintos estratos étnicos, en realidad fueron las fiestas religiosas alentadas por los sectores indios, cholos y mestizos las más abundantes en el espacio urbano, y las que más desafiaban el proyecto ilustrado de Viedma. Al ser la expresión conflictiva y parcialmente sincrética del sistema de creencias indígenas y ciertos códigos rituales y simbólicos andinos, Viedma vio con recelo y horror estas manifestaciones. Así, como ha planteado Gruzinski (1985) para el caso mexicano, lo que parecía disgustar a las autoridades civiles de ese periodo fue precisamente esa configuración *indígena colonial* (esto es, la mezcla de ambas tradiciones), y no tanto la herencia indígena.

Siendo de parecer ilustrado, el gobernador intendente atacó principalmente los “excesos” de los indígenas en las fiestas religiosas y, además, los “abusos” del clero en el sistema de fiestas. Desde su alto cargo administrativo, Viedma se propuso erradicar, por un lado, el tradicional sistema de alferzgos que era la base de las festividades religiosas indígenas y, por otro, el consumo de chicha, en cuya elaboración estimó que se consumían alrededor de 200.000 fanegadas anualmente. Argumentó que las fiestas religiosas celebradas por los indígenas no causaban otra cosa que borracheras que sustentaban la “haraganería” de cholos y mestizos e impedían el impulso de la economía regional (Quispe 2011).

Entre muchos otros oficios similares, Viedma inició con apremio las gestiones para suprimir los ritos mortuorios ejecutados por cholos e indios de la Villa en ocasión de la fiesta de San Andrés a fines del mes de noviembre. La vigencia de estos ceremoniales de desenterramiento de huesos y cadáveres (y sus posteriores ritos de culto al son de música y bailes), conjugados con esquemas cristianos de religiosidad, en realidad era una forma emblemática del predominio de manifestaciones culturales plebeyas que en el conjunto del espacio urbano tenían amplia cabida hasta el periodo en el que Viedma se hizo cargo del gobierno (Quispe 2008). Es lo que hemos llamado, en otra investigación, la naciente “cultura chola” de Cochabamba, expresada en este caso en las fiestas, que ya no pueden ser definidas ni como indígenas ni hispánicas a secas, sino como manifestación de una cultura aparte.

Con todo, las políticas reformistas de Francisco de Viedma atacaron duramente las estructuras festivas de las representaciones indígenas y mestizas de la ciudad. Buscó con esto la reestructuración de la sociedad cochabambina, concentrándose en

el control de los comportamientos colectivos. El empeño con el que Viedma enfrentó esta empresa revela que el mundo festivo, y en términos más generales el mundo de las creencias, se presentaban como esencialmente desestabilizadores del orden urbano, del ceremonial católico y, finalmente, de la propia estructura colonial. Aunque el ciclo rebelde indígena del Taqi Onqoy se encontraba lejano en el tiempo y en el espacio, autoridades ilustradas como Viedma estaban totalmente concientes de la importancia subversiva que podían tener las fiestas. De ahí que Viedma se apresurara a (re)establecer una estructura simbólica de autoridad a través del sistema de fiestas locales.

### III

La instauración del régimen republicano no alteró en lo inmediato el sistema festivo en el espacio urbano de Cochabamba. Aunque los vínculos entre ceremonial religioso y poder real subyacente en gran parte de las fiestas fueron debilitados y eliminados por las nuevas autoridades políticas, los emblemas del poder ahora se articulaban a la exaltación cívica de la región y la nación a la par del emergente culto a héroes y el festejo de nuevas fechas fundacionales. El naciente orden hizo, entonces, forzosa la invención de tradiciones que sustenten la estructura política. Sin embargo, a pesar de pequeñas innovaciones, durante la primera mitad del siglo XIX las elites locales todavía vivían del culto al pasado y las prácticas festivas tradicionales no les causaron mayores preocupaciones.

Sólo de forma intermitente, las elites locales dictaron medidas que afectaron las tradiciones indígenas y mestizas urbanas sobrepuestas a celebraciones religiosas. Así por ejemplo, en la afamada fiesta de Corpus Christi de la década de 1830, la presencia indígena ya había sido desplazada. Cuando el naturalista francés Alcide d'Orbigny visitó la ciudad en 1832 notó que, a diferencia de lo que sucedía en La Paz, no habían danzantes indios en la procesión la cual, a su juicio, fue más solemne y concurrida (d'Orbigny 2002: 1519).

Años más tarde, medidas similares fueron asumidas por las autoridades municipales, aunque éstas no dejaron de ser ambiguas. Hacia 1863, por ejemplo, se prohibió las danzas, máscaras y bailes en la fiesta del "santísimo", mientras que fueron permitidas tales manifestaciones en otras fiestas religiosas bajo la condición del pago de patentes (Montenegro y Soruco 1895: 29-30). Aún en este emergente contexto prohibitivo el desborde festivo de los sectores subalternos era cosa común en la vida cotidiana cochabambina. Así lo dejó establecido el médico inglés Juan H. Scrivener cuando visitó Cochabamba, y vio con asombro que las fiestas religiosas eran animadas por el enor-



me consumo de chicha. Los indios, en su visión, eran los más afectos a las fiestas patronales que se celebraban “con todo el bullicio y algazara de un carnaval” (Scrivener 1864: 324).

Desde las últimas décadas del siglo XIX, las elites locales de Cochabamba empezaron a reevaluar su pasado, y se aferraron al discurso de modernidad para reestructurar la ciudad. Estas ideas



*Fiesta de San Sebastián en la plaza del mismo nombre, 1900*

modernizantes se tradujeron en la búsqueda del establecimiento de un espacio moderno, teniendo como núcleo a la “Plaza de Armas”, la que se constituyó en el centro simbólico del poder. Así, en un radio de pocas cuadras, las elites empezaron a expulsar todos los establecimientos populares, vistos entonces como ajenos al progreso y la modernidad, como era el caso específico de las chicherías. Bajo estos argumentos, también emprendieron un duro embate contra los rasgos tradicionales de las fiestas populares, de modo que bailes, música, ritualidad, etc., empezaron a ser censurados en las fiestas religiosas como la de la Virgen de Guadalupe o la de San Antonio en las cuales tenían amplia cabida (Rodríguez 1995: 39-40).

No obstante, a decir verdad, al interior de las elites locales a menudo no hubo consenso para desterrar de la vida urbana ciertas prácticas festivas que, hasta cierto punto, se consideraban parte de la historia local. Esta divergencia no tuvo tanto que ver con sus opciones políticas, cuanto con su amor al terruño y a las tradiciones. Quizá la discusión más emblemática en este orden se articuló en relación a la suerte de la tradicional fiesta de San Sebastián y a las corridas de toros que eran el espectáculo central de dicha festividad. Para unos, tales diversiones debían ser prohibidas por estar en contra de las “reglas modernas”; para otros, en cambio, debían ser preservadas por ser la expresión de las costumbres cochabambinas. Entre los defensores de las fiestas, se encontraba Damián Z. Rejas, quien, unas veces desde su posición de munícipe y otras de presidente del Concejo Municipal, alentó este tipo de festejos (Rejas 1953). Las fiestas populares, entonces, ya implicaban dos maneras de entender el desarrollo urbano: una, buscando la modernización o la modernidad bajo la conducción de las elites terratenientes y letradas, otra, digamos que pragmática y “populista”, confirmando en las

costumbres del bajo pueblo, las señas de identidad local, como una suerte de tradición contra la que no se podía combatir.

Símbolo de la tradición hispánica, las corridas de toros eran ya eran una fiesta chola a principios del siglo XX. Los detractores de la fiesta taurina ganaron parcialmente en 1911, cuando impusieron la prohibición de los espectáculos taurinos hasta 1918, fecha en la que los munícipes conservadores decidieron restituirla, a pedido de un grupo de artesanos. Su restauración, no obstante, no duró mucho tiempo, pues en 1924 fueron suprimidas definitivamente. Para entonces, las elites locales lograron articular una posición más o menos uniforme respecto a este tipo de “costumbres bárbaras” pertenecientes al pasado y contrarias a la modernidad, la que defendían y pretendían instaurar en Cochabamba.

La eliminación de los festejos taurinos puede ser considerada, hasta cierto punto, como el triunfo de los ideales modernizantes de las elites sobre las prácticas populares que empezaron a cuestionar desde fines del siglo XIX, pero fundamentalmente desde las primeras décadas del XX. Este triunfo, sin embargo, siempre sería parcial, puesto que a las corridas de toros les seguirían otras fiestas populares que ganarían, con las décadas, enorme predicamento social.

En los festejos de carnaval, las elites también pudieron imponer su visión modernizante, con manifestaciones bien engalanadas y coloridas, copiadas de Europa representadas en las calles centrales de la ciudad. Se trataba de la instauración de los llamados “corsos”, una forma más o menos ordenada de encauzar a las comparsas carnavalescas por un recorrido callejero claramente delimitado. A comienzos del siglo XX, la lógica del corso carnavalesco logró desplazar las manifestaciones populares de antaño, hacía los extramuros de la ciudad, lo que implicó, además que las clases populares abandonaran las prácticas

tradicionales del antiguo carnaval cochabambino, con fuertes vínculos rurales y ritualidades basadas en los ciclos agrarios (Rodríguez 2007).

En suma, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX el mundo festivo de Cochabamba experimentó significativas transformaciones vinculadas a los ideales de la modernización, defendidos



*Entrada de automóviles en el corso de carnaval, inicios del siglo XX*

Foto: www.opinion.com.bo

por las elites locales. Esto implicó, a la vez, el disciplinamiento de los festejos populares o, en muchos casos, su supresión. Así se dio una demarcación simbólica de la “ciudad moderna” a partir de la expulsión de prácticas festivas que no podían ser el sostén del nuevo proyecto de los grupos de poder.

## IV

La embestida modernizante de las elites, no siempre concluyó en el control total o la supresión definitiva de los festejos populares vigentes en el ámbito urbano. A pesar de que progresivamente se establecieron ordenanzas y otras medidas para reglamentar las fiestas, expulsar o prohibir ciertos bailes, so pena de multas, los sectores subalternos se dieron modos para burlar las disposiciones legales y, a veces, ejecutaron manifestaciones festivas de forma clandestina.

Es cierto que en algunos casos las elites locales no se preocuparon con insistencia en los “excesos” plebeyos y optaron, en cambio, en alejarse de los festejos que antes compartían con “el pueblo”. Esto ocurrió con la tradicional fiesta de San Andrés celebrada en la campiña de Cala Cala, donde la aristocracia local organizaba un baile en la plazuela de “El Regocijo”, además de carreras a caballo, juegos de aros y otros, mientras que los artesanos se divertían en medio de comida y bebida al son de picantes coplas acompañadas de la infaltable vigüela.

Aunque ya había un espacio socialmente demarcado en la fiesta, las elites progresivamente abandonaron el escenario festivo y se recluyeron a sus casas-quinta y, posteriormente, perdieron la costumbre de honrar “al glorioso” San Andrés en la exuberante campiña. Sólo las clases populares continuaron concurriendo anualmente a los parajes verdosos para disfrutar de las coplas y *wayllunkas*, en cuyo ejercicio tuvieron un rol central las jóvenes cholas cochabambinas. Desde los años de 1940, la fiesta fue desplazada en forma progresiva a la zona de Taquiña donde, en la década de los setenta, adquirió un carácter folklórico con la estruc-



Fiesta de la “wayllunka”, Huayk’ampara - Cochabamba

Foto: pujllay-crecerjugando.blogspot.com

tura de danzas callejeras impulsado por la fábrica de cervezas Taquiña (Quispe 2009b).

Como la ciudad que pretendían construir las elites se ciñó a un ámbito reducido tomando como centro la plaza central, las fiestas que se realizaban en espacios distantes a este centro de poder sólo circunstancialmente fueron controladas y reglamentadas. Esto sucedió con la fiesta de la cruz celebrada en los extramuros de la ciudad al menos desde el siglo XVII (Rodríguez 1995). Con la vigencia de códigos y rituales andinos sobrepuestos a esquemas cristianos, se trataba de la fiesta de la fertilidad y la regeneración de la vida humana y animal, ampliamente aceptada por mestizos e indígenas de la ciudad y sus proximidades. En las primeras décadas del siglo XX, la política de las elites consistió en mantener estas expresiones populares en los márgenes del radio urbano, prohibiendo a los danzantes el ingreso a la ciudad, si bien estas medidas no siempre fueron cumplidas por los festejantes.

A diferencia de las reglamentaciones y prohibiciones de otras fiestas religiosas donde primó la autoridad secular, el control de esta celebración vino de la mano de las autoridades religiosas a la cabeza del obispo Tomás Aspe quien, como ningún otro, fue capaz de imponer su autoridad con la prohibición radical de todo ritual indígena entre los años treinta y cuarenta del siglo XX (Quispe 2010). Más tarde, a tono con la política populista del nacionalismo, la fiesta pasó a ser concebida como un “hecho folclórico” digno de ser preservado y promovido en el ámbito de la cultura.

Un quiebre en la larga historia festiva local aconteció a mediados del siglo XX, con la consumación de la inusitada Revolución Nacional. Aunque la folclorización festiva tomaba ya cuerpo en los años posteriores a la post Guerra del Chaco (1932-1935), a partir de los años cincuenta se reevaluó el pasado boliviano y se defendió desde las esferas oficiales muchas manifestaciones populares. En contraposición a la estrategia precedente, las autoridades empezaron a concebir estas manifestaciones como dignas de ser mantenidas y alentadas como parte de la cultura boliviana. Las fiestas populares, así, empiezan a ser piezas fundamentales en la promoción de una idea de la nación, o en la construcción explícita de la que empezaba a llamarse “la identidad nacional”.

Anulado el poder de las elites tradicionales de Cochabamba, el movimientismo de los años cincuenta, de hecho, empezó a alentar las celebraciones “del pueblo” como parte vital de la vida social. Así por ejemplo, los carnavales, la fiesta de San Isidro en Jaihuayco y muchas otras expresiones festivas, fueron estratégicamente estimuladas a través de los “comandos zonales” del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Revivió así, por ejemplo, la desaparecida fiesta de San Sebastián aunque no se pudo reestablecer las otrora afamadas “corridas de toros”.

Con todo, la revolución nacional de 1952 modificó la prolongada batalla simbólica entre las elites locales tradicionales y los sectores populares por la “ocupación” de la ciudad. Se depositó, entonces, en las clases populares el destino de la ciudad, al menos en lo concerniente al sistema festivo. A medida que la ciudad fue creciendo se fueron construyendo múltiples fiestas de barrio que a la par de convertirse en lugares de encuentro y recreación, se convirtieron también en escenarios de legitimación de las autoridades locales, y de las nuevas clientelas vecinales y políticas que aparecieron en el estado nacionalista.

## V

Desde los años sesenta, las fiestas públicas en Bolivia se estructuran en torno a varios fenómenos. En primer lugar, la llegada de enormes grupos de inmigrantes desde las comunidades campesinas o los pequeños pueblos a las ciudades, implicaba que estos inmigrantes trajeran devociones a señores y santos patrones, advocaciones de vírgenes específicas, fiestas cívicas locales, tradiciones rituales exclusivas de sus regiones, lo que empezó a convertir a las ciudades más grandes en espacios multi-festivos, donde las maneras de festejar empezaron a complejizarse y a mestizarse de maneras no siempre armónicas. En Cochabamba, por ejemplo, los carnavales de la popular zona Sur, en los barrios de “las Villas”, Jaihuayco, Lacma, Villa Loreto o Villa México, entre otros, se convirtieron en fiestas donde los grupos de residentes interioranos desplegaban sus músicas, cantos y danzas particulares, a veces de manera concertada y organizada con las otras agrupaciones de residentes, a veces de manera conflictiva.

En segundo lugar, y como ya lo explicamos, el continuado espíritu nacionalista de los distintos regímenes democráticos o dictatoriales del país, involucraba un compromiso más o menos explícito de los gobiernos de turno con el fomento a las fiestas populares, debido a que en estos entornos se encontraban las bases políticas y clientelares que legitimaban sus poderes políticos. Premios, presidentes convertidos en “padrinos” de las fiestas, promoción a través de instituciones estatales, investigaciones de folkloristas, presencia de los medios de comunicación masiva, entre otras iniciativas, posibilitaban que las fiestas populares no fueran ya, consideradas como en otros tiempos, “expresiones de retraso cultural” o de desorden o amenaza social. Lo que pasa es que el nacionalismo, en general, implicó (e implica) en Bolivia, un alto grado de populismo, y las fiestas son piezas fundamentales del contenido del pueblo. Podemos decir, entonces, que las políticas nacionalistas desde mediados del siglo XX, en Bolivia, son las del “pan y circo”. Con algunas coyunturas excepcionales –es el caso del intento de prohibir los carnavales, en los primeros años del gobierno de facto de Hugo Bánzer—



Tradicional entrada de Urkupiña - Cochabamba

las fiestas fueron fomentadas, y los intentos de controlarlas fueron, en muchos casos, vanos. Así, las fiestas empezaron a crecer cada vez más, y con este crecimiento, creció su impacto social y urbano. En Cochabamba, el caso más importante de este fomento nacionalista a las fiestas es, claro, la fiesta de la Virgen de Urkupiña, la que, si bien se realiza en Quillacollo, tiene como sus activos festejantes a los habitantes de la ciudad de Cochabamba y sus alrededores. Fiestas hoy extintas, como la de la Virgen de Copacabana, en la Angostura, y muchas otras, pueden considerarse parte de este fomento populista a las fiestas, valga la redundancia, “del pueblo”.

En tercer lugar, las fiestas en Bolivia empezaron a participar, cada vez más, de la naciente lógica de la fiesta como *espectáculo moderno*, en su versión local. Aquí el modelo festivo que se impuso, al influjo de la rica tradición festiva de Oruro y su carnaval, es el de las *entradas folklóricas*. Éstas sólo pueden entenderse en relación a un aspecto extraordinario de los valores festivos de los bolivianos: su carácter mestizo o cholo, ya que son una forma de actualización, de *aggiornamento* de las viejas tradiciones festivas (las viejas “entradas” de las vísperas de las fiestas religiosas coloniales), en una triple

matriz: indígena, española, pero fundamentalmente mestiza o chola, como el espacio de manifestación, justamente, de las adaptaciones y contradicciones culturales de las dos viejas tradiciones festivas, la originaria y la europea. Por otra parte, las fiestas oficiales y las populares, tuvieron muchos espacios para integrarse, en un equilibrio tenso entre conciliación de opuestos e intensificación de las diferencias e intolerancias, ya que esto convenía a los regímenes nacionalistas, sin que importe su orientación partidaria, de izquierdas o de derechas. En el caso cochabambino, las fiestas más importantes en convertirse en espectáculos masivos y mediáticos, fueron el Corso de Corsos –de hecho, esta forma contemporánea del carnaval cochabambino fue impulsada, a principios de los años 70, por una radio: la Centro— y luego, la fiesta de Urkupiña. Decimos que son espectáculos, por cuanto implican la existencia de nichos diferenciados de participantes: unos especializados y que escenifican la fiesta –los bailarines de las “fraternidades folklóricas”, sus directivas, los periodistas, las autoridades municipales y cívicas, etcétera—y los participantes “pasivos”, que, como el público en los grandes eventos deportivos y culturales del siglo XX –piénsese, por ejemplo, en los campeonatos mundiales de fútbol, los conciertos masivos de estrellas de la música o las exposiciones itinerantes de los museos—, sólo asisten a observar a los “artistas”. Lo cierto es que esta espectacularización, sin embargo, nunca es plena, ya que las barreras entre los danzantes y los espectadores, en las calles por donde pasan las fraternidades folklóricas, nunca están cerradas para la interacción entre unos y otros. Así, los “espectadores” invitan cerveza a los bailarines, mientras que éstos animan al público de las graderías a bailar con ellos, etcétera. Entonces, también estamos ante una forma mestiza o chola del espectáculo de masas, que en el caso cochabambino es especialmente intenso en el Corso de Corsos y en la entrada de la fiesta de Urkupiña, al punto que existen cuadras donde los jóvenes espectadores de clases medias pasan a ser el centro mismo de la fiesta, excedidos en el consumo de alcohol y de todas las libertades de conducta que este exceso les permite.

En cuarto lugar, las fiestas públicas bolivianas y cochabambinas de las últimas décadas, han implicado una interesante perspectiva social. Ya no se trata, como en otros tiempos, de fiestas diferenciadas, entre las del pueblo llano, o el “bajo pueblo” (indígenas, cholos, mestizos pobres) y las de las elites (familias de terratenientes, militares, abogados, médicos, clérigos y otros). Desde por lo menos los años de 1960, las fiestas populares se han convertido en fiestas de las clases medias: unas más indias o cholas, otras más “blancas” u occidentalizadas, pero todas tirando hacia el centro de la estructura social. Esto ha permitido, asimismo, que los políticos empiecen a idealizar las fiestas como espacios de “integración social”, y por tanto, a fomentarlas, y a aprovecharlas

para fortalecer su imagen pública. Sin embargo, las fiestas populares, cuando se las estudia en profundidad, no son espacios idílicos. Detrás de la aparente “integración” de ricos y pobres, de indios y blancos, se esconden formas más sutiles de segregación social. Es lo que pudimos observar en nuestro estudio *Nudos Sururbanos. Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba* (Mejía Coca, Sánchez Patzy y Quispe Escobar 2009). Al estudiar las fiestas de una zona popular de Cochabamba (Jaihuayco y sus barrios adyacentes), notamos que los momentos festivos son puntos de competencias simbólicas entre los gobiernos municipal, departamental y nacional con los representantes vecinales, las asociaciones de fraternidades o conjuntos folklóricos de danzas callejeras, los representantes de la iglesia católica y claro, los vecinos y los visitantes. Es decir, hay muchos grupos de interés y de poder en juego. Nuestro análisis enfatizó un enfoque donde las fiestas tienen que ver con estos juegos de poder:

*Así entonces, si bien la gente participa activamente en sus fiestas, el poder se encarga de que esta participación sea inocua, que no provoque cambios ni procesos culturales legítimos, e inicua, porque las fiestas se montan sobre el acceso desigual al poder político, sobre las jerarquías sociales y sobre el mundo imaginario de los prejuicios colectivos”*

*(Mejía Coca et al. 2009:151).*

Habíamos observado, por ejemplo, que en la entrada de la fiesta de San Joaquín, a fines de agosto de 2007, se instalaron dos “palcos oficiales”, uno correspondiente a los dirigentes distritales, y otro de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de San Joaquín. En 2008, un grupo de instituciones y vecinos motivados de Jaihuayco, decidieron terminar con esa separación, creando el “Comité de la Fiesta de San Joaquín”, lo que implicó un avance, ya que en 2010 la fiesta fue declarada como “patrimonio” del municipio de Cochabamba. En 2011, sin embargo, la Asociación de Conjuntos Folklóricos, en alianza con algunos dirigentes vecinales, generaron de nuevo una alta conflictividad contra la directiva del Distrito, tanto como de una institución vinculada al comité, el CEPJA (o Centro de Educación Permanente de Jaihuayco). Así, las fiestas no pueden ser analizadas solamente como espacios de “identidad”, a través de apologías más o menos informadas de sus características “culturales” y tradicionales. Antes bien, nosotros propusimos que las fiestas populares debían de ser estudiadas sin caer en las idealizaciones nacionalistas ni regionalistas, que impiden observar sus profundas complejidades y contradicciones.

También es importante señalar, que desde el lado de la propia sociedad civil, las fiestas son un espacio altamente rentable, en términos de capital social y simbólico, rescatando los conceptos de Pierre Bourdieu. Así, sostuvimos que



*[l]a propia organización de la fiesta implica una cantidad de cargos y jerarquías rituales, además de un acceso diferenciado al prestigio ritual, que está en juego en cada fiesta. Desde el poder, así sea político o religioso, nacional, regional o zonal, la fiesta es una gran oportunidad para ganar capital simbólico. Así, el prestigio de los políticos, alcaldes, autoridades locales, dirigentes de conjuntos folklóricos, dirigentes vecinales y otros, ha estado ligado tradicionalmente al auspicio o “pasantía” de una fiesta fastuosa y de gran derroche de recursos.*

*Como ya han señalado varios autores (entre los más importantes, Albó y Preiswerk 1986; Guaygua 2001, Mendoza Salazar 2004), la fiesta boliviana es un espacio idóneo para la institución de una red de cargos, en cuyo ejercicio se gana reputación social, aunque se pierdan montos considerables de dinero. Así, las fiestas bolivianas pueden ser entendidas como un botín cuya organización y financiamiento genera capital simbólico, en el sentido propuesto por Bourdieu, es decir, un alto prestigio, y que producen legitimación de las jerarquías y posiciones de poder.*

*(Mejía Coca, Sánchez Patzy y Quispe Escobar 2009:98).*

Esta función de las fiestas como espacio de búsqueda de prestigios y compensaciones simbólicas, no ha cambiado mayormente desde el siglo XVI, y revela el carácter altamente paradójico de las fiestas populares bolivianas y cochabambinas, que son a la vez “espectáculos modernos” como celebraciones de la vanidad y las clientelas típicas de las sociedades premodernas. Esto implica, entonces, el carácter cholo de las fiestas, cuyas imbricaciones no pueden perder de vista las lógicas premodernas de búsqueda de prestigio, como de réditos sociales y económicos individualistas:

*Hasta el día de hoy en Bolivia, se mantiene la costumbre de que las personas con poder y dinero busquen prestigio social siendo el padrino, el alférez, el pasante o el mayordomo (palabra en desuso en el ámbito urbano) en las fiestas religiosas más importantes de su localidad. Desde otro punto de vista, los dispendios de las fiestas son también otra forma de la redistribución de excedentes, vieja lógica del ayllu andino. Sin embargo, esta lógica se utiliza ahora con fines vinculados a las conveniencias personales y al capital simbólico de las élites, fundamentalmente de aquéllas de origen cholo*

*(Sánchez Patzy 2006:71-72).*

Es en este sentido que consideramos las fiestas en Cochabamba: no solamente como el espacio de enfrentamiento de proyectos “modernos” o elitistas, contra los pro-



yectos tradicionales o populares del “pueblo”, sino como un espacio complejísimo de pervivencias de lógicas sociales de búsqueda de prestigios, influencias sociales, clientelas, negocios, espectáculos masivos, promoción de imágenes políticas y otros aspectos, los que no implican, necesariamente, que las fiestas sean espacios de la diversión y el idilio social, la utopía de la conciliación momentánea entre pobres y ricos, el espacio donde se crea “la identidad regional”. Las fiestas contemporáneas son, en realidad, manifestación de las profundas contradicciones de una sociedad chola, de una cultura que se construye a sí misma a partir de la conflictividad simbólica presente en la vida cotidiana.

## Conclusiones

A lo largo de los siglos de la construcción de la ciudad, el mundo festivo ha interpelado constantemente a sus actores. En las fiestas también se han reflejado las contradicciones sociales y, más aún, aquéllas han permitido legitimar las estructuras

de subordinación y dominación, las visiones de ciudad y los imaginarios sociales. No fue casual, entonces, que las autoridades pretendan reglamentar y censurar comportamientos, rituales y prácticas festivas populares que se realizaban en el espacio urbano. Las reformas del gobernador intendente Francisco de Viedma fueron decisivas en este sentido aunque, en rigor, fueron parcialmente cumplidas pues muchas prácticas prohibidas por éste volvieron a la escena pública en las primeras décadas del siglo XIX una vez concluida su prolongada administración.

Les tocó a las elites locales de fines del siglo XIX iniciar otro experimento de reestructuración de la ciudad bajo el discurso de modernización con el cual fueron combatidos los festejos plebeyos. Si bien al principio este proyecto fue ambivalente y contradictorio en el seno de los grupos de poder local, en las primeras décadas del siglo XX se fortaleció una posición relativamente homogénea que terminó con la prohibición de tradicionales festejos locales.

A partir de este juego dinámico entre los proyectos hegemónicos de las elites y ciertas estrategias de resistencia de los sectores subalternos, el mundo festivo de Cochabamba se ha transformado sustancialmente. Algunas de amplia aceptación como la fiesta de San Sebastián han desaparecido; otras como la fiesta de Guadalupe o San Antonio, han disminuido su colorido y pomposidad; en cambio, algunas como San Andrés y Santa Vera Cruz reforzaron sus rasgos populares. En conjunto, las fiestas perdieron su carácter de *abigarramiento social* que, aunque reproducía y legitimaba las jerarquías sociales, habría un espacio de encuentro de las distintas clases de la sociedad. Hoy las fiestas más importantes han terminado pareciéndose unas a otras: se trata de una estandarización de los patrones festivos, que casi siempre han convertido a las “entradas folklóricas” en su marca registrada, su punto nodal. Hoy por hoy, casi no hay fiesta popular en Cochabamba que no incluya una “entrada folklórica”. Esta estandarización, crea un nuevo tipo de abigarramiento, al interior de la fiesta, y no entre fiestas diferentes. Pero estos abigarramientos culturales – como puede verse, por ejemplo, en el Corso de Corsos, donde participan, bailando, fraternidades folklóricas, batallones de soldados del ejército boliviano, agrupaciones provinciales, inmigrantes paceños y muchos otros— no existen por fuera de los tejemanajes de los poderes grupales, los intereses puestos en juego cada año en cada nueva fiesta. Desde los vendedores de graderías, pasando por los dirigentes de las asociaciones de fraternidades de danza, hasta los canales de televisión, las fábricas de cerveza, y claro, los grupos de poder político, las fiestas son un “botín” material y espiritual a repartirse, a conquistar, año tras año, fiesta tras fiesta, a costa de la “diversión popular” el “sano esparcimiento” familiar y la promoción de “nuestras tradiciones”: una letra populista y nacionalista, que esconde un espíritu clientelar, corporativista y también individualista, de la búsqueda del máximo provecho.

## Bibliografía

ARZANS y Vela, Bartolomé

1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, 3 vols., Brown University Press, Providence.

BRIDIKHINA, Eugenia

2000 *Sin temor a Dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVII*. Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz.

BRIDIKHINA, Eugenia

2007 *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. Plural-Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.

D'ORBIGNY, Alcide

2002 *Viaje a la América Meridional*. 2° ed., T. IV, Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural, La Paz.

GRUZINSKI, Serge

1985 "La 'segunda aculturación': el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, México D.F., pp. 175-201.

MEJÍA Coca, Geovana; Sánchez Patzy, Mauricio y Quispe Escobar, Alber

2009 *Nudos SURurbanos. Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba*. Fundación PIEB, FAM-Bolivia, Gobierno Municipal de Cochabamba, Cochabamba.

MONTENEGRO, Wladislao, Enrique Soruco (compiladores)

1895 *Digesto de ordenanzas, reglamentos, acuerdos, decretos, etc. de la Municipalidad de Cochabamba*. T. I, Cochabamba, Imprenta de El Comercio.

QUISPE, Alber

2008 "Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés" en *Yachay*, Universidad Católica Boliviana, año 25, número 47, Cochabamba, pp. 119-136.

QUISPE, Alber

2009a "Aproximaciones al espacio festivo colonial de Cochabamba" en *Traspatios*, Facultad de Ciencias Sociales-UMSS, n° 1, Cochabamba, pp. 121-129.

QUISPE, Alber

2009b "Tradición e identidad en la fiesta de San Andrés" en *Yachay*, Universidad Católica Boliviana, año 26, número 49, Cochabamba, pp. 89-106.

QUISPE, Alber

2010 "Apuntes históricos sobre la fiesta de Santa Vera Cruz (Cochabamba, 1887-1957)" en *Yachay*, Universidad Católica Boliviana, año 27, número 51, Cochabamba, pp. 89-114.

QUISPE, Alber

2011 "Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809", ponencia presentada en el VI Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, 26 al 30 de junio.

RODRÍGUEZ, Gustavo

1995 “Fiestas, Poder y Espacio Urbano en la Ciudad de Cochabamba (1880-1923)”, en Gustavo Rodríguez, *La Construcción de una Región. Cochabamba y su Historia (siglos XIX-XX)*. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, pp. 25-49.

RODRÍGUEZ, Gustavo

2007 *Siglo y medio del carnaval de Cochabamba. Historia e identidad*. Alcaldía Municipal de Cochabamba, Cochabamba.

SÁNCHEZ Patzy, Mauricio

2006 *País de Caporales. Los imaginarios del poder y la danza-música de los Caporales en Bolivia*. Tesis para optar al título de Magíster en Arte Latinoamericano, Maestría en Arte Latinoamericano, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

SCRIVENER, Juan H.

1864 “Costumbres populares de Cochabamba (recuerdos de viaje)” en *La Revista de Buenos Aires*, tomo 4, año 2, número 14, Buenos Aires, pp. 319-328.

SORUCO, Enrique (compilador)

1900 *Digesto de ordenanzas, reglamentos, acuerdos, decretos, etc. de la Municipalidad de Cochabamba*. T. III, Imprenta de El Heraldo, Cochabamba.

VIEDMA, Francisco de

1969 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. 3.<sup>a</sup> edición, Los Amigos del Libro, Cochabamba.



# Ch'utillos, fiesta de integración sociocultural en el ámbito urbano

Aleyda Reyes Ortega

## Introducción

Para adentrarnos en el fondo de lo que hace a la fiesta de Chut'illos presente en un espacio urbano, es preciso mencionar previamente, que el asentamiento de migrantes provenientes del área rural, en diferentes ciudades de Bolivia y en especial en la ciudad de Potosí conllevan un sin fin de efectos o fenómenos, que más allá del simple crecimiento demográfico, presenta peculiaridades muy especiales.

Una de estas peculiaridades es la que propicia lazos de integración entre diferentes, las particularidades culturales que presentan cada uno de los actores (citadino – migrante), aunque no son antagónicas, se puede sostener que son complementarias,



Foto: potogchutillosafrap2011.blogspot.com

los procesos de integración socio culturales, presentan características que sin duda marcan las prácticas que posibilitan o dificultan la convivencia entre identidades en el ámbito urbano del Municipio. El ámbito urbano dentro de su estructura socio-cultural se consolida como el espacio de encuentro que permite la construcción de aceptación y tolerancia.

Para ello en este artículo, resulta necesario delimitar o definir el lugar o espacio público en cuyo seno se posibilita esta Interacción, como un espacio de encuentro de culturas diferentes, y qué frutos emanan de tal interacción. Los espacios integradores presentes en la ciudad pueden ser desde los espacios vecinales hasta las prácticas socioculturales que se suceden en ella como un espacio de solidaridad y reconocimiento cultural.

## Elementos de la identidad social migrante

Los migrantes cuando llegan a la ciudad traen consigo construcciones históricas en proceso; parte de su cultura que son herencias sociales que desafían a cada generación para discernir entre la necesidad de asumir esa herencia y transformar las partes caducas de ella. *“Nunca olvidamos los usos y costumbres, hasta ahora lo seguimos haciendo”* (Demetrio García, Chalbiri, San Roque).

Las personas que llegan al municipio de Potosí por lo general son de habla quechua, con sus variantes, por ej.: los del norte de Potosí (comunidades de Colquechaca, Macha, Ocurí, Ravelo) tienen una tonalidad diferente al escuchar hablar a otras personas que vienen del sur (Vitichi, Tupiza). Muestran que la cultura de su comunidad es “mas rica”, que la ciudadina, valoran su vestimenta, costumbres. Se nota que su identidad no la quieren cambiar al valorar y añorar aquello que han dejado por algún motivo o necesidad, pero que vive en ellos.

Las prácticas socio culturales como parte de su propia identidad, son construcciones heredadas, no es fácil perderlas; pero a veces se critica fácilmente, indicando que los migrantes pierden sus prácticas socio - culturales y por ende su identidad. *“Al venir la gente del campo pierde su identidad, se ha desclasado, deja de ser lo que es y cambia su forma de ser”*. (Amparo Fernandez Guerrero, Distrito 6, zona central) Sin embargo consideramos que las personas humanas son autores y productos de sus culturas en la que todos son herederos y agentes históricos de las mismas.

Estas prácticas se muestran o perciben en lo urbano cuando el migrante, llega con su música, que la hacen conocer sobre todo en Ch’utillos, carnavales y en la fiesta

del patrono o la Virgen María, (bajo alguna advocación. Música que tiene su propio ritmo, letra y que se entona en un tiempo y con instrumentos determinados, en su idioma nativo. “*Para el 28 de agosto fiesta de San Agustín, en Cerdas, bailan los mayores con zampoñas, bandas, aymillas*” (Mario Villarroel, Cantón Chaqui, comunidad Cerdas).

A través de la cultura, se inventa y desvela el donde se vive. Los grupos de personas miran siempre al mundo con ojos culturales y tratan al mundo con instrumentos culturales. “Cultura” significa “lectura del mundo” y “proyecto de vida”. La vestimenta que traen es típica, del lugar donde han nacido, ya sean propiamente originarios o de comunidades donde ya han sufrido un cambio o intercambio con la cultura occidental.

*“Nosotros no vamos a olvidar nunca nuestra vestimenta, a veces nos sentimos humillados, maltratados, no nos vamos a dejar discriminar. Nuestra cultura nos estábamos sacando y nos sentimos a un lado, por ello nuestros hijos se han puesto chamarras, pantalones, en la ciudad andamos con pollera, pero en la comunidad andamos con nuestra vestimenta, sólo nos permiten mostrarnos en Ch'utillos, pero sólo por la fiesta no porque es nuestro”*

*(Nicolasa Francisco, Ayllu Andamarca)*

Esta supuesta pérdida de valores, usos y costumbres parecería que lo hacen por “contentar” ciertos criterios que están de “moda”, pero también se percibe que lo hacen para no ser discriminados, acomodarse a una cierta forma de vida que les pueda ayudar a complementarse y no ser rechazados o mal vistos. Luego, en cualquier manifestación social, cultural sus valores y costumbres salen a relucir pues no las pierden.

La lengua materna es el quechua, pero el español se impone rápidamente, ya, en la misma comunidad y cuando el migrante llega a la ciudad, su lengua materna se reduce al lugar donde vive, amigos, familiares, conocidos del lugar de donde proceden, empero se percibe de acuerdo a los entrevistados que muchos de ellos fueron “obligados en sus comunidades a cambiar su idioma nativo por el español, así dijo Constantino Córdova del Ayllu Porco: “*antes era difícil, inclusive a nosotros en mi ayllu nos enseñaban a palazos el castellano, hasta cuarto curso, inclusive sobre coquitos de durazno al que no podía hablar le hacían arrodillar*”.

Visiones diversas que conjugan una misma vivencia, empero cada pueblo construye su cultura, su propia identidad en el transcurrir de los años. La relación de los migrantes con personas de la ciudad, es una relación mediada por instrumentos y herramientas, como mitos, lenguas, arte, tecnologías, religión, filosofías, conceptos y conocimientos científicos.



Cada migrante que llega contribuye con su cultura, con su identidad, con su cosmovisión en el lugar donde se asienta, como también asume, conoce y practica la cultura occidental u otras, entonces existe una integración al dar y recibir, al compartir los instrumentos y herramientas que deben ser valorados, respetados y compartidos por ambos.

La identidad es posible entenderla como el conjunto de representaciones y referentes a partir de los cuales una sociedad o una cultura alcanza a percibirse, a pensarse, a sentirse e, incluso, a soñarse. De esta manera dicha sociedad o cultura es capaz de construir una imagen de si misma a partir de lo cual dicha imagen podrá ser coherente o incoherente y, cualquiera sea la posibilidad que adopte, tendrá posibilidades de funcionar. En este sentido, el estudio de los mitos, ritos, usos y costumbres serán útiles para la investigación de los comportamientos identitarios y las prácticas que conllevan hacia una integración.

## **Elementos de la identidad social ciudadana**

El análisis de las exclusividades identitarias del Potosino, son por demás importantes al momento de definir los procesos o prácticas socio – culturales que propician el escenario de la capacidad intercultural; esta capacidad basada en la habilidad de comunicarse con personas de otras culturas, cuyos principales elementos motivantes son la empatía y la sensibilidad.

En este ámbito también se observa la disposición del actor ciudadano a la aceptación de identidades diferentes, es por que dichas identidades no resultan del todo desconocidas o del todo diferentes, considerando que dentro de su historia las corrientes migratorias de y hacia Potosí fueron un aspecto predominante en la construcción de su identidad.

Dicho de otra forma, al momento de producirse el relacionamiento entre identidades diferentes, los aspectos de la identidad cultural urbana son los que más predominan frente a los aspectos de la identidad migrante, en este caso la cultura migrante.

Entonces al cuestionar a los actores urbanos acerca de los vecinos migrantes (llamados así a partir del asentamiento de ellos en barrios periurbanos de la ciudad), se encuentra opiniones antagónicas, pero en su mayoría resultan con criterios de aceptación, remarcando los valores de los actores migrantes.

Por lógica, en este aspecto la similitud de valores dentro de la práctica de usos y costumbres, se muestra como uno de los hechos que posibilitan la integración; por una



parte al construir los espacios de interacción entre los actores de acogida y los huéspedes, al compartir creencias dentro del imaginario popular, llevan al relacionamiento armónico de los actores.

A su vez, la valoración y rescate de costumbre milenaria, vuelve la atención hacia lo originario, contribuyendo en la aceptación del actor migrante y de su cultura, que es tomada como la que enriquece el acervo regional y nacional.

Esto siempre y cuando se conozca mínimamente los aspectos más generales de una cultura diferente, en cambio el desconocimiento de esta y de sus principales razones recae en el rechazo y el menos precio de lo que nos resulta extraño y desconocido.

## **Prácticas socioculturales urbanas**

Uno de los aspectos que posibilita la integración son los ritos, usos y costumbres (Q'oa, ch'alla, agradecimiento a la Pachamama, presteríos, uma rutukus, y otros) que se practican en la ciudad, transmitidas de una generación a otra y son aprendidas, com-

partidas y vividas en la comunidad, los del lugar, al migrar hacia la ciudad las traen consigo, y sienten la necesidad de compartirlos, hacer conocer a otras personas de otros lugares todo este bagaje de cultura que ayuda y viabiliza la integración. Pero al mismo tiempo quieren aprender, conocer los ritos, usos y costumbres de los vecinos citadinos y de otras comunidades.



Al realizar una investigación de los espacios vecinales en Potosí, se identificaron como prácticas que promueven la integración a la mayoría de las fiestas y costumbres, propias del santoral católico, que por su carácter familiar y comunitario en sus celebraciones integra tanto a citadinos como migrantes que profesan dicha fe. Estas festividades al ser celebradas los mismos días tanto en el campo como en la ciudad, resulta el motivo común que propicia la interacción en un nivel apropiado para la integración.

Entonces los aspectos que comparten tanto migrantes como citadinos son la fe y las creencias tanto la religión occidental como la originaria, de esta forma se unen para celebrar los ritos propios de tributo y agradecimiento a la madre tierra, como en prestes y novenas para Santos y Vírgenes dentro del calendario católico; pero con características tanto citadinas como rurales dando nacimiento a procesos de interculturalidad entre ambos. Son espacios o momentos donde todos y todas comparten en un mismo escenario, así nos manifiesta: *“Cuando es la fiesta de Ch’utillos, de la Virgen o de Semana Santa o también las Alasitas estamos todos, encuentras a ricos y pobres no hay distinción hay aceptación ni nos rechazan pero pasa esto y cambia todo hay menosprecio a lo que nosotros somos a nuestra cultura y costumbres”*

Muchos de los migrantes participan de las costumbres citadinas en los barrios, tratan de entender a la cultura citadina y este esfuerzo es una muestra de integración. Las tradiciones y fiestas citadinas son asumidas y compartidas por migrantes. Así manifestaba:

*“Me gusta mas las costumbres de Potosí, aquí la gente es más costumbrista, se empieza en Carnaval termina en Navidad, varias fiestas, por ejemplo carnavales, parrilladas, semana santa, corpus christi con la variedad de frutas que nos ofrecen, la fiesta de Ch’utillos con el plato típico de achacana pero igual no me olvido lo que yo soy y traigo conmigo”*

*(Celia Millares, Puitucani)*

Estos espacios culturales reflejados en las fiestas patronales, que desde la colonia se recrean en base a las creencias religiosas, brindan los espacios y ocasiones de socialización entre diferentes; dentro de este aspecto se puede mencionar, que una de las características de la identidad potosina, es el de conservar sus tradiciones por sobre todo. Tradiciones que al tener un tinte familiar y fraterno permiten la inserción de nuevos actores, indistintamente de su condición social o de su origen. Como así lo sostienen vecinos del distrito 4 San Cristóbal

*“...En la fiesta del Patrón San Bartolomé o fiesta de Ch’utillos, todos participan, campesinos, ciudadanos todos los que quieran hacen grande la fiesta...”* así fiestas tradicionales ciudadinas, posibilitan la integración, al conservar la cultura propia y al respetar la diferente, por que dentro de la relación que existe entre ambas dentro del espacio de esta práctica cultural, la realización misma de la fiesta adopta tintes propios de los actores que la llevan a cabo. Una vecina de San Benito manifestaba: *“Ch’utillos, ya no sólo es la fiesta ya no es sólo de la zona, si no de toda la ciudad hasta de las Delicias suben... empieza aquí en el primer Arco y viene la gente de todas partes”*

Entonces se consolida el carácter integrador de estas fiestas propias de la identidad de acogida. Los valores implícitos en estas manifestaciones culturales, se comparan con los de la identidad huésped, creando una mezcla de sentimientos y percepciones expresados en la música, danza, folklore que entremezcla identidades y se convierte en motor integrador de los vecinos ciudadanos y migrantes.

En esta celebración, tanto la fe como el valor cultural ciudadano abren las puertas a la cultura migrante, representa un lazo que es afianzado por el intercambio comercial entre unos y otros dentro de la feria tradicional de la Fiesta.

Las características comunes de estas y de otras fiestas, dentro del calendario católico, se fusionan con el imaginario andino, cuyas manifestaciones son practicadas tanto por actores ciudadanos y migrantes. Concluyendo que la comunión de valores identitarios posibilitan la integración.

## Aspectos que posibilitan o dificultan la integración sociocultural en lo urbano

Es importante preguntarnos si al interior del espacio vecinal existen prácticas que posibiliten y/o dificulten la integración entre los actores sociales, ciudadano – migrante, lo que conduce a conocer en primer término las prácticas que posibilitan a partir de conocer las costumbres, ritos y fiestas como se menciona líneas arriba, (k'oa, agradecimiento a la Pachamama, Ch'utillos, Todo Santos) que comparten, practican, conviven y posibilitan la integración de ciudadanos y migrantes; estas prácticas del campo y de la ciudad ayudan a la unión e integración, donde participan todos por igual, valorizando y respetando los aspectos culturales diferentes.

Por ejemplo, Potosí se identifica por ser productor mineralógico y muchos de los migrantes que llegan a la ciudad tendrán como trabajo el de la minería. El carnaval minero, el pijcheo y la ch'alla dentro de la mina, que practican ciudadanos y migrantes,



Foto: com-periodismo.blogspot.com

posibilitan la integración entre ellos. Otro espacio es Ch'utillos fiesta de integración sociocultural mas predominante en la ciudad, espacio que permite la concentración de gente citadina como también de las provincias y comunidades creando y o posibilitando un espacio de integración entre diferentes.

Sin embargo a lo mencionado, se pudo determinar las prácticas que dificultan la integración, mientras el migrante cumple las normas urbanas de la ciudad, sí es aceptado, pero al mostrar un comportamiento inapropiado, desde el punto de vista ciudadano (excesivo consumo de alcohol y presunción por un ingreso económico más alto, mal manejo de la basura entre otros adjetivos) se lo rechaza.

## Practicas que dificultan la integración en el espacio urbano

En este aspecto se puede manifestar que el entorno obliga al vecino migrante a cambiar o abandonar su vestimenta, música y costumbres propias. La aceptación de una nueva cultura es mostrada como debilidad, frente a sus mayores.

*“Música, tarqueada, anatas, ahora los jóvenes no practican, porque se avergüenzan, pero yo sigo practicando, viene la educación occidental con costumbres ajenas a las nuestras”*

*(Diego Figueroa Mamani,  
Kurac Mallku del sud oeste, nación Quillacas, Parantaca)*

A los migrantes a veces no se les permite expresarse o se les permite expresar en forma disminuida. Esto explica lo que pasa en los espacios vecinales, la vigencia del mestizaje donde propone una promesa, “si tu dejas de lado todas estas cuestiones indígenas puedes convertirte en un ciudadano, puedes a ser reconocido, pero si no lo dejas de lado no vas ser reconocido”. Esta propuesta sigue siendo muy fuerte en algunos barrios.

Los migrantes no pueden practicar sus tradiciones, en algunas ocasiones se les obliga a olvidar la lengua materna, idioma (quechua), por pronunciar mal la lengua española, esto es motivo de exclusión. El entorno urbano presenta una desvalorización frente a la vestimenta y cultura migrante, que es tomada como una ofensa por parte de este, se lo discrimina por el color de la piel, tamaño o por no tener las costumbres urbanas. El nivel de educación distinto entre el área rural y urbano imposibilita la integración. *“Si los de la ciudad son abiertos, despiertos, en cambio nosotros nos comportamos con respeto, ellos son mas modernizados, la TV les hace ser diferentes y nos discriminan”* (Informante, Distrito 4 San Cristóbal)

Las costumbres y tradiciones citadinas no son asumidas voluntariamente sino más bien por obligación. “

*Uno se tiene que adaptar para no quedarse atrás. Se impone la mas fuerte y uno se tiene que acomodar a la más fuerte”*

*(Leonardo, Colcha K, Luis Soux)*

Pero también existe la discriminación entre migrantes. Personas que ya están con bastantes años de asentamiento (de 5 a 10 años) hacia los que recién llegan. Entonces resulta interesante constatar de qué manera, aun los sectores más desfavorecidos, reconocen a un “otro” peor cotizado que ellos mismos, al que “desplazan” las acusaciones que la sociedad pretendía endosarles. Esta astucia del desplazamiento permite, en el mismo gesto, rechazar la identidad imputada y legitimar la identidad pretendida, procurando otorgar nuevos contenidos al sistema de clasificación hegemónico. En otras palabras, estos sectores también “juegan”, traman estrategias y maniobran identidades, por lo que sus juegos de reconocimiento también actúan sobre las relaciones de poder, reproduciéndolas o transformándolas.

*En el campo también hay discriminación, ya no pueden agarrar las costumbres del campo. Se pierde el respeto, al tener vergüenza, de ser pobres. Antes mujer y hombre vestían igual, se comía en “chua” y con “cuchara de palo”. El que no es autoridad es visto de menos “uno cambiando la ropa ya se cree” y pierde su identidad. Existe la doble identidad por “convenienciero”, cuando va a la fiesta del campo participa como nativo, pero cuando esta en la ciudad niega su origen. Se es falso porque se cambia de alimentación, cambio de nombre. Pero a pesar de todo siguen realizando sus costumbres, conocen su cultura”.*

En las prácticas que posibilitan o dificultan la integración se procura dar cuenta de cómo estas dos direcciones que intervienen en la construcción de identidades sociales, se articulan en forma compleja. Cuando se habla de integración habría que distinguir dos niveles. El nivel de integración como algo deseable, como una perspectiva en la cual se busca el diálogo entre comunidades, personas, identidades, correspondiendo esto a un proyecto de construcción, la necesidad de encontrarse, buscar formas no solamente de respeto mutuo sino de descubrirse unos a otros.

Esta es una manera de entender la interculturalidad. Hay otro sentido que no es contradictorio, es previo. Se refiere a entender la interculturalidad como una situación de hecho, porque a veces se va de frente a lo que deberíamos hacer, a lo que anhelan todos, un lugar donde se pueda realizar la integración entre las diversas identidades,

culturas, y no nos fijamos en que en la realidad ya existen influencias mutuas, existen influencias entre personas que proviene de diferentes orígenes, entre pueblos que provienen de ambientes culturales diferentes, a veces muy diferentes, y que no siempre han asumido o asumen estas influencias.

La interculturalidad, refiere a esa dimensión simbólica, de creación y reproducción de imaginarios, de confrontación también de hábitos y concepciones del mundo diferentes, que se dan entre pueblos o grupos humanos que, proviniendo de horizontes culturales diversos, se ven conducidos por las circunstancias históricas a compartir espacios importantes y continuos de la vida cotidiana. Por tanto se engloba los criterios de las prácticas que posibilitan la integración dentro de dos grandes aspectos.

Se puede decir que Potosí en lo urbano se convierte en un espacio integrador cuando en la relación que existe entre una cultura y otra, se presentan niveles de respeto, tolerancia, valoración, aceptación de la otra cultura en nuestra diversidad.

Este ejercicio permanente de conocer la propia identidad y cultura hace examinar los estereotipos y la de quienes se está rodeado, haciéndolos conscientes como parte de la cultura y posibilitando que se pueda dar cuenta de los estereotipos que el otro tiene respecto de uno mismo. En este punto, la integración consistirá, no en evitar los estereotipos directamente, sino en aceptar la integración, evitando las prácticas que destruyen la integración.

Para profundizar en el tema en cuestión haremos hincapié en este artículo acerca de lo que fue y es ahora la fiesta llamada así de integración sociocultural Ch'utillos.

## **Historia y leyenda de la fiesta de Ch'utillos**

La quebrada del diablo de San Bartolomé citada en la obra del cronista de Arzans, manifiesta que, cuando decide escribir la "Historia de la Villa Imperial de Potosí", a principios del siglo XVIII, se ingresó en una época donde sobresalieron varios personajes que hicieron historia. En su composición escribió lo espectacular que fue el descubrimiento, explotación riqueza y decadencia de uno de los mayores imperios mineros del mundo, dentro de ello al referirse a los habitantes se ocupa de las vidas y costumbres del conglomerado social potosino, puntualizando dentro de ella a la imagen de San Bartolomé Apóstol.

A través de este relato se pudo puntualizar que la festividad de San Bartolomé o mas conocida como fiesta de Ch'utillos tiene origen aymara. Al referirse a la Fundación de Potosí en el libro II Cap.3; con precisión hace una descripción del lugar que según



él dista a una lengua, y testimonia lo siguiente. “Tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman de San Bartolomé (distante de la Villa una legua) una gran cueva naturalizada en peña viva, donde un día a la semana iban como en procesión a adorar al común enemigo, que las mas veces se les aparecía visible”.

En tiempo de la colonia este camino era importante, porque era por donde pasaba el camino real de las provincias bajas, que iba a las ciudades de Lima, Cusco y otras poblaciones. Relata Arzans que a principios de la



*San Bartolomé, patrono de la fiesta*

fundación de Potosí estas dos peñas se juntaban matando a gente que cruzaba por la quebrada matándolos a todos y posterior a ello se tornaban a abrir. Es memorable ésta quebrada (por la cual el camino real de las provincias bajas y ciudades de Lima, Cusco y las otras) por lo que en ellas sucedía a los principios de la fundación de esta villa, pues pasando las gentes por allí, repentinamente se juntaban las dos peñas (que son altísimas) y matándolos a todos se tornaban a abrir.

Otras veces si pasaban en cabalgaduras, de improviso estas se alborotaban y no paraban hasta hacer pedazos a los hombres con sus corcovos. Otras veces se levantaba un viento huracanado tan espantoso que súbitamente les quitaba la vida, y si no se las quitaba en aquel punto los arrebatava y arrojaba encima de otras peñas que hay en sus contornos. Afirma Don Antonio de Acosta el capitán Pedro Méndez don Juan Pasquier y otros autores que el causador de estos daños era el demonio que habitaba en aquella gran cueva Es importante como describe estos pasajes de la vida cotidiana de la Villa Imperial de Potosí.

Añade también que posterior a la fundación de Potosí se fundó el Colegio de la Compañía de Jesús, quienes fueron un día llevando en procesión la imagen del apóstol San Bartolomé, y colocándola en otra pequeña y natural cueva vecina a la grande, “salió de esta el demonio bramando, y haciendo un espantoso ruido se estrello contra la misma peña, quedando hasta el hoy las señales de un color verdinegro”.

Fue a partir de ello que nunca más se vio otra desgracia, y desde entonces la ciudad de Potosí tiene mucho afecto y devoción al sagrado apóstol, cuya fiesta van los vecinos a celebrar cada año a aquella quebrada.

En este periodo – dice Arzans- cada año van “españoles e indios a celebrar esta fiesta con gran solemnidad”, como se la conoce hoy como fiesta del Ch'utillo. Hasta aquí la historia de Arzans, nos permite analizar lo ocurrido antes y después de la fundación de Potosí. Queda fehacientemente que la festividad de San Bartolomé o del Ch'utillo, tuvo sus remotos orígenes en un culto local autóctono desde antes de la conquista.

San Bartolomé murió mártir clavado en una cruz en forma de equis, cuando los ateos injuriaban en contra de Dios. Este Mártir fue desollado le quitaron la piel tal cual que a un Conejo, es por ello que entre la vestimenta que lleva este santo está un sable filoso como signo de haber sido desollado en esa arma.

En Potosí el Santo tiene raíces muy veneradas cuya principal fecha de recordación es el 24 de Agosto, gracias a la predicación de sus milagros allá por el siglo XVI, por los religiosos de la Sagrada Compañía de Jesús, sus milagros el Santo estaban relacionados con la perversidad del demonio.

Julio Lucas Jaimes en su libro *La Villa Imperial de Potosí* al referirse a la gruta del diablo comenta “Según la tradición de los aborígenes americanos súbditos del inca, el espíritu maligno llamado “Umphurruna” (hombre sobrio), arrojado desde la mansión de la luz, a la tierra brumosa, había visto en ella “Sapallay” (la sola), única en belleza sobrehumana en candor y en la ingenuidad atribuida a la inocencia, de la cual era símbolo.

Enamorado de ella la arrebató del pueblo que la amaba y para ocultarla, con la fuerza que tenía como rey, partió en dos la inmensa mole granítica de dos leguas en contorno, abriéndola en estrecho paso de curvas irregulares, en donde serpentea un torrente bullicioso.

En esta misteriosa grieta se abre una caverna oscura, misteriosa, objeto durante muchos siglos de leyendas curiosas. Es la “cueva del diablo”, allí arrastró Umphurruna nos dicen personas del lugar a la bella Sapallay, que por tal travesura lo bautizaron con el nombre de Ch'utillo, es decir “personaje que daña y huye”.

Por las inmensas desgracias que ocasionaba este singular personaje, se había determinado en la Villa Imperial invocar a San Bartolomé para protección del pueblo. Desde allí a la fecha está el santo quien es visitado por propios y extraños cada 24 de agosto.

## El Ch'utillo

De acuerdo a relatos e investigaciones realizadas se concluye que su origen significa “Ch'utay”. “Ch'uta”, son los pantalones que utilizan los campesinos de poblaciones aledañas a la ciudad de Potosí, Parecería derivar de los pantalones cortos que utilizaban en su momento los españoles. Algunos autores manifiestan que los españoles bajaban a galope disfrazados con suntuosas vestimentas, adornos de plata y montados en caballos y mulas, donde la popularidad les terminaba denominando “Ch'utillos”. Convirtiéndose en un personaje de mayor atracción de una fiesta. La palabra Ch'utillo en lo popular tiene significado burlesco, pues las personas en estos días juegan o bromean entre ellos, realizando preguntas como: “hola quien es...el ch'utillo, o apúrate vamos a ch'utillar”.

Sean cuales fueren las creencias populares nos dicen, lo cierto es que la fiesta subsiste en la quebrada de San Bartolomé, bajo su tradicional nombre del Ch'utillo, y se celebra en propio lugar llamado indistintamente, Cueva del Diablo, Quebrada de San Bartolomé, La Angostura, o simplemente La Puerta; cada uno teniendo su significado y origen.

### Celebración de la fiesta de los barrios potosinos a la localidad de La Puerta

Localidad próxima a 12 Km. aproximadamente de la ciudad de Potosí. La mejor época de visita es para la fiesta principal que se desarrolla el 24 de agosto con la peregrinación a la localidad de la Puerta, una celebración de la época precolombina, donde la gente visita al Santo patrono San Bartolomé y asciende hasta el Calvario del lugar. Dentro de la festividad, se puede disfrutar de ferias gastronómicas, entradas folklóricas combinadas con la fe del pueblo.

Sin duda esta fiesta ha marcado y marca un hecho importante de realce cultural en todos lo barrios potosinos. Otrora nos manifiestan que la fiesta consistía en que barrios como San Benito, en el segundo arco, se concentraba una cantidad innumerables de mulas para alquilar a personas que vestidos de manera solemne o con disfraces de antaño cabalgaban hasta la puerta.

La trayectoria es larga a galope bajaban por la Chaka, pasando por el ingenio de “Thuru” para seguir la cabalgadura por el pueblo de Cantumarca, continuando en San Antonio, hasta llegar la pueblo de la fiesta patronal, como competencia una vez celebrada la misa al santo, la gente retornaba a la ciudad al trote Terminando en la casa del pasante. Sin embargo a la fecha lo original o tradicional de la festividad de Ch'utillo quedo en el olvido y da paso a una festividad integradora pero estilizada perdiendo la

verdadera esencia de dicha festividad.

Hoy en día incontables cantidades de personas se dirigen en esta festividad a la Localidad de La puerta, donde se venera al Santo, contándose además con la presencia de bailarines que arriban desde la ciudad para brindarle pleitesía al santo. Pasado el momento de oración e invocación al prender velas y sahumerios al santo, la gente se dispone a celebrar el momento pues hay un gran movimiento de personas que se dedican a preparar los platos tradicionales para el deleite de los visitantes al lugar

Es el día que se sirve el tradicional plato de “ají de achacana”, plato conocido como propio de la festividad. Corso Cruz, manifiesta que los campesinos al ir a recoger este tubérculo deben hacerlo sin llevar dinero consigo, caso contrario desaparece la plata, ya que se mimetiza con el terreno, tanto por su color como por su forma.

## Día del Majt'illo

Es el segundo día de la fiesta, celebrada el 25 de agosto en la casa del pasante, en quechua significa el joven adolescente o día de los jóvenes, es el día donde se prende al pecho de los pasantes billetes después de bailar huayños y cuecas, en el frontis de la casa de fiesta se levantan arcos de plata, flores, o frutas, mostrándose algarabía en la zona.



*Localidad de La Puerta, Potosí*



*Tradicional cabalgata al pueblo de la fiesta patronal*

## Día del Tapuquillo

Día denominado “dejame”, nombre popular que recibe el tercer día de la fiesta. Para el pueblo es la fiesta del preguntón o curioso. La palabra Thapuquillo, quiere decir “el que pregunta mucho”. Es el día en el que el pasante rodea a otra persona, para que el próximo año se haga cargo de la fiesta.

Antonio Paredes Candia, al respecto comenta: “En el campo, ósea en la circunscripción de San Bartolomé, este día, los pasantes y sus invitados tienen costumbre, el cubrirse la espalda con dos cueros de llama derribada para la comilona de los tres días de la fiesta, así ataviados corretean por los cerros”.

## La entrada folklórica de los Ch’utillos

Fiesta originalmente celebrada en la localidad de La Puerta, aunque en estos tiempos se la continúa celebrando en la zona el 24 de Agosto, pero los dos días de entrada folklórica son realizadas en la ciudad, conocida como la entrada de “Ch’utillos”, representando la expresión cultural ahora citadina más grande dentro del calendario católico, ya que el primer día de la entrada es caracterizada por danzas propias del Departamento, cuyos exponentes se trasladan a la capital para mostrar sus danzas más representativas; el segundo día con danzas nacionales, en los dos días la participación de ciudadanos y migrantes es totalmente activa apropiándose del imaginario y del simbolismo que esta representa por todos.



*El frente de la casa del pasante el día del Majt'illo*



*La entrada de Ch'utillos*

En la ciudad, todo comienza el 12 de Agosto con el traslado de las imágenes de San Bartolomé, desde la parroquia de la localidad de la Puerta. En la oportunidad, la primera autoridad comunal, es la encargada de realizar el traslado junto a otras autoridades del departamento, los que, luego de arribar a la ciudad, encabezan la procesión seguido de fieles devotos del señor recorriendo las principales calles coloniales con que cuenta esta noble ciudad.

Al paso de la procesión se pueden observar la fe y devoción con que es recibido el Señor de San Bartolomé, por sus feligreses, los que se acercan agarrando un pequeño bracero, a carbón, encendido, haciendo humear el ritual incienso y dando de ésta manera la bienvenida al santo.

El recorrido de la procesión es prolongada por más de una hora desde su traslado de la Puerta, hasta que llegue al Hall de la Honorable Alcaldía Municipal, donde a partir de ese día, se realiza un solemne velada, asistiendo a este recinto todo el pueblo a depositar sus ceras “velas” que son encendidas al pie del altar. Todo esto se suscita hasta el 24 de Agosto, fecha en la que la festividad se realiza en la misma localidad de la Puerta, donde se dan cita gran cantidad de devotos.

Foto: Jordi Font Bayó. Panorámico



Apenas empieza el día, la población se moviliza para ocupar un puesto ya sea este adquirido con anterioridad comprando su espacio o simplemente ocupando lugares vacíos o por donde pasaran los danzarines. La fiesta está dividida en dos días, el primero que posibilita el paso para conjuntos del área rural quienes a lo largo del día muestran la belleza y el esplendor de su cultura, costumbres, música a la población veedora, concluyendo con la devoción al santo quienes se disponen al final del recorrido a agradecer por los favores recibidos o solicitar los mismos.

El día domingo participan fraternidades folklóricas de la ciudad y del interior del país, como Tobas, Morenadas, Caporales, Tinqus, danzas tradicionales como Yureños, Calcheños, Chicheños, Mojeños, entre otros. Inicia la entrada con Autoridades Municipales quienes llevan al santo en andas hasta la zona de San Roque, todo este despliegue de belleza y cultura nos manifiesta que Potosí es rica en costumbres y tradiciones pues centenares de personas entre bailarines y los que presencian la fiesta se apuesta a participar de tan majestuosa festividad.

## Conclusión

En las prácticas que posibilitan o dificultan la integración se procura dar cuenta de cómo estas dos direcciones que intervienen en la construcción de identidades sociales, se articulan en forma compleja, ya sea a partir de las festividades o demostraciones culturales entre otras. Puesto que las prácticas e integración sociocultural se dan en espacios que propician o incentivan la relación de cualidades identitarias diferentes, ya sean estas dentro del ámbito religioso, cultural o económico, cuyo fin último es la aceptación mutua de las diferencias. Actividades que estén propiciadas voluntariamente o no.

De lo antecedido y de la revisión bibliográfica consultada, concluimos también que si bien es cierto se estudia aspectos y/o características que hacen a una integración sociocultural, pero desde visiones antropológicas, fiestas, costumbres entre otras. Sin embargo, aun no se cuentan con investigaciones que hagan referencia a los procesos de integración entre el ciudadano y el migrante sin quedarse en la simple descripción de hechos sino más bien a profundizar en las visiones, percepciones, prácticas que conducen a la interculturalidad

Cada migrante que llega contribuye con su cultura, con su identidad, con su cosmovisión en el lugar donde se asienta, como también asume, conoce y practica la cultura occidental u otras, entonces existe una integración al dar y recibir, al compartir

los instrumentos y herramientas que deben ser valorados, respetados y compartidos por ambos.

*“Cada cultura tiene su propia identidad y sus propias necesidades, El hecho de que exista migración y los hermanos de las comunidades que están en la ciudad, nos puedan mostrar una identidad sui generis dentro de su cultura, nos lleva a que nosotros debemos respetar las características y tradiciones de unos y otros, no se trata de copiar otras culturas sino respetar esas características, tradiciones, entonces debemos ver como el rescate de esa revalorización de la identidad de los hermanos que vienen de las comunidades, y podemos enriquecer una y otra cultura, a partir de las características propias por tanto debemos respetar toda cultura ya sea esta de la ciudad o del campo”.*

La festividad de Ch'utillos es una de las manifestaciones culturales mas importantes de la Villa Imperial, la misma que se convierte en un espacio de integración sociocultural entre ciudadanos y migrantes donde propios y extraños conviven en la tolerancia y el respeto característico de esta tierra.

## Bibliografía

ABSI, Pascale

*Los Ministros del Diablo*: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: Instituto de Investigación para el Desarrollo Instituto Francés de Estudios Andinos, PIEB.

ALBÓ, Xavier

1999 Identidad cultura y lengua, Bolivia: Revista acción.

2000 Cuadernos de investigación N° 52 “Iguales pero Diferentes”, Ministerio de Educación, UNICEF; CIPCA

ASTVALDSSON, Astdvaldur

2000 *Las Voces de los Wak'a*, CIPCA Cuadernillo No. 54.

ARZANS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

1970 Anales de la Villa Imperial de Potosí, La Paz

BUSTAMANTE Morales, Martha

2005 *La Construcción de relaciones interculturales en un contexto socioculturalmente heterogéneo*, El caso de la comunidad de Montecillo (Tiquipaya). La Paz: PLURAL Editores.

CORSO CRUZ, Cristóbal

2007 Fiestas Tradicionales de Potosí, Sucre, Ed. Tupac Katari



JAIMES JULIO Lucas (Brocha Gorda)

1975 La Villa Imperial de Potosí, La Paz

IVANOVIC DE FLORES, María Emma

1999 Lenguajes e Interculturalidad; La paz: Editorial Los Amigos del Libro

LOZADA PEREIRA, Blithz

*La educación Intercultural en Bolivia.* IEB/UMSA

PEREDO, Elizabeth

2001 Reflexiones para una interculturalidad positiva, Bolivia: Ed. Huellas.

PEÑA, Lourdes (Coord.)

*Interculturalidad,* Entre Chapacos, Quchuas, Aymaras y Cambas en Tarija. La Paz: Fundación PIEB.



# La fiesta popular y los límites de la nación<sup>1</sup>

Ms. Cs. Cleverth Carlos Cárdenas Plaza\*

## Introducción

Apóstol Santiago, Ascensión, Asunción de la Virgen, Corpus Christi, Cristo Rey, Espíritu Santo, Natividad tales los nombres de las festividades en el departamento de La Paz; además también existe una lista más corta, pero significativa, de aniversarios cívicos de comunidades, municipios cantones y provincias, muchos de ellos muy sonados y mentados. Una lectura apresurada de esta información tergiversaría la realidad y diría algo así: los paceños son muy católicos y muy patriotas.

Quisiera contextualizar esta intervención, este ensayo es avance de una investigación mucho mayor que vengo realizando



1 Una versión preliminar de esta ponencia fue presentada en el Seminario Al límite (2011) organizado por el Espacio Patiño y la Carrera de Literatura.

\* Cleverth Carlos Cárdenas Plaza, Licenciado en Literatura UMSA- Bolivia; Maestro en Estudios de la Cultura, mención Políticas Culturales UASB-Ecuador; Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB-Ecuador. Co-autor de Gran Poder: La morenada con Rossana Barragán y co-autor de otras publicaciones sobre temas indígenas y culturales. Profesor de la Carrera de Literatura UMSA y de la EGPP, Además investigador del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

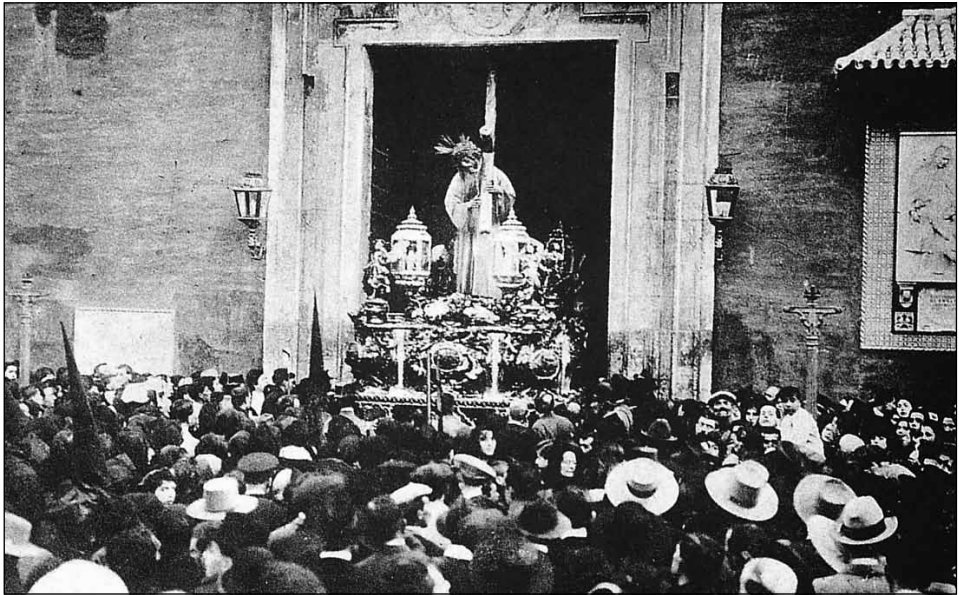


Foto: entretuelvaysevillia.blogspot.com

Entrada del Señor del Gran Poder, La Paz 1914

en el Departamento de Investigaciones del Museo Nacional de Etnografía y Folklore el *Calendario de Festividades del Departamento de La Paz*. Esta investigación me llevó a revisar unos cinco calendarios de fiestas paceñas, cruzar la información, una posterior depuración y momentáneamente puedo informar que son un poco más de mil las festividades que se realizan en el Departamento de La Paz. Obviamente estas referencias todavía son preliminares, las fuentes son bibliográficas y para su elaboración hubo una verificación en campo; sin embargo, una contrastación recorriendo el país aportaría más información y por consiguiente más fiestas registradas y también verificaríamos la desaparición de otras. Por el momento, este calendario es una fuente muy útil para iniciar un recorrido investigativo sobre fiesta en torno al departamento de La Paz.

Pero pasando a un lado concreto de la descripción de las fiestas populares, en el área urbana: En el pequeño espacio entre las doce del medio día y la una de la tarde de un jueves cualquiera ingresó por el lado derecho de la plaza de la Garita de Lima un conjunto de bailarines, una banda y muchos ayudantes y devotos; a pesar de la fuerza de la música y la alegría de los bailarines poco a poco se comenzaron a alejar y lentamente ese pedazo de la ciudad recobró el tumulto y la bulla cotidiana. El conjunto se

dirigió al local de fiestas donde todo estaba listo para la fiesta, las chinas y los morenos con sus pesados trajes se quedaron un rato más e inmediatamente se cambiaron de ropa, la fantasía concluyó y con ello se acabaron: horas de ensayo, horas de vestirse, maquillarse y adquirir el vestuario y muchas horas de preparación, es decir toda la representación de ese desfile de bailarines llegó a su fin. Nada más efímero que eso. Efímera es la fiesta, nada más que eso. Efímera también es la vida, por lo menos eso reza la canción popular, “*hay que bailar moreno/al año una vez/aunque nos cueste plata/que cosas vamos a llevar/cuando nos vamos a morir/cholita paceña*” (Jacha Mallku).

Sin embargo, ese perecedero momento, sólo lo es en apariencia. Alrededor, la fiesta se prolonga a lo largo del día y la noche, muchas veces esa fiesta es el principio de todo un circuito de festividades que en algún momento se inaugura y se prolonga por el resto del año. En las fiestas suelen tejerse las relaciones sociales colectivas y muchas veces la fiesta es la que definitivamente organiza el sistema social. En síntesis, la efímera fiesta no lo había sido tanto.

En otro espacio geográfico, y en otro mundo de formas, más allá de las agitadas calles de la ciudad de La Paz, aún se celebra la distribución de sementeras en carnaval o se hace cambio de autoridades en año nuevo<sup>2</sup>. Siendo esas prácticas festivas las organizadoras del tiempo mismo de la comunidad. Una especie de tiempo cíclico que paulatinamente va reordenando el mundo. Sin contar con las celebraciones y fiestas del día de los muertos y las infaltables fiestas patrias que siempre son celebradas en este espacio. Así podemos atestiguar que *El calendario festivo*, tiene que ver con el ciclo agrícola: allí las festividades se convierten en fechas clave e indicadores que señalan el momento de observación del clima y las señales para realizar o retrasar las actividades agrícolas:

*También la actividad de la cosecha está marcada por los días de los santos. En muchas zonas se inaugura la cosecha de papa en la fiesta de la Candelaria (Van der Berg, Hans: 96).*

*Las fiestas marianas del mes de agosto han sido relacionadas con los ritos que los aymaras ejecutan en esta época crucial del año, para alimentar a la pachamama, a los achachilas y a los espíritus locales y para conseguir su benevolencia y su favor para el nuevo ciclo agrícola. Mariscotti observa que “el proceso histórico, que fue conscientemente desencadenado por los conquistadores, no condujo, como éstos lo esperaban, a la substitución del culto a la Madre Tierra por la de María, sino a la fusión de ambos” (Van der Berg, Hans: 97).*

<sup>2</sup> Es que las fiestas en el área rural paceña están íntimamente relacionadas a la producción agrícola y por consiguiente son rituales. Por eso en el espacio andino la fiesta es tan importante.

En este caso, las festividades de las comunidades agrícolas se relacionan con la producción y reproducción de la vida y por consiguiente no se trata simplemente de organización de momentos de mera euforia, aunque obviamente ella siempre está presente. La ritualidad es algo que atraviesa muchas de las celebraciones campesinas que se desarrollan en el departamento. Aunque no estamos de acuerdo con la teoría de la fusión, como lo afirma Mariscotti, sino pensamos que hubo una yuxtaposición abigarrada, siguiendo la tesis zavaletiana<sup>3</sup>.



Foto: 1190radioguaqui.blogspot.com

*Fiesta del apóstol Santiago en Guaqui, La Paz*

Así en diferentes contextos vemos que la fiesta reordena el mundo y, en el especial caso del mundo andino, reconstituye la relación con el universo y los antepasados. Así, en ese paulatino reordenar el mundo podríamos atestiguar que existe por lo menos una tensión. Que se da entre lo que se puede comprender entre lo que corresponde a lo oficial<sup>4</sup> y lo que corresponde a otros mundos de la vida.

Así, el catolicismo y las fiestas cívicas que están en el orden de lo oficial, aunque ahora que el país se declaró independiente de la religión esta afirmación queda un poco coja, entran en tensión respecto a las prácticas festivas de las comunidades rurales que existen en el país. Aclarando, las festividades en apariencia católicas que se celebran en las comunidades en realidad responden a readecuaciones agrícolas y rituales del calendario litúrgico. Podríamos decir que los aymaras “hallaron (en) las festividades más importantes de los extranjeros, coincidencias excelentes con las conmemoraciones de su propio calendario” (Soria, 1955:131).

3 Un comentario de Silvia Rivera, que estuvo en la conferencia, me dio luces cuando me dijo que no está de acuerdo con la fusión, sin embargo, sostuvo que los indígenas son católicos. Pero inmediatamente añadió, son católicos heréticos, lo cual es una contradicción. Por supuesto los indígenas cumplen la mayoría de rituales católicos: bautizos, comuniones, confirmaciones y matrimonios en el marco de la iglesia católica, como también señala Luis Millones. Pero las celebraciones a muchos de los Santos y vírgenes tiene que ver con los ritos agrícolas o con los dioses tutelares locales y no necesariamente con la idea católica de los santos.

4 En el marco de lo oficial estoy pensando también en la religión católica que aparecía como la religión dominante.

Sin embargo, queda siempre la necesidad de aclarar algunos puntos importantes, los indígenas en Bolivia sostuvieron la economía estatal desde el siglo XIX hasta 1952 con el tributo indigenal, Zavaleta dirá que “esta institución es quizá la más digna de estudiarse en su relación con la formación boliviana: habla de principio de un sector ‘tributario’, pero no de un sector ‘perteneciente’” (Zavaleta, 16). Esta institución se eliminó recién en 1952, pero los resabios de ella se prolongaron a lo largo de nuestra historia hasta la fecha. Porque incluso con la revolución de 1952 los indígenas no llegaron a formar parte del Estado y su inclusión se dio mediante su participación como electores y no como sujetos elegibles. Sin embargo, desde ese momento existieron proyectos políticos indígenas aunque algunos terminaron claudicando; pasando a formar parte de cadenas clientelares bastante complejas, normalmente mediatizando las decisiones políticas.

## La crisis del Estado Nacional

Un dispositivo eficiente, el momento de consolidar la dominación en este país fue la creación arbitraria de la “sociedad civil”<sup>5</sup> que fue la que constituye al Estado nacional. Entendemos por sociedad civil al conjunto de la élite boliviana y sus subal-

ternos, cuyo criterio radical de diferenciación y clasificación siempre fue y es racial y económico. Este dispositivo se legitima mediante la creencia en la “superioridad” de unos frente a otros. Silvia Rivera sostiene, por ejemplo, que “mediante un esfuerzo cultural y económico, las élites reafirman su papel de monopolizadoras del quehacer normativo y político y gozan de un creciente poder institucional para introjectar este imaginario en el

Foto: www.entradasfolcloricas.com



*Ensayo de fraternidades folclóricas antes de la “Entrada”*

5 Retomo el concepto de Andrés Guerrero cuando habla del “sentido común ciudadano” para referirse a los sujetos que implícitamente se asumen parte del Estado y marginan a los que no son parte de su grupo. El criterio de la exclusión es racial y económico, como siempre lo fue en Latinoamérica.



Foto: www.entradasfolkloricas.com

*Morenas, fiesta del Gran Poder*

conjunto de la sociedad (...) mecanismos tan eficaces y poderosos como la escuela, los medios de comunicación, el cuartel y el servicio doméstico” (Rivera, 1996). Esos dispositivos serán los que consoliden el proyecto de dominación.

Mientras las relaciones sociales en Bolivia están dándose de esa manera la producción y reproducción del Estado se está dando con visibles y grandes transformaciones. Nos saltaremos un resto de tiempo, en atención al tiempo y espacio, y retomaremos algunos de los argumentos de Luis Tapia cuando expone los problemas de la situación boliviana ya en la galopante aspiración neoliberal de nuestro Estado nacional. Resumiendo arbitrariamente, aproximadamente desde el 2000 la situación en Bolivia comenzó a volverse imposible. Por supuesto, un Estado cuya inversión era definida por las grandes agencias de Cooperación y las entidades financieras mundiales –Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etc.- porque por sí mismo no podía invertir, poco a poco se fue debilitando. Por ejemplo, las recomendaciones y políticas del FMI llevaron a la fatídica lucha por el impuestazo, mientras todas las políticas estatales respondían a las recetas neoliberales que nunca llegaron a funcionar en esta parte del mundo. Las políticas privatizadoras, con cara de capitalizaciones blandas, llevaron al país a la ruina,

las empresas capitalizadoras no invirtieron lo suficiente, lo más seguro es que no lo hicieron, y los anhelados impuestos fueron minúsculos en relación a la promesa hecha por los responsables de tal política. En resumen, la crisis fiscal nos llevó a una situación de insostenibilidad, porque ese era el único ingreso formal que tenía el Estado.

La crisis de representatividad, que se veía en el sistema de partidos que no ofrecía alternativas diferentes y más bien se veía que los partidos compartían siempre el poder de uno u otro modo. La más importante siempre fue la crisis de correspondencia, que nos llevaba a ver cómo era que una forma de Estado boliviano, la configuración de sus poderes, el contenido e implicaciones de sus políticas no correspondía al tipo de diversidad que administraba o decía administrar; las instituciones de la sociedad civil, ayllus, comunidades, sindicatos, confederaciones de pueblos indígenas correspondían a las matrices culturales excluidas de este país (Tapia, 4-5).

Así y como fuere, la República de Bolivia seguía funcionando. Esta nueva coyuntura política obliga a repensar lo nacional, más allá de la entusiasta y rimbombante declaración de Estado Plurinacional.

Es que el problema de los nacionalismos es que se dan “cuando las condiciones sociales generales contribuyen a la existencia de culturas desarrolladas estandarizadas, homogéneas y centralizadas, que penetran en poblaciones enteras y no sólo en minorías privilegiadas, surge una situación en que las culturas santificadas y unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo con ardor” (Gellner, 3). Nuestros Estados nacionales no se dieron por ninguno de las condicionantes mencionadas por Gellner, más bien podemos decir que la formación de los Estado nacionales latinoamericanos requiere una teoría propia.

Lo que si podemos sostener sobre este Estado es que su formación puede ser lo más arbitraria y peculiar, sin embargo, como señala Gellner, “el principio nacionalista en sí está profundamente arraigado en nuestra condición actual, no es contingente en absoluto y no se le puede negar fácilmente” (Gellner, 4). Sin embargo, creo que evidenciando un tipo de ruptura en la forma podemos comenzar a preguntarnos, cómo es que se configura y se construye el Estado.

## **La articulación de la sociedad**

Frente a un Estado que no pudo y quizá no ha querido incluir a toda la población que habita en su territorio es la propia población la que tiene que buscar sus propios



modos de inclusión. En tal sentido, podemos hacer eco de la noción de pueblo esgrimida por Bhabha “el pueblo no es tan sólo hechos históricos o partes de un cuerpo político patriótico; es también una compleja estrategia retórica de referencia social; su pretensión de ser representativo da lugar a una crisis dentro del proceso de significación y de destino del discurso” (Bhabha, 1900).



Foto: www.anthropologiavisual.cl

*Recibimiento de los primeros rayos del sol en el año nuevo aymara*

Nos referiremos a esa compleja estrategia retórica de referencia social, considerando que alrededor de las fiestas populares se entreteteje ese entramado de relaciones sociales que posibilitan la generación de adscripción. Fundamental la estrategia de las poblaciones indígenas-campesinas que disfrazaron de sincretismo sus propias tradiciones. Posibilitando, la reproducción de sus mitos globalizadores con un disfraz aceptado por el Estado y por la iglesia.

Veamos algunos ejemplos concretos, la fiesta de la Cruz (15 de mayo), representa el fin de la temporada de la cosecha y la espera de las primeras heladas, señal de comenzar la elaboración de chuño. No es casual, pues que la fiesta de la Cruz sea una de las festividades más populares del área rural y que, por ejemplo en toda el área circunlacustre se acompañe de festivales de danzas y celebraciones (Hans Van Der Berg).

San Juan (24 de junio) es la fiesta donde se realizan observaciones, “Muy temprano en la mañana observan si las piedras están humedecidas con rocío, porque esto significa un buen año, y lo contrario un mal año. En la víspera los aymaras hacen fogatas... Si al día siguiente el humo queda cerca de la tierra, el año será bueno, pero si se dispersa en el aire, al año será malo (La Barre, 1984:174).

En el carnaval se hacen ritos muy sencillos en relación a la marcación de límites de las chacras y se inicia la primera roturación. En algunas comunidades y dependiendo de la variedad de papa que hubiere, se cosechan los primeros brotes y se hacen celebraciones alrededor de ello. Por supuesto, en el mismo calendario se puede ver que se challan las chacras y se enfloran a los ganados.

Por otro lado, en el área urbana se realizan grandes celebraciones como el Gran Poder, el Carnaval y Ch'utillos todas, celebraciones que si bien podrían (así expresando posibilidad) no tener vinculo con las celebraciones agrícolas, logran hacer lo que el Estado negó a sus gestores: generar adscripción. Porque de todos modos, los acólitos a estas festividades en su origen fueron rechazados y negados por el mismo Estado y la “sociedad civil” en su conjunto.

## En síntesis

En las festividades rurales es donde se preservan las tradiciones y los mitos vinculados a las sociedades agrícolas, que definitivamente están al margen del Estado. Podemos ver activo el poder performativo, como lo refiere Bhabha de la cultura popular. Como lo señala, “lo performativo interviene en la soberanía de la auto-generación de la nación cuando introduce una sombra ‘entre’ ‘el pueblo como imagen’ y su

significación como signo diferenciador del Yo, distinto del Otro de Afuera” (Bhabha, 1990). Precisamente, no es casual que sean las festividades y las danzas populares las que salgan junto a la mayoría de los bolivianos y logren generar una sensación de unidad y de país. Cuando digo salgan, me refiero a todos los migrantes que se llevan las danzas y la música como el resquicio de su pertenencia e identidad.

Apresuradamente podría concluir diciendo que quizá la cultura popular es la que logró construir un discurso de unidad más amplio que el proveniente de las políticas de Estado. Considerando, además que el discurso estatal, en el caso boliviano, ha funcionado de modo coercitivo y no ha logrado hacer que los indígenas e incluso los mestizos los que se identifiquen con su proyecto.



Foto: picasaweb.google.com

Fiesta rural en Nor Yungas, La Paz

## Bibliografía esencial

- BAUTISTA, Isaac (1997). “Calendario folklórico de la ciudad de El Alto” en: MUSEF, RAE XI 1997. La Paz: FCBCB y MUSEF.
- BEDREGAL DE CONITZER, Yolanda (1956). Calendario folklórico del Departamento de La Paz. Con un pequeño glosario de música y danzas indígenas. La Paz: Honorable Municipalidad de La Paz.
- BHABHA, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- GELLNER, Ernest (1997). “¿Qué es una nación?” en: Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 77-88.
- PREFECTURA DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ (2009). Registro de música y danza autóctona del Departamento de La Paz. La Paz: Prefectura del Dpto. La Paz.
- QUISPE, Filemón (1995). “Calendario anual de fiestas La Paz” en: MUSEF, RAE IX 1995. La Paz: FCBCB y MUSEF.
- TAPIA, Luis (2007). Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional. MS.
- VAN DER BERG, Hans (1988). “Calendario ritual litúrgico aymara: muestra de una identidad conservada” en Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología. Cochabamba: UCB.
- VILLANUEVA, Rosario; MENDOZA, David (2006). Calendario festivo de la ciudad de La Paz. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- ZAVALETA MERCADO, René (1986). Lo nacional-popular en Bolivia. La Paz: Plural Editores.





## Grupo Willka

# Identidad política y disidencia estética en el espacio público cochabambino (1999-2009)

Lourdes I. Saavedra Barbetty\*

La noción de arte implica la cuestión de lo ideológico y por ende la cuestión del poder. Como menciona Hugo Achugar<sup>1</sup> “Las prácticas sociales –y una de ellas es la producción de símbolos que llamamos arte-, suponen un sujeto que las realice o las produzca así como otro u otros que las gocen. Esto abre la puerta a la consideración de la función que el artista, en tanto sujeto social, tiene de una sociedad como la contemporánea donde el neoliberalismo es hegemónico”

Esta investigación se fundamenta en la trayectoria del grupo de muralistas cochabambinos Willka indagando sus raíces, la hermenéutica de trabajo, sus manifiestos, propuesta estética de sus murales callejeros, y las pinturas expuestas en varios locales que no pertenecían al circuito “oficial de las artes”, tales como el café “In media res” en Quillacollo; el “Complejo Fabril”, ferias populares y sindicatos. Entonces las reflexiones

---

\* Lourdes Saavedra Barbetty es Magister en Investigación en Ciencias Sociales y Desarrollo, PIEB. Docente Universitaria: UMSS UNICEN Integrante de la Editorial Yerba Mala Cartonera. Correo electrónico: correlulacorre@hotmail.com

1 Ver **La política de lo estético**. Hugo Achugar 1991 Venezuela: Nueva Sociedad No 116

y resultados de este trabajo son una provocación a repensar los usos del espacio público, las fronteras simbólicas que limitan, fortalecen y segregan el mundo urbano y situar al sujeto artístico como sujeto social.

## **1. Génesis de la disidencia apuntes del mundo subterráneo: de la escena under a la universidad**

En el preámbulo del año 2000, el horizonte estaba marcado por la nueva era de movimientos sociales, el desgaste los partidos políticos tradicionales, la nueva agenda política y la consolidación del instrumento político de los pueblos. Un punto de inicio para el análisis de esta investigación será el la escena *underground* en el Cercado cochabambino, es por esa razón se abordará la problemática desde tres tendencias en la producción cultural regional que se configuran como las raíces para el surgimiento del Grupo Willka:

- a) **La producción de la literatura subterránea: El fanzine**
- b) **SUBCLASE: Subterráneos Cochabambinos Cansados de escuchar idioteces**
- c) **La UMSS: De la universidad a la conquista de las calles**

### **a) El Fanzine**

El fanzine puede ser definido como una publicación independiente, producida por fans (fanáticos), aficionados de un determinado tema como: la música, los comics, literatura, política, etc. El término fanzine coincide con la publicación de Russ Chauvenet en octubre de 1940 quien popularizó la primera edición de “*science fiction fandom*”, a la vez, la historia del fanzine tiene otros antecedentes que lo vinculan al instrumento de difusión de las revueltas del mayo francés del 68 y también su vínculo con la música, especialmente el punk<sup>2</sup> de los años sesenta y setenta.

En Bolivia surgen fanzines primeramente en la ciudad de La Paz donde la escena de la música subterránea era bastante fuerte a finales de los ochenta y principios de los noventa, en la ciudad de Cochabamba la historia del fanzine tiene rasgos interesantes, tal como lo menciona Pato, quien se enteró de la existencia y la esencia de estas publicaciones mediante un estudiante de sociología norteamericano llamado Jeff Wilson

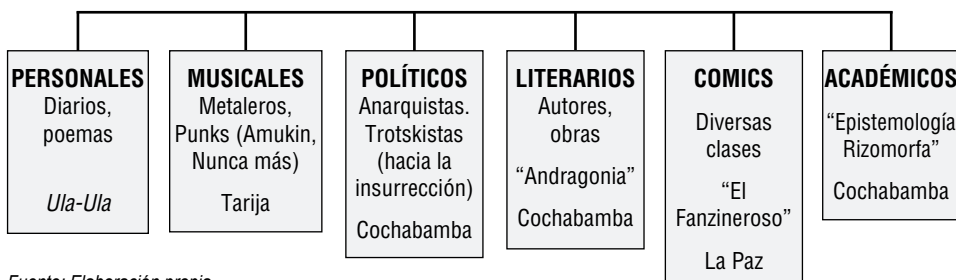
---

<sup>2</sup> Varios estudiosos de este fenómeno señalan que surgió en 1976, en Inglaterra como un género contestatario al *stabilishment* de la época, con una tendencia anarquista y una base primaria en la producción musical, con letras combativas y grupos como Sex Pistols, The Clash, The Ramones, MC5.

y posteriormente fue uno de los primeros realizar este tipo de publicaciones, dando origen al fanzine “Insultos” en marzo del año 1993.

Después de la circulación de tres números de “Insultos”, varios jóvenes que pertenecían a colectividades como “Julián Apaza”, grupos de amigos de la “Vecindad Punk” y varios estudiantes universitarios fueron las mentes creativas encargadas de muchas publicaciones más como: El Chivo Loko, Alternativa, Monte de Venus, Kolors, Resistencia, El monstruo, etc, hasta las publicaciones independientes que circulan de forma restringida por nuestra ciudad: Sin criterio, A- versión femenina, Carcomiendo, Ula-ula, etc. Como se puede observar en la siguiente clasificación:

Cuadro N° 1: **TIPOS DE FANZINES**



Fuente: *Elaboración propia*

Los diferentes fanzines mencionados en algunos casos son considerados piezas de colección, ya que no lograron establecer una continuidad en sus publicaciones, sin embargo, existen varios fanzines que aún siguen circulando por toda Bolivia. Zergio Uztarez poeta y fanzineroso<sup>3</sup> también se dedicó a realizar una especie de clasificación de los fanzines en su texto *Vivir Violencia: Un acercamiento pseudoantisociológico a la violencia y las estéticas de la violencia del arte y los fanzines* su propuesta gira en torno a la reflexión de estas producciones:

*Este ensayo pretende ser un acercamiento antisociológico al manejo de la violencia que se desarrolla dentro de los fanzines y en sus cercanías materiales y psíquicas. La metodología de abordamiento que utilizaré será la del “vacile múltiple” o “multivasilística”. Opto por esa opción tras recono-*

3 El fanzineroso es esa persona productora de fanzines que siente fascinación y practica activamente la doctrina de los fanzines

*cer que son tantas las variables y tantos los vaciles que se conjuncionan en mi objeto de estudio, que no tomar en cuenta terminaría sesgando la realidad de forma tan caprichosa que podría considerarme un sociólogo, un analista político o un crítico de arte*

(Ustarez 2005: 8)

La propuesta de uno de los productores más reconocidos en la producción de fanzines a nivel Bolivia, usa el recurso del sarcasmo respecto a los estudios sociológicos, porque en realidad este género estaría situándose en los márgenes de la producción académica, como lo señala Grinor Rojo la concepción de “lo marginal” es un atributo auto asignado por una colectividad que produce el capital simbólico de su obra. Las siguientes portadas de fanzines son una forma de ilustrar los significados abordados:

### Ilustración N° 1: FANZINES SURTIDOS



Fuente: Colección personal

Los tipos de violencia que se pueden observar en los fanzines mencionados emergen en la **autoviolencia**, violencia contra uno mismo y la **destrucción del enemigo** ya sea la sociedad patriarcal, el estado y sus aparatos ideológicos y represivos. La descripción de estas representaciones no es sólo un ejercicio cartográfico, sino también y necesariamente una *provocación* que emplean estos individuos o colectividades para de manera directa o indirecta ejercer una violencia material al enemigo, según Ustarez *esta violencia exige que se inscriba sobre nuestros cuerpos cuando está dirigida a nosotros mismos, además de nuestro enemigo.*

Un fanzine no busca necesariamente un proyecto social a mediano o largo plazo lo que sobresale es la política de la provocación y el uso de la imagen, especialmente el collage para generar un discurso que altera el orden establecido, ya sea con imágenes de Gonzalo Sánchez de Lozada siendo penetrado por George Bush, o la cabeza de Manfred Reyes Villa auto- infringiéndose un disparo, lo que existe en esta clase de producciones es identificar al enemigo, pero ese enemigo resulta ser una representación social macro, en el caso de el Estado o la estructura patriarcal.

Un elemento importante que se puede analizar a partir de las diferentes entrevistas de los productores, estudiosos y partidarios de los fanzines es que esta nueva forma de expresión urbana, como decíamos anteriormente escapa esa manera de interpretar “lo colectivo” ya que estas producciones son mas intermitentes, espontaneas y siguen la proclama del punk : *hazlo tu mismo*, no necesariamente se puede hablar de una producción comunitaria si vemos la diversidad, la paradoja y complejidad de los mismos en el circuito no- oficial esta producción literaria, es por este motivo que este fenómeno se asocia mas a la *teoría de los actores sociales liminares*:

*Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja (...)Lo liminar tal vez sea considerado como el NO frente a todos las afirmaciones estructurales positivos, pero también al mismo tiempo, como la fuente de todos ellos y aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación.*

(Castillo Bernal 1995:95)

De acuerdo con lo anterior, los sujetos liminares no encuadran en las taxonomías culturales clasificatorias normales producidas por determinadas sociedades. Siguiendo esta aproximación de Turner y Castillo Bernal, una persona liminares elude la clasificación y estructura normales, por lo que supera potencialmente la distinción sexual, los ritmos cósmicos de la vida y de la muerte y porqué no, el poder subversivo para nombrar al “otro”, al roquerista, a la feminista, al poeta del asfalto y a los que sólo quieren divertirse. Los dramas sociales acarreados por las contradicciones de lo social son aliviados con una escenificación ritual que explica los fenómenos del mundo vivido.

## **b) SUBCLASE (Subterráneos cochabambinos cansados de escuchar estupideces)**

A finales de los ochenta en Cochabamba se origina un fenómeno interesante en el surgimiento de la escena del *underground*, mientras en los circuitos oficiales como el Teatro Achá, o la Casa de la Cultura se escuchaba música protesta latinoamericana



como reminiscencia a los setenta, donde Silvio Rodríguez, Pablo Milanés, Canto Popular, eran los trovadores reciclaban el sueño latinoamericano de libertad y en las diferentes peñas el folklore se fusionaba con los 500 años de la conquista española, un sector de jóvenes cochabambinos vivía otras experiencias radicales en circuitos no formales, las chicherías, plazuelas, bares o pubs conformaban la comunidad de consumo *under*, como un universo encriptado en otro tipo de referentes simbólicos, donde el rock y la producción de fanzines eran centrales para entender la interacción juvenil.

Varios integrantes del grupo Willka iniciaron su recorrido por el *under* local perteneciendo a estas comunidades de consumo musical, Chisko por ejemplo junto con su amigo Pato recuerdan que los metaleros en el año 1993 se reunían en el “Parque del Poeta” que se encuentra entre el puente Cobija y Puente de Quillacollo y decidieron conformar SUBCLASE:

*Había un programa en la Radio San Rafael que tenía un nombre metalero y ponían de todo desde heavy, hasta speed metal y como nosotros éramos de la zona sud la mayoría puro changos de origen humilde que nos gustaba lo más pesado, lo más rudo como queriendo chocar contra la gente a propósito y fuimos una vez a esa radio, un grupo de amigos que nos reuníamos en el parque del poeta, seríamos unos ocho a diez amigos y por esa radio invitamos a que todos los que les gustaba esa música el trash metal, el dead metal a reunirse y de ahí la reunión se formó mas grande como cuarenta personas y al cabo de un mes después de buscar un montón de nombres lo llamamos “SUBCLASE” que es una abreviación que significa: Subterráneos Bolivianos Cochabambinos Lanzados a Soportar Estupideces*

(Entrevista a Pato: 2009)

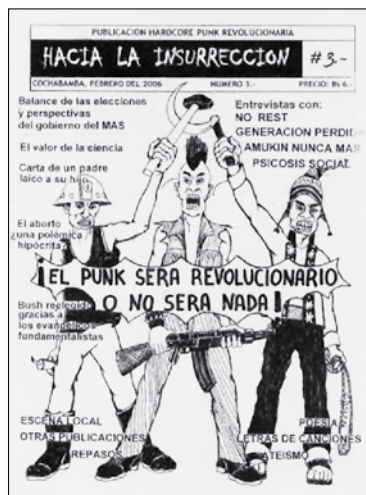
Según Pato SUBCLASE estaba conformado por “changos” de la zona sud en su mayoría que les gustaba el *trash metal* y hablar sobre ideología, discursos y música. Lo interesante es que la constitución de SUBCLASE siempre va ligada a la historia del fanzine en Cochabamba ya que “Insultos” fue uno de los primeros fanzines que empezó a circular con regularidad en el circuito, el primer número sale a la luz en marzo de 1993, Jeff Wilson un sociólogo norteamericano que se reunía con este grupo recomendándoles películas como “Rodrigo D no futuro”<sup>4</sup> o la elaboración de fanzines como una

4 **Rodrigo "D" No futuro** de 1988 es una película colombiana dirigida por el cineasta antioqueño Víctor Gaviria y protagonizada por Ramiro Meneses. La película fuera de tocar una problemática particular en la ciudad de Medellín aborda en general una época de profunda crisis urbana por el resultado del desplazamiento a causa de la violencia rural. Luchas de las mafias que alimentan la creación del sicariato. Abandono, la marginalidad y miseria en estas comunas hacen de Rodrigo la víctima de la tragedia urbana contemporánea, especialmente en la ciudad latinoamericana.

vehículo para su expresión, esta publicación se emplearía para difundir su material a nivel local e internacional.

Aquí empieza la primera ruptura del movimiento fanzineroso, ya que el mítico, original y hecho en casa fanzine Insultos, luego cambiará su nombre y se convertirá en “Hacia la Insurrección” desarrollaremos su estructura y las razones para que surja este nuevo fanzine en los siguientes párrafos.

## Ilustración N° 2: **Hacia la insurrección**



Fuente: Colección Chisko

Retomando la las precisiones teóricas de la violencia impresa en los fanzines de Ustarez vemos que la portada del fanzine “Hacia la Insurrección” en su número tres es una provocación que increpa a la revolución, las tres figuras emblemáticas del campesino, el minero y en un primer plano el músico punkero portador de un fusil. Esta lectura no sólo incluye el ojo de la clase y la etnia, aquí se incorpora la socio estética del punk, lo cual es constatado cuando se lee la consigna “*El punk será revolucionario o no será nada*”. Entonces vemos como se está configurando nuevas maneras de nombrar la identidad que van más allá de los cánones tradicionales, de las luchas obrero- sindicales o tal vez una segunda dimensión la instrumentalización de una socioestética musical punk en el sentido de la politización de este movimiento contestatario.

Como mencionamos anteriormente el punk, tiene raíces indudablemente contestatarias por sus orígenes y demandas de emergencia en la Inglaterra de los setenta, pero esta emergencia local será ¿un cuestionamiento al sistema? O ¿la cooptación de las formas vanguardistas musicales para expresar un discurso donde la creatividad y el poder innovador de estos sectores queden en un segundo plano?

Algunos integrantes del Grupo Willka al hacer un sondeo de sus preferencias e influencias artísticas no dudaron en afirmar que la escena *underground*, era un espacio donde se conocieron y también mencionaron que en la Facultad de Arquitectura siempre organizaban sus míticos conciertos de rock en ese espacio, ellos mencionan que el “rock les abrió la mente y les ayudó a ser críticos de la sociedad” el caso específico de Chisko que pintaba logos “metaleros” en banderas de algunos fanáticos del género, luego fue colaborador directo de la parte gráfica de los fanzines “Insultos” y “Hacia la Insurrección” junto con Pato, donde el discurso social que iba germinando en sus futuras acciones y militancias estaba expresado por medio del comic:<sup>5</sup>

### Ilustración N° 3: Historietas de la UMSS



Fuente: Colección Pato

*A manera de joda hablábamos con el Pato y surgían buenas ideas, yo le decía para que vas a hacer recortes si yo te lo puedo dibujar, entonces nos pusimos a diseñar la tapa, la onda del fanzine era expresarse, es una “postura ideológica” también muestra la cultura de los de abajo, para mí no*

5 Antes de presentar este comic existe un artículo dedicado a ¿Quién era? Miguel Alandia Pantoja (en base al libro “figuras del trotskismo boliviano” de G Lora, donde resaltan su militancia política en la constitución de su obra artística.

*hay un lugar en el periódico, porque no estoy en el círculo de los que están trabajando en el periódico, son unas rosca pues, entonces el fanzine es libre, puedo escribir lo que yo pienso, mi postura a partir de un medio, además que es creativo y es hecho a mano, artesanal.*

*(Entrevista a Chisko: 2006)*

Al igual que Chisko, Pato opina que los fanzines que realizaban en esa época influidos primeramente por la escena musical metalara hard-core eran una manera de expresión de resistencia ya que a principios de los noventa no existía un periódico, un programa de televisión que los represente, además que necesitaban un medio no sólo escrito sino también visual, por medio de comics, fotografías o collages que generen su identidad. La condición de ser “sujetos sociales liminares” no será suficiente, necesariamente a finales de los noventa los colectivos juveniles ya tenían otras búsquedas, otras estructuras y también un marcado compromiso y militancia con el cambio social.

### c) La UMSS: De los muros de la universidad a la conquista de las calles

Otro escenario importante para indagar las raíces del grupo Willka es indudablemente los primeros murales que pintaron en la Universidad Mayor de San Simón. Los murales que realizaron en la Facultad de Arquitectura, se irán extendiendo a otras Carreras como Sociología y la puerta de entrada de la UMSS, pero ¿qué imágenes estaban plasmadas en estos murales? Se pudo recolectar y organizar las imágenes según los documentos fotográficos como las siguientes:

#### Ilustración N° 4: **Carrera Arquitectura UMSS**



Fuente: Elaboración propia

- a. Rostros de Marx, Lenin y Trostky
- b. Figuras antropocéntricas con tendencia étnica
- c. La hoz el martillo y la wiphala

Estas imágenes entonces empiezan reflejando una representación ideológica de la izquierda, con Carlos Marx, Trotsky y Lenin encabezando la construcción visual de la revolución. Lo que llama la atención es que paulatinamente se empiezan a incluir iconología vernácula “desde las raíces internas” como la whipala, y rostros indígenas. En primer plano, siempre se encontraban figuras de personas clamando revolución, personas con apariencia escuálida que recuerdan al Quijote de Solón Romero o como diría Sanjinés la estructura esquelética de lo social combinada con íconos de la revolución rusa como una construcción “desde afuera”.

En un momento dado la universidad no fue el espacio privilegiado para realizar los murales, era necesario que las calles del centro histórico también sean un territorio apropiado para expresar las ideas de estos jóvenes muralistas, que llegaron hasta a ser detenidos por la policía al pintar el frontis de la Iglesia de San Francisco, pero antes de entrar en estos detalles se responderá a la pregunta de ¿Quiénes son los Willka?

## 2. Grupo Willka: Organización y estructura

El grupo Willka se conformó a principios del año 2000, en la ciudad de Cochabamba con aproximadamente ocho integrantes que tenían un interés común: “traspasar las fronteras del arte, abarcando nuevos horizontes” eran estudiantes de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Carreras como Arquitectura, Sociología y la Escuela de Artes Plástica Raúl G. Prada:

*La intención de formarnos como grupo empezó a nacer a finales del año 1999 y principios del 2000 y el empuje era artístico, después como todo grupo o movimiento vimos la necesidad de colocarle un nombre a esta agrupación, que podía llamarse Catarsis, Ivy Yambae, Abya Yala, buscábamos como firmar, después optamos por un nombre con raíces originarias, entonces tanto buscar y después de tantas propuestas que había, escogimos el nombre de Willka, que tiene dos connotaciones, una es por Zarate Willka un indígena revolucionario, y la otra connotación por Willka el sol aymara. Pero esta palabra no siempre representa el Sol, sino que es algo más sagrado para nosotros, a medida que pasa el tiempo tiene otras*

*connotaciones que evoca fuerza, significado y mucha simbología de lo que es el pensamiento andino”*

*(Entrevista Roger Araos: 2005)*

El Grupo Willka decidió llamarse así porque, existen dos elementos fundamentales que se repiten en sus manifiestos, exposiciones y declaraciones a la prensa que conforman su sentido de pertenencia: primero la figura de Zarate Willka que tiene connotaciones *revolucionario indígenas*, y como la segunda el significado de su nombre del *Sol* en aymara que es una corriente asociada con la cultura andina. También consideran a Zarate Willka como guerrillero que se aproximaba más a *los pobres y oprimido*, según varios integrantes del grupo el muralismo boliviano no pudo darle las espaldas el momento constituyente que está viviendo Bolivia desde que comenzó el siglo XXI, es por eso que la generación de este “nosotros colectivo”, debía tener una máquina de crear símbolos como parte de un proceso de cambio.

Los pintores del grupo Willka tenían un núcleo básico de seis personas, que se dedicaban a programar el pintado de murales por las calles centrales de Cochabamba como la calle Colombia, Bolívar, o mercados como en la 25 de Mayo, La Cancha, etc. El momento en el cual se pintaba, existían alrededor de quince personas que apoyaban al grupo con música, repartiendo panfletos, etc.

### Ilustración N° 5: **Primer mural pintado por el grupo Willka**



Fuente: Archivo fotográfico Roger Araos

*No hay un número establecido de integrantes [...] creo que donde medimos realmente nuestra fuerza o convocatoria es cuando vamos a pintar allí, es cuando recién vienen las personas. Pero hay un grupo básico de cinco a seis personas. Pero cuando pintamos viene mucha gente*

(Entrevista Roger Araos: 2005)

Su organización es *horizontal* ya que para realizar las actividades se consultaban con todos sus miembros, se puede constatar que existieron algunos liderazgos, pero su desempeño no es vertical, porque buscan rescatar un sentido comunitario

*En el grupo Willka se buscaba lograr la participación de todos los compañeros, cuando se iba a pintar en las calles, si bien había un boceto de alguien que lanzaba un tema, siempre se recibían aportes de los compañeros y se los incluía en el grupo, con una pequeña pincelada o speech. El liderazgo era más horizontal*

(Entrevista a Marín Campos: 2009)

El objetivo común que los une y se ha constituido como principal consigna es: *el arte como eje central, pero también la política, un arte revolucionario*. Teniendo en cuenta que el proceso estético es una construcción social la identidad del grupo puede ser entendida a través de este gráfico:

Cuadro N° 2: **Identidad del grupo Willka**

IDENTIDAD	IMPLICA
<b>WILLKA:</b> Sol aymara	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zarate Willka: Indígena revolucionario, cercanía a los pobres y oprimidos.</li> <li>• Willka: Sol discurso andino</li> </ul>
<b>TENDENCIA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Político cercano a consignas de izquierda.</li> <li>• Artística: Indigenismo, muralismo.</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia

Cómo mencionamos en las aproximaciones teóricas rescatando a Mafessoli el Grupo Willka cumple con tres requisitos que conforman una identidad colectiva estructurada:

**a) Factor situacional:** su demanda del espacio les hace apropiarse de “las calles como lienzos donde expresan sus principales demandas artístico-políticas. Participar

de la nueva coyuntura del país apoyando a los movimientos sociales emergentes Cocaleros, Movimiento Sin Tierra, Bartolina Sissa, etc)

**b) Factor de grupo** Los ritos y ceremonias colectivas que este grupo logró establecer, van desde los apthapis, hasta la fiesta anticolonial fascista con una convocatoria a colectividades culturales afines

**c) Factor de referencia simbólica** el lenguaje visual como instrumento para expresar una serie de iconologías que narran, acompañan y enfrentan el carácter estético político de sus propuestas. Estos elementos son vitales para entender porque el grupo Willka logró mantenerse alrededor de diez años como colectivo.

Estos elementos (situacional-grupo-simbólico) conforman el eje de la construcción de su identidad, que tienen antecedentes de militancia política en partidos de izquierda y reivindicaciones culturales (influencias de Solón Romero y Alandia Pantoja), si tomamos en cuenta que el movimiento indigenista latinoamericano propone una mirada hacia adentro, ya no sólo pintar murales que reflejen a Trotsky o Carlos Marx el “afuera” iconológico.

### 3. Influencias artísticas

En relación a sus influencias artísticas, ellos manifiestan dos referentes principales: los muralistas mexicanos Siqueiros, Diego Rivera, Guayasamin y la obra de Walter Solón Romero, Miguel Alandia Pantoja esto se relaciona con la invitación que la Fundación Solón Romero realiza el año 2003 para pintar murales en la ciudad de La Paz. La comparación de los murales del grupo Willka denota sus principales influencias:

#### Ilustración N° 6: Comparación de murales



Mural de Solón Romero



Mural del Grupo Willka en el Complejo Fabril

Fuente: Catálogos de exposición





**El triunfo de la Educación.** Miguel Alandia Pantoja



**Mural Fábrica Manaco.** Grupo Willka

Fuente: Catálogos de exposición

Se puede observar inmediatamente las similitudes e influencias de Pantoja y Solón Romero en los murales del Grupo Willka, ya que en un aspecto *técnico* se ve uso similar de la perspectiva, los colores y el cuerpo humano para expresar la *temática* de la liberación del pueblo oprimido que lucha contra las transnacionales o el yugo de las élites en Bolivia, en el *fondo* vemos las masas como un elemento de la imaginaria revolucionaria, el proletariado como sombra y posterior protagonista de la revolución.

En el transcurso de varias entrevistas demarcan su tendencia política izquierdista señalando que les interesa ser contestatarios porque *“obviamente las personas de derecha te pueden decir que quieren el cambio, pero eso sería ambiguo, todos coincidimos agarrar la política y los recursos ideológicos para hacer prevalecer el poder de las masas”* El término figurativo “agarrar la política” es una muestra de la apropiación activa de su propuesta que comparten y que luego lograron expandir no sólo en la ciudad de Cochabamba, sino también por toda Bolivia:

### Cuadro N° 3: **Intervención Urbana**

Lugar	Tipo de Organización	Año
El Morro	Central Única de Trabajadores campesinos	2000
Fábrica Manaco	Sindicato Fabril manaco	2003
Villa Jerusalem	Barrial	2003
Villa Sebastián Pagador	Templo de San Ignacio	2004
La Paz viaducto UMSA	Jornadas contra el ALCA	2004
Oruro	CEPROMI	2004
Catavi	Comunidad	2005
Av Beijín	Complejo Fabril	2006

Fuente: Elaboración propia

Existen alrededor de treinta murales pintados por el Grupo Willka pero la lista representa los más llamativos y que permanecen pintados. Entre los diversos lugares donde se empezaron a pintar los murales, también están los Sindicatos Campesinos u otras organizaciones de tipo fabril (Manaco, Complejo Fabril) también se destaca su acción a partir de CEPROMI, que ya reconocían a nivel institucional la hermenéutica de trabajo del grupo, si bien no existió una “institucionalización” de los Willka se ve que existe una necesidad por pasar de un acto un de denuncia callejera de principios del año 2000, a la constitución de redes sociales que iban constituyéndose en el andamiaje de la conquista de nuevos espacios.

#### 4. Temas y variaciones

Los temas que son abordados constantemente en sus murales puedes resumirse en los siguientes:

##### a) Mito en la Búsqueda de la Identidad Ancestral

Como afirma Mircea Eliade (1996) el mito tiene su lógica propia, “el mito enuncia un acontecimiento que tuvo lugar y por este hecho constituye un precedente para todas las acciones y situaciones que más tarde repetirán el acontecimiento” Cuando el Grupo Willka decide representar en su primer mural fuera de la UMSS el rostro ancestral de un indígena que surge de las raíces como fénix que emerge en el s. XXI y retrata

#### Cuadro N° 7: Mural Pintado en la Calle Colombia



Fuente: Elaboración propia

la puesta en escena urbana de los orígenes un indígena que vigila, que provoca, pero también se fusiona con la hoja de coca como sistema de demanda política y cultural. Era el año 2000 algo estaba cambiando en el horizonte coyuntural y estético, era necesario que la semántica del mural narre nuevas crónicas del por-venir

Los Willka en primera instancia demostraban una visión "desde afuera" con su proyecto de muralismo urbano ya que se convertían en portadores de un movimiento estético que representaba una lectura subalterna de la realidad, que respondía a su tradición política, esta postura va ir cambiando de tonalidades en el transcurso de su trayectoria ya que varios momentos de apropiación de las calles y el abordaje temático va dar paso también a "lo carnal" y visceral de la obra

## b) Las banderas del nuevo amanecer

El objetivo de las banderas es diferenciar de uno o de otro grupo, banda, imperio o país, como decía al principio su objetivo fue usarla en contra de otros, es decir su utilización fue exclusivamente para guerras que generaban muerte, y esclavitud en Europa, cuando los españoles llegaron a esta latitud del mundo mataron sin misericordia a los indígenas levantando en alto su bandera y otras de la iglesia católica, en nuestros tiempos el objetivo no ha cambiando en su totalidad, la bandera es símbolo de sometimiento a pueblos enteros. Entonces la wiphala representa no sólo un símbolo andino, sino también una cosmovisión y una lucha por la emancipación

### Cuadro N° 8: Mural pintado en villa Sebastián Pagador



Fuente: Archivo fotográfico Roger Araos

Lo interesante de este mural es que el portado de la whipala es un minero, según Fernando Calderón no podemos desligar al muralismo de la minería. Alandia Pantoja no sería el mismo sin ese referente porque su universo es el de la mina, del campamento minero:

*La mina es el lugar de socialización del mundo industrial moderno; de interacción entre cultura, el deporte y la maquinaria y la idea del progreso (...) por ello me parece que el acto estético del muralismo tiene su base material en la sociabilidad minera. No puede entenderse sin el poder de los sindicatos, sin la tradición de la lucha de los mineros, definitivamente moderna. Uno de los fundadores de la sociología latinoamericana, José Medina Echeverría, decía que el grupo social más moderno de Bolivia era el minero.*

(Calderón 1999: 22)

Entonces la whipala como emblema de emancipación del “proceso de cambio” y lo interesante es que aún se encuentre en manos de la vanguardia del movimiento obrero minero como referente, en este caso el portador de la whipala es un minero, porque el mural fue pintado en Villa Sebastián Pagador un barrio cochabambino del distrito 14 conformado por migrantes orureños casi en su totalidad, lo cual nos ayuda mas a comprender la composición y la mística del mural representando un “actor social” que identifica y genera una conciencia colectiva del barrio.

### c) Sombras y transparencias de la revolución

El marxismo tiene como uno de sus postulados centrales la transformación productiva y la dictadura del proletariado, el cambio en las fuerzas productivas transformará las relaciones sociales, en estos dos detalles de murales pintados para el Sindicato Manaco vemos como retrata al obrero fabril, costurando su opresión, mientras la masa le señala que debe seguir otro camino: el camino de la revolución. Con la consigna “La emancipación de los trabajadores será obra de ellos mismos”:

*Bajo un profundo énfasis ideológico, la tecnología surge en esos murales como el elemento que da paso hacia una sociedad más moderna, en tanto que la ciencia y el conocimiento como instrumentos que podían lograr una sociedad más justa e igualitaria. La historia se hace imprescindible como elemento cohesionador del presente.*

(Contreras 2002: 140)

Cuadro N° 9: **Detalle del mural Manaco**

*Fuente: Archivo fotográfico Roger Araos*

Las masas entonces representan ese sujeto fantasmagórico que quiere dar la cara a la nueva realidad, ya sea con historias visuales cargadas de manera ideológica o como ese juego de fondo forma que se encarna en las paredes, esta hermenéutica del mural no es algo nuevo ya que los muralistas de la revolución buscaron las raíces de la identidad del pueblo sumado al proyecto populista del 52, lo que cabe destacar es que este nuevo brote de muralismo en el Cercado, también tiene una alianza obrera que se suma a sus demandas sociales, los Willka en realidad pasan a un momento donde se politiza su estética, con elementos que siguen un correlato mimético de la revolución, como las continuidades de sus influencias y antiguos maestros.

#### d) El cuerpo: Lo esquelético y carnal

Cuando hablamos de lo carnal en los murales del Grupo Willka, existe una identificación con el voluptuoso cuerpo de la mujer, pachamama, indígena y obrera, referentes tradicionales de la visión marxista y étnica de sus discursos.

Esta búsqueda de lo universal a través de lo vernacular reflejada en el cuerpo “desnudo de la mujer” que emprende el Grupo Willka, fue una búsqueda iniciada en el ciclo 2000-2005 de su obra, ya que en ese entonces existía una apertura a la temática y las variaciones de sus composiciones, también las integrantes femeninas del grupo aportaban con sus ideas y el querer reflejar una realidad caleidoscópica, que no sólo refleje la lucha por la clase social, a pesar de las múltiples voces que conformaban el Grupo Willka en sus inicios, es destacable que no existieron expresiones que resalten “lo grotesco” o “lo visceral” en el transcurso de su trayectoria, esto se debe a las influencias políticas que tenían, por eso su trayectoria estética resulta ser una continuidad del muralismo social cultivado en occidente de Bolivia.

### Cuadro N° 10:



Mural pintado  
el Sindicato El Morro  
Sacaba

Mural pintado  
en la iglesia de  
Sebastián Pagador



Fuente: Archivo fotográfico Roger Araos

El cuerpo posee una distinción preeminente, definitoria e histórica fiel, que es la que existe entre la estructura esquelética y el tejido blando: metafóricamente entre lo formado y lo durable y lo informe y lo volátil. Basada en este recurso metafórico, la civilización occidental ha sido no sólo tanatológica, sino oseológica, sobrepasando la fascinación con el esqueleto que se encuentra ampliamente difundida en todas las culturas (Land 1992:126)

En la teoría de Sanjinés los discursos del poder la oseología utiliza las diferencias entre las partes duras y blandas del cuerpo como operador lógico. En la obra de Zavaleta esto incluye su diferenciación entre forma y contenido, entre “forma clase” (el proletariado como prototipo de una forma inteligible) y “masa” o “multitud” (la

parte amorfa, sensible, indio-campesina, del cuerpo social. El esqueleto es concebido como una esencia invisible y armoniosa, una infraestructura debajo de las perturbadoras ondulaciones de la patología blanda. En los murales del grupo Willka se puede observar que existe esta representación de lo oseológico como el esqueleto de la nueva sociedad y la construcción del nuevo esta pluricultural con el rostro indígena que vive en la opresión.

## **5. De la calle a la galería conquista de nuevos escenarios: la territorialización del Gíldaro Antezana**

Toda esta trayectoria que se inició al principio del año 2000 donde el ciclo de los movimientos sociales cambiaba la fisonomía del “ser boliviano” La guerra por el Agua, Febrero y Octubre Negro, La Guerra por el Gas, etc eran hitos históricos que también estaban marcando la temática que se reflejaba en los muros donde pintaban los Willka. ¿Qué nuevos espacios les faltaba conquistar, si ya su hermenéutica de trabajo abarcaba desde las iglesias hasta los sindicatos? El año 2006 decidieron que tenían que incidir no sólo en el espacio público, sino también en la fortaleza del arte oficial del Cercado cochabambino el “Salón Gíldaro Antezana” por primera vez, porque expusieron dos veces en ese espacio.

El Grupo Willka expone en Gíldaro Antezana, convoca 15 días de sikureadas, khoas y espíritus guía que buscaban la verdadera “Fiesta Anticolonial” pero la repuesta crítica de los integrantes de la ABAP residía en que si bien les cedieron el espacio, este lugar tergiversaba los usos de rigor estético a los cuales estaban acostumbrados:

*El mensaje, técnicas y vías propuestas por el Grupo Willka terminan en el pancartismo, en el discurso facilón y románticón nostálgico que no creo en absoluto que cambie la conciencia del ser humano, del espectador o del pueblo, ellos creen que el arte es una vía para hacer la revolución proletaria, marxista, leninista, tienen una forma salvaje, atrevida, puedo usar esos apelativos no de manera ofensiva porque ellos presentan así lo contestatario, de manera caótica, por eso uso esos adjetivos*

*(Entrevista representante de la ABAP 2006)*

Resulta muy interesante rescatar el sentido segregativo y conservador que aun siguen teniendo las autoridades culturales respecto a los espacios de difusión de arte, la Plaza Principal como epicentro de una ciudad letrada que expulsó las manifestaciones

populares y criollas desde las chicherías hasta el carnaval, fueron relocalizados del epicentro del Cercado, a principios del s. XXI sigue existiendo esa mentalidad conservadora letrada, que se escandaliza cuando se quiere exponer artesanía, fiestas populares en un espacio como el Gildaro Antezana y hasta resulta paradójico que un defensor de la cultura popular como lo fue el pintor Gildaro Antezana que en sus cuadros representaba peleas de gallos y las imágenes de Cayetano como hombre del pueblo, no sea un lugar deseado para la expresión de lo popular, y que de alguna manera se discrimine despectivamente estas actividades. Detrás de la crítica gremial de la ABAP existe una construcción conservadora del uso de los espacios culturales que como frontera simbólica no tolera expresiones populares en sus espacios.

El estilo de los murales que representa el grupo Willka tiende a seguir la corriente muralista mexicana y también al grupo boliviano conocido como los “místicos de la tierra”, el estilo de Solón Romero, Alandia Pantoja, etc, entonces existe una continuidad técnica y temática en pintores de principios del s. XX como referente, lo cual los vincula a una tradición estética, demostrando una relativa autonomía a los límites impuestos por su propia ideología:

*En Bolivia el fracaso de las vanguardias artísticas- sobre todo el muralismo- fue paralelo al de la revolución nacional que no pudo sostenerse en el poder. La llamada tendencia social intentó revelar a través de sus murales la historia y la esperanza de la sociedad, ideologizándose fuertemente, pero no pudo sobreponerse al fracaso de la revolución del 52, siendo sus murales, destruidos, ocultados u olvidados*

(Smuckler 1998:7)

Este intento de ser productores de un “arte- para- y- por- la- sociedad” vuelve a resurgir al principio del s. XXI, ya no como una cronología de esperanza de revolución sino como denuncia a las condiciones socioeconómicas en las cuales se bate a duelo el artista proletario (en términos discursivos de los Willka). Pero en el transcurso de sus trabajos existen dos innovaciones o rupturas que enriquecen el sentido de sus murales:

- 1) El uso de la estética del comic, para retratar realidades más viscerales de los movimientos sociales
- 2) El recurso de las instalaciones que fueron parte de sus exposiciones en el Gildaro Antezana el 2007



## Cuadro N° 9: **Comic Coyuntural**



*Fuente: Archivo fotográfico Roger Araos*

Esta apertura a presentar nuevos recursos para expresar su posición ideológica, logró que del 200 hasta el 2007 el grupo mantenga fresca su propuesta, además que ese intento por construir una comunidad de artistas, hizo que escultores como Marín Campos o Sergio Vásquez le den un toque figurativo cotidiano en las exposiciones, porque su temática ya no eran los movimientos sociales, sino temas como la mujer, como musa o pachamama, la subjetividad de la naturaleza, etc.

## **6. El día que la sangre llegó al río: La viacrucis de la chakana**

El 11 de enero de 2007 representa un enfrentamiento donde se jugó la dirección de la brújula política del MAS, se descubrió que el Cercado cochabambino tiene conflictos raciales irresueltos, un encuentro territorial con final trágico, (tres muertos, crímenes no resueltos, gérmenes colectivos de exclusión organizada, la discriminación, racismo y segregación como práctica juvenil) lo coyuntural fue un escenario de lucha

entre la adhesión autonomista del sector prefectural de Cochabamba y la toma simbólica de la ciudad por los movimientos sociales. El territorio fue marcado con sangre.

Integrantes del grupo Willka participaron intensamente en estas jornadas con diferentes grupos sociales, tomando fotos, elaborando pancartas, siendo militantes de todas las movilizaciones que se dieron cerca de la plaza de las banderas y fruto de estas jornadas fue la producción audiovisual de “Rebelión en los valles” donde retratan la situación a manera de documento gráfico de los encuentros violentos que provocó esta situación. Cuando se elaboraron las entrevistas y se planteó una cronología de su participación en esta movilización, no existió una respuesta positiva al respecto, porque ellos consideran que para hablar del 11 de enero, era necesario ser militante del movimiento y estar con los compañeros de lucha, no querer luego por entrevistas reconstruir un evento histórico, es decir ellos consideraban que los debates académicos al respecto sólo buscaban generar discursos, y no así prácticas de acción.

A un año del 11 de enero, una gran diversidad de organizaciones sociales salió a las calles para recordar y realizar una especie de homenaje por “los caídos” que fallecieron y fueron victimados esta fecha. La movilización protestó en frente de la prefectura por los hechos por todos conocidos. Posteriormente se dirigió a la Plaza de las Banderas a levantar la chakana, un monumento que realizaron varios artistas plásticos incluidos los Willka, en homenaje a los caídos del 11 de Enero y por los 514 años de resistencia de los pueblos indígenas de toda América. El organizador y algunos heridos hicieron uso de la palabra. El acto concluyó con una q’owa a la pachamama y después la gente se trasladó a la plaza Bush donde en la noche se realizó un festival de música antifascista.

Una respuesta de tipo vandálico frente a este acto fue que dos veces se hizo caer la Chakana levantada en honor a las personas que fueron víctimas de la violencia urbana en este momento coyuntural. La lucha por el territorio ya no se reducía a quien expone en una galería de arte, o que muros deben ser pintados, los conflictos territoriales en Cochabamba cobraron víctimas de ambos sectores sociales los cívicos (Christian Urresti) y los cocaleros (Juan Tica Colque), como opina David Saavedra:

*Los Willka mas allá de ser trotskistas, han mostrado más apertura, por eso tienen varios amigos y se han juntado con otros colectivos como los fabriles, los anarquistas que valoramos la sinceridad, porque ellos son solidarios ante todo por el hecho de invitarnos a sus actividades (...) Los willka como los Purumas andaban desde antes con el indigenismo, andaban con abarcas desde los noventa, porque se autoidentificaban con una cultura determinada, pero ahora es moda, cuando todos quieren ponerse algo sin saber, sin sentido, más allá de que pueda ser bonito. Eso de la chakana y*

*muchas cosas tiene su sentido, yo entiendo pero también a la vez, ha sido promovido por la moda indígena digamos. Pero si vamos al sentido más profundo de lo que es una chakana, para empezar Juan Tica Colque no era indígena, era cocalero, entonces la mayoría de los cocaleros son siempre migrante, pero el monumento que levantaron, ya nada tiene que ver con esto, con la chakana que es mas andina, y la moda nace en esto, en no saber la esencia, ahora ponerle una cruz andina por ejemplo está mal (...) es una posición más de afuera hacer estas cosas, seguimos manejando esos términos, de querer revalorizar algo que no es una tradición establecida ¿Dónde queda el pueblo?*

(Entrevista a David Saavedra: 2008)

La construcción de la chakana entonces, se convierte en un símbolo que representa una demanda de la larga memoria histórica, porque la demanda que encierra su discurso y materialidad, nos conduce a las reivindicaciones indigenistas, pero ¿no será un discurso esencialista, estructurado en una coyuntura política que en realidad no representa las demandas, vivencias y la complejidad de los actuales actores sociales? Considero que aquí existe el peligro de caer en el *neoarielismo* y estar hablando “en-nombre-del-otro” porque la puesta en escena de lo artístico es altamente ideologizado y se convierte en un instrumento político.

Como manera de síntesis, se puede mencionar entonces que existe un conservadurismo en las expresiones artísticas de los colectivos, ya que en este caso se demuestra que la organización de las demandas se adscriben a la continuidad de discursos que tienen un carácter más hegemónico político, que representativo de la realidad visceral de una sociedad abigarrada como la cochabambina, que tuvo que usar la estrategia de la violencia para que tomemos conciencia que vivimos segmentados y divididos, que la demanda territorial sigue siendo el escenario de la apropiación sustentada en viejos prejuicios que se vuelven a reeditar en el siglo XXI.

## 7. Entre Héroes y Fantasmas

No son los fantasmas de Marx, ni la sombra de la chakana que se enarbola en el imaginario nómada de los Willka, es tal vez su propuesta colectiva de re-pensar el uso de espacios públicos, de atreverse a cambiar la fisonomía de las paredes y estampar consignas y modus vivendi alrededor de diez años, pero ¿qué paso con sus murales en este tiempo? Siguiendo la clasificación que emplea calderón para los murales de la revolución podemos mencionar lo siguiente:

- a) **Los murales integrados** que son aquellos que recrean aspectos socioculturales precisos (salud, educación, medicina, progreso tecnológico y aún perduran) entre estos murales se encuentran los pintados en la entrada de la UMSS por la calle Jordán, también los pintados en la Federación Sindical de Trabajadores del Moro en Sacaba, todos estos se encuentran a manera de fachada.
- b) **Los murales ocultos.** Por lo general de carácter espectacular sobre hechos históricos decisivos, realizados en avenidas e iglesias, en este caso tenemos el mural pintado en el Sindicato Manaco, en Villa Sebastián Pagador.
- c) **Los murales destruidos.** Claro ejemplo del pintado en la fachada de San Francisco que fue destruido, y se pinto sobre el mismo una versión paradisíaca de la unión de los pueblos en justicia y paz, o los murales contra el ALCA del mercado 25 de mayo que fueron borrados por autoridades ediles.
- d) **Los olvidados.** Los que permanecen deteriorados en el tiempo como el mural de la calle Colombia o aquellos murales que se pintaron en la calle Bolívar en la fachada del colegio Sucre, que por razones medio ambientales están cada vez mas borrosos, las huellas del tiempo los están destrozando.

Siguiendo el hilo interpretativo de Fernando Calderón se puede mencionar que las élites del campo pictórico, para sí mismas y para la sociedad impulsaron políticas de ocultamiento, destrucción y olvido o integración de los murales. En este sentido es importante contrastar los procesos de las visiones como las de Foucault y Chipana Ramos sobre la revolución. El primero decía que *“lo importante de la revolución, no es la propia revolución sino lo que acontece a la cabeza de quienes la hacen”* es decir, como afecta la revolución a los que se opusieron a ella (Foucault 2004). El segundo señalaba que *“la revolución es como el cóndor viejo que bajará de los cielos a protegernos con sus poderosas alas, tenemos pechos de bronce pero no sabemos nada”* Estas definiciones inspiraron en mucho el mural “revolución” de Alandía y Solón (Calderón 1999) al igual que los andamios coyunturales que afirmaron la trayectoria del Grupo Willka.

Esta producción incierta de significados, como toda producción de arte (Adorno 1983) no logró trascender aparentemente su propia realidad empírica para convertirse en un patrimonio moderno en disputa; es más bien un tipo de creación que tuvo un impacto social a veces masivo a veces subestimado, pero al fin una toma del espacio público que marca los referentes sincréticos de los cambios actuales, que se debaten entre los productores de arte como héroes y fantasmas:

*Ahora los changos nos ven como viejos, el hecho de decir hippies, rechazar desde un punto cualquiera lo que es la droga, eso es como ellos mismos automarginarse y creerse, pero es terrible, es una ruptura que no tiene identidad hasta el momento, o sea no ha nacido bajo unas ideas que ellos mismos propongan, ha nacido sólo como política nos ven viejos, el hecho de decir hippies, rechazar desde un punto cualquiera lo que es la droga, eso es como ellos mismos automarginarse y creerse, pero es terrible, es una ruptura que no tiene identidad hasta el momento, o sea no ha nacido bajo unas ideas que ellos mismos propongan, ha nacido sólo como política.*

*(Entrevista a David Flores: 2008)*

Esta ruptura generacional de la que habla David, es una interpretación del discurso estético que se realiza en las calles, las nuevas generaciones contestatarias ahora salen a las calles a pintar grafitis ya no en tono existencial, o romántico ahora la guerra de los muros tiene consignas políticas a manera de panfleto, y también es un recurso de “jóvenes por la democracia” que insultan al gobierno del MAS o personas que escriben insultando a Manfred Reyes Villa, entonces existe una reapropiación del espacio público, en nombre de la polarización política que experimenta el departamento de Cochabamba.

A manera de conclusión se puede mencionar que en el cercado cochabambino existe una hegemonía escópica territorial que organiza y localiza los espacios donde se prohíben ciertos lugares considerados “no apropiados” es lo que pasó cuando al calor de la revolución de 1952 se prohibió las chicherías cercanas a la Plaza Principal, o cuando se “prohíbe que los artesanos expongan en el Gíldaro Antezana” o que no se pinten murales indeseables de mujeres desnudas en el frontis de las iglesias. Estos aspectos deben tomarse en cuenta para planificar políticas culturales del uso de espacios inclusivos e interculturales, caso contrario se seguirán registrando encuentros violentos como los del 11 de enero, que marcaron fronteras simbólica y acrecentaron el proceso de segregación urbana, fomentando visiones encontradas de manera maniqueísta, es urgente innovar y construir puntos de encuentro, donde el artista y el ciudadano forme parte de una ciudad y la disfrute desde su mundo compartido.

## Bibliografía

- ACHUGAR Hugo (1991) *La política de lo estético*. Venezuela: Nueva Sociedad No 116
- AUGÉ, Marc (1993) *Los no lugares* GEDISA. Barcelona
- BOURDIEU, Pierre (1995) *Las Reglas del Arte* Trad. Tomas Kauf Editorial Anagrama Barcelona.
- CALDERÓN, Fernando (1990) *Memoria de un olvido: el muralismo boliviano* Nueva sociedad No 116. Caracas
- CASTILLO Bernal, Stephen *El cuerpo Humano como instrumento subcultural: De los inicios del heavy metal al simbolismo ritual del Black Metal*. Ediciones Nomade Buenos Aires
- CALDERÓN, Fernando y Javier, Sanjinés *El gato que ladra* 1999 Editorial Plural: La Paz
- HADJINICOLAU, Nicos (1974) *Historia del arte y lucha de clases sociales* Trad Aurelio Garzón del Campo, 1ra Ed en castellano SigloXXI: Madrid.
- CALDERÓN, Fernando (1991) *La política de las calles* CERES Cochabamba
- FOUCAULT, Michel (1991) *La Microfísica del Poder* 3ra Edición. Ediciones de La Piqueta. Buenos Aires
- FUENTES Domínguez, Guery, *Black Metal en Cochabamba, instrumento disidente con la autoridad, y la jerarquía de la religión oficial en "Avatares" No1, marzo, 2009, UMSS: Cochabamba*
- HEINICH, Nathalie (2001) *La sociología del arte* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires
- JORDÁN Arandia, Xavier (2003) *La juventud cochabambina y su crisis de imaginación parte II*. En El Juguete rabioso Número 93 del 23 de noviembre al 6 de diciembre.
- KAVOLIS, Vytautas (1967) *La expresión artística: un estudio sociológico* Amorrortu Buenos Aires
- JIMENEZ, Christian (2007) *Cochabamba 11 de enero Análisis y reflexiones* Editorial Verbo Divino. Cochabamba
- PLAZA, Dino *Dino Plaza Atenas. El discurso "marginal" en el contexto de los estudios latinoamericanos* <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/cestructurales/plaza.html> fecha de acceso octubre del 2006
- SANJINÉS, Javier (2003) *Cuerpos y lógicas visuales en Memoria de "El cuerpo en los imaginarios"* Fundación Simón I Patiño. La Paz.
- TORREZ Yuri (coord.) Carrasco Daniela, Cámara Gloria, Torrez Mariel, Shirley Dipp (2010) *Jóvenes en los laberintos de la polarización*. Cuarto Intermedio ed: Cochabamba
- UZTARES, Zergio (2003) *Vivir la violencia: Un acercamiento pseudoantropológico a la violencia de las estéticas de la violencia del arte y los fanzines fanzine independiente*. La Paz

## Los espectáculos de autonomía y crisis:

# O, lo que los toros y la reinas de belleza tienen que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano

Bret Gustafson\*

*Al llegar a la Monseñor Rivero, los Hua-sos comenzaron a pedir autonomía; tenían huevos de toro y pantalones para hacerlo.*

*Diario El Deber, 2005a*

*La soberana entregó al público todo su esplendor, no dejó de bailar y de mandar besos. Sin duda, Maricruz Ribera es la Reina de la Autonomía.... El público aclamó a la soberana, en especial los niños que le pedían saludos. Miles de besos mandó la hermosa rubia a los presentes durante el trayecto de la doble vía a La Guardia. Familias completas se ubicaron en las sillas para gritarle ¡Maricruz mi amor!, ¡Viva la Reina de la Autonomía!, ¡Fuerza Maricruz!, haciéndole llegar expresiones de cariño.*

*Diario El Deber, 2005d*



\* Traducción adaptada del artículo (2006): Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens Have to do With Regionalism in Eastern Bolivia. Journal of Latin American Anthropology 11(2):351- 379. Todos los derechos reservados. gustafson@wustl.edu Washington University en San Louis

El surgimiento del poder Indígena-Popular en Bolivia se da dentro de un contexto de inestabilidad territorial, institucional y discursiva en el orden del Estado-Nación. Bolivia atraviesa un cambio sistemático luego de tres décadas de corporativismo y militarismo (1952-1982) y de su parcial desmantelamiento a lo largo de dos décadas de neoliberalismo (1985-2003), el cual está también ahora en retirada. Desde aproximadamente 1999 las elites vieron cómo se disolvía su control del poder de cara a la rearticulación de los movimientos sociales progresistas y de una generalizada oposición hacia la privatización de los recursos del Estado, el aumento de la inequidad, la profundización de la corrupción y violencia de la democracia pactada entre las elites.

Habiendo presentado la erosión del poder que se estaba desarrollando, para principios del año 2000 las elites criollas tradicionales iniciaron su retirada del Estado centralizado del cual habían dependido por tanto tiempo. Demandando más descentralización y alentados por la esperanza de que los recursos naturales estuvieran bajo control regional en lugar de control nacional, las elites empezaron a atrincherarse discursiva e institucionalmente en los departamentos.<sup>1</sup> Desde ese momento, promocionaron un discurso de “autonomía” departamental. Los proyectos regionalistas se solidificaron en los centros urbanos, alrededor de los cuales las elites construyen nociones racistas y espaciales de derechos e identidades ciudadano-individuales y ordenes territoriales regionalizados en contra del prospecto del proyecto redistributivo nacionalista e indígena, cuyas posibilidades se volvieron bastante reales luego de la victoria electoral del Movimiento al Socialismo (MAS) el año 2005.

Enfocándose en el periodo de inestabilidad que se vivió entre la expulsión del reformista neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003 y la elección en 2005 del candidato del MAS, Evo Morales, este artículo examina el papel que jugó el espectáculo público en la articulación de los pedidos de “autonomía” en la ciudad oriental y departamento de Santa Cruz. Delineo la crisis de poder que confronta la elite cruceña, los símbolos utilizados en defensa de las particularidades del cruceño y las redes existentes detrás del movimiento regionalista. Luego, elaboro un mapeo del regionalismo en práctica rastreando conexiones entre una serie de espectáculos que van desde el Carnaval hasta la violencia callejera. Sugiero aquí que la intensificación del simbolismo de la “autonomía” atado a los espectáculos públicos respaldados por la elite, es una respuesta a una doble crisis. una de privilegio racial y otra del poder político-económica que encaran las elites; ambas influidas por la inestabilidad permanente de la estructura de la economía regional y el surgimiento de nuevos actores (como el MAS y los movimientos indígenas).

<sup>1</sup> Uso la palabra “estado” para referirme a entidades de gobierno a todo nivel. Hago una distinción entre “regional(ista)” “nacional(ista)” para marcar la oposición entre las escalas invocadas en relación a la producción de sentimiento político, discurso de identidad y reclamos de autoridad respecto a las funciones del Estado.



Esta respuesta de las elites hacia la crisis es común en economías coloniales decadentes y dependientes de materias primas. Ante la erosión de los privilegios raciales y de los mecanismos tradicionales de control político, las elites regionales usan el espectáculo para visualizar el “poder” a través de demostraciones que intentan reforzar – mediante la naturalización – las jerarquías tradicionales de espacio, raza, y de género. De esta manera se evocan grandiosas ilusiones de hegemonía y prosperidad en contraste con la subyacente precariedad de ambas (Stoler 1989; Apter 2005).

La regionalización del sentimiento político y la espacialización de los “derechos” a acceder a esta prosperidad ilusoria se consigue atribuyéndole la crisis al régimen nacional “andino” y a las personas interpretadas como sus representantes locales –inmigrantes del Ande, actores del MAS y organizaciones indígenas de las tierras bajas (representados como “traidores de la región”) quienes se oponen al proyecto regionalista. Estas “amenazas” hacia las aspiraciones de la región se perciben como blanco legítimo de violencia. Los espectáculos públicos auspiciados por la elite tienen entonces una cara festiva y otra violenta que buscan reforzar la inequidad al proyectar los ideales de un tipo particular de sujeto y redefinir las formas legítimas de la ocupación pública-espacial—es decir intentan imponer un modelo específico de ciudadanía—sobre el espacio urbano y regional.<sup>2</sup>

Tal como insinúan las reseñas sobre el Carnaval citadas en el epígrafe, el regionalismo se apoya en la personificación territorializada del sentimiento –reinas de belleza o “soberanas” que representan el clamor y deseo de modernidad cosmopolita de calidad de exportación (“blanca”) y toros cuyos órganos reproductivos son la metonimia de la virilidad patriarcal y masculinidad agraria de sus defensores territoriales. Esta matriz simbólica se despliega a través de rituales e instituciones que se replican en los centros provinciales y que está apuntado a incorporar a los sujetos y las identidades provinciales “leales” dentro de expresiones folclóricas controlada por el ‘centro’ (la ciudad). Las expresiones de la “otredad” que no se someten a este folclorismo y espectáculo cruceño son sujetas a una violenta reacción desplegada para controlar el espacio público.<sup>3</sup>

---

2 Goldstein (2004) afirma que los espectáculos de folclore y la violencia privada pueden ser leídos como puestas en escena que representan a una comunidad subalterna que busca visibilidad e inclusión cara a cara al Estado neoliberal. Las puestas en escena folclóricas y violentas en Santa Cruz utilizadas por las elites también buscan visibilidad, pero desde un punto de poder marcadas por la defensa de la desigualdad y formas de exclusión local. En relación al espectáculo regionalista, véase Guss (2000:120-126, et passim).

3 El proyecto regional de Santa Cruz hace eco de la noción del “polis galáctica” descrito por Tambiah (1976:258-266). No tengo espacio para una comparación, la cual sugeriría la naturaleza fluctuante del poder regionalista y de sus fronteras y el uso de rituales de replicación, incorporación y violencia como medios para construir vínculos entre un centro ejemplar y nodos sub-regionales ubicados en su órbita (véase también Alonso 2004).

En este estudio de caso del nuevo urbanismo en Bolivia, dejo de lado las intenciones del localismo etnográfico con el fin de enfatizar expresiones multiescalares de poder, significado y territorialidad a través del tiempo y espacio. En medio de las cambiantes normas territoriales e institucionales de poder estatal, las interpretaciones antropológicas deberían trascender una lectura limitante basada en las comunidades “locales” que resisten a estados hegemónicos para ver, tal como nos muestran las luchas sociales, como con se desarrollan las políticas culturales mediante articulaciones contestatarias, híbridas y translocales, o “scale-making projects” (Tsing 2005).<sup>4</sup> Tanto los espectáculos regionalistas como el fenómeno de resurgimiento popular-indígena son luchas translocales, multiescalares constitutivas del Estado en transformación. Son luchas sostenidas no en contra del estado desde sitios locales, sino son proyecciones trans-locales del orden presente y futuro anhelado del Estado mismo. El material aquí presentado busca entender cómo funciona el espectáculo en la visualización y espacialización de estas luchas –tanto las del regionalismo de elite centrado en las urbes como las tácticas que se utilizan para luchar contra él.<sup>5</sup>

## Carnavales de Autonomía

En enero del 2005, la temperatura del carnaval cruceño subió por las protestas en contra del “centralismo” y a favor de la “autonomía”. Estas protestas fueron encabezadas por el Comité Cívico (o Comité Pro-Santa Cruz), un movimiento social conformado por organizaciones empresariales y profesionales. El incremento en el precio del diesel subsidiado por el gobierno fue la chispa que encendió las protestas y ocasionó que el Comité Cívico hablara de intereses regionales. Este discurso intenta unir a las elites (la agro industria depende del subsidio de diesel) y a la “población” (cuyo transporte público iba a aumentar de precio). De esta manera, el precio del diesel se transformó en un conveniente pretexto que puso en movimiento un plan encaminado

4 Según Tsing, la noción de los proyectos de ‘hacer-escala’ refiere a tácticas de producción cultural movilizadas por actores y redes sociales y políticas. Estos enfocan sus esfuerzos en la creación de imaginarios, sentimientos, afecto y deseo que constituyen tanto el espacio y los actores y canalizan el accionar política hacia y para esta escala particular. La “escala” puede ser la de la comunidad, la región, la nación, o el mundo entero. Frecuentemente estos proyectos de hacer escala se sobreponen y se mezclan dentro de un movimiento particular. Por ejemplo, algunos movimientos indígenas construyen sus proyectos en por lo menos tres escalas – lo territorial, lo regional, lo nacional. Otro ejemplo se ve con el proyecto del MAS que es un proyecto que intenta conjurar y operar en la escala nacional, pero que es articulado por varios proyectos regionales y territoriales con sus propios imaginarios y agendas espaciales. El proyecto cruceño es un nuevo proyecto de hacer escala que intenta articular tanto proyectos sub-regionales como otras visiones departamentales (de la llamada media luna).

5 Por translocal, refiero a las articulaciones entre varios sitios geográficos y sociales reflejadas en cualquier expresión de la práctica social o política. El concepto nos empuja más allá de la “comunidad” o la localidad como el marco analítico para la interpretación de la producción cultural y sus objetivos. Por espacialización, me refiero a la orientación de tales prácticas sociales, políticas y culturales hacia la construcción y control del espacio, un proceso mediado por la realidad material del lugar (geográfico) y por múltiples líneas de conflicto sobre la construcción discursiva y ocupación social del espacio (lo cuál mayormente determina su materialidad).



a demostrar fortaleza regional y garantizar que el referéndum sobre autonomías departamentales precediera la elección de la Asamblea Constituyente.<sup>6</sup> El Comité Cívico desplegó una serie de espectáculos – huelgas de hambre, paros cívicos, el nombramiento de un Concejo “Pre-Autonómico” y la ocupación física de algunas instituciones estatales. Las a veces violentas ocupaciones fueron llevadas a cabo por la Unión Juvenil Cruceñista, una organización conformada por jóvenes varones que llegó a ser el brazo fuerte del Comité Cívico (Sandoval et al, 2003). Los eventos se intensificaron a medida que pasaban los días, obligando eventualmente a la renuncia del moderado prefecto del departamento de Santa Cruz.

El entonces Presidente Carlos Mesa esperaba evitar el derramamiento de sangre, tal vez en complicidad con el pronunciamiento cruceño. Así fue que las tropas bolivianas no intervinieron en lo que fue esencialmente ilegal, un golpe de estado regional. El espectáculo culminó el 28 de enero con un Cabildo (asamblea pública). Doscientos mil cruceños se reunieron en las calles circundantes al Cristo de la Avenida Monseñor Rivero. Ondeando banderas verdes y blancas de Santa Cruz, la multitud celebraba la

<sup>6</sup> En oposición a la agenda de autonomía, la Asamblea Constituyente está encabezada por movimientos progresistas, indígenas, de trabajadores y de campesinos como vehículo para reemplazar el neoliberalismo con un proyecto nacional de redistribución.

“autonomía” como una manera nueva de imaginarse a sí mismos en relación con la Estado-Nación boliviano.

Las protestas y el Cabildo coincidieron con las preparaciones para el Carnaval y reflejaban la superposición de regionalismo cívico, una cultura pública de la calle dirigida por la elite, y formas simbólicas y organizacionales del Carnaval. El Carnaval es una época de bulliciosa exuberancia, música y baile puestos en escena en las calles por las “comparsas” (clubes sociales de clase alta).

Durante los últimos tres años, el Carnaval ha estado marcado por temas relacionados con la “autonomía”, iconos que representan el orgullo regional que se entremezclan en las fiestas callejeras y los corsos. Como en los Carnavales de otras partes, las festividades están marcadas por actos transgresivos como ocupaciones físicas del espacio público, el fuerte consumo de bebidas alcohólicas, libertinaje sexual y violencia. Estas transgresiones estaban ahora ligadas a los reclamos de la elite por el espacio público y a sus llamados a la “resistencia” contra el centralismo del poder estatal. Esta atmósfera era propicia para la protesta “cívica.” Lo que cabe destacar, sin embargo, es que ciertas sinergias institucionales lograron vincular el despliegue folclórico con el lenguaje y las tácticas políticas—es decir que los espacios políticos y de espectáculo se compenetraron de manera orgánica. Por ejemplo, la Asociación Cruceña de Comparsas Carnavaleras (ACCC), miembro constituyente del Comité Cívico, había declarado su apoyo a la autonomía. Pancartas que proclamaban la lealtad de las comparsas y de otros clubes similares denominados “fraternidades”, llenaban las calles de la ciudad. Prominentes elites masculinas participan invariablemente en tales organizaciones (grupos de negocio, fraternidades y comparsas), alternando su participación en arenas privadas de tráfico de poder con apariciones públicas expresadas a través de espectaculares demostraciones folclóricas callejeras. Por ejemplo, la generalmente aguerrida Juventud Cruceñista está representada en un conjunto folclórico de baile denominado Kerembas (del Guarani, kereimba o ‘guerrero’) el cual participa en el Carnaval y en otros festejos rituales.

Mientras la tensión alcanzaba su nivel más alto debido a la ocupación de edificios públicos, la comparsa de los Huasos, llamados al orgullo regional emitidos por los medios y líderes cívicos en huelga de hambre, encabezaba el último de los tres desfiles Pre-Carnavaleros (precas) descritos en el epígrafe. Usando sombreros de paja que representan al campesino rural cruceño, los Huasos danzaban saliendo de la plaza portando testículos de toro que colgaban de pancartas verde y blanco.

Con esta demostración de virilidad gritaban “¡Autonomía! ¡Autonomía!” Bailando alrededor de su reina, la comparsa trazó su ruta desde la plaza central hasta la

Avenida Monseñor Rivero y la estatua del Cristo, imponiendo un tono festivo, político y agresivo para el Cabildo que se iba a llevar a cabo allí mismo en unos pocos días más.

Luego del Cabildo, las comparsas bailaron nuevamente el día del Carnaval. El corso se dirigió hacia el centro atravesando los barrios más populares del área sureña en donde el pueblo fue retratado por los medios de comunicación expresando afecto por su “reina soberana” (El Deber 2005d). Las carrozas del corso desplegaban la tradición rural cruceña (guerreros y doncellas indígenas, granjeros campesinos y exuberancia natural) mezclada con iconos carnavalescos de poder imperial faraónicos egipcios y dioses griegos). Las fraternidades danzaban alrededor de las carrozas mientras la reina de cada comparsa saludaba a la multitud desde lo alto. Adelante se encontraba la Reina del Carnaval protegida por sus “vasallos,” una “bella rubia” que debía ser imaginada como un objeto de deseo público, el símbolo de Santa Cruz, la “Reina de la Autonomía” (El Deber 2005d). Los hombres cruceños que bailaban alrededor de la reina ejercían la “fuerza del toro” para proteger a su reina y demandar “Autonomía” (El Deber 2005c). Entre la bella reina y el toro, el carnaval de Santa Cruz hizo eco del imaginario de la elite detrás del proyecto regionalista centralizado en la ciudad, haciendo visibles sus reclamos por territorio y espacio público, evocando un tipo específico de sujeto-ciudadano público (hermosas mujeres blancas y hombres mayormente blancos-criollos) listo para ocupar y defender ese espacio.

## Un Panorama Regional

A pesar de que empezó siendo un pueblo fronterizo, Santa Cruz ocupa actualmente un lugar central en la dinámica nacional (Urioste y Kay 2005). Relativamente rica comparada con los Andes bolivianos, Santa Cruz encabeza las estadísticas del país en cuanto a PBI, exportaciones y calidad de vida. Esta riqueza se concentra social y espacialmente entre las clases urbanas medias y altas de la ciudad y sus alrededores inmediatos (UNDP 2004).<sup>7</sup> Santa Cruz creció desde los años 50 con la inversión del Estado, préstamos extranjeros (USA), regalías del petróleo, booms agrarios y dinero del narcotráfico. Este crecimiento, así como los planes de colonización alentados por el Estado, estimularon durante las últimas cuatro décadas la inmigración de quechuas y aymaras quienes llegan desde las más pobres regiones de los Andes hacia Santa Cruz. Actualmente, la población del departamento (2 millones) está constituida por más de

---

7 En 1995, 5% de la población del departamento absorbía el 28% del ingreso. El 87% de la producción del departamento estaba vinculado a la ciudad y su periferia agro-industrial inmediata, la cual representa sólo el 14% del territorio departamental. En medio de la opulencia al estilo de Miami de algunos barrios, las tasas de pobreza en la ciudad alcanzaban el 50% y entre el 80 y 90 por ciento en algunas provincias rurales (UNDP 2004:24; Arandia, comunicación personal).

un 25% de personas de origen andino (UNDP 2004). Las reacciones hacia este flujo de kollas (bolivianos provenientes del Ande) se reflejaron en la intensificación del sentimiento regionalista en defensa de los cruceños como “Cambas” (término usado anteriormente para ‘peones indígenas’ como despectivo y usado ahora como apelativo positivo de identidad regional) (Stearman 1985; Pruden 2003).

El cruceño-camba es visualizado a través de una matriz de símbolos: palabras regionales castellanas, comida, música y danza regional, vestimenta relacionada con la vida rural agraria y gente de las tierras bajas, el orden estético de una ciudad colonial rodeada de abundancia natural y marcada por símbolos de poder colonial como la estatua del Cristo ubicado en el centro de la ciudad. La nobleza y la conquista son evocadas en el escudo de armas del departamento a través de otros símbolos recurrentes tales como la cruz (Cristianismo), el león (coraje masculino), el castillo (seguridad) y la corona (realeza). Los colores verde y blanco de la bandera departamental se pueden encontrar en todas partes en Santa Cruz, adornando taxis y buses, inundando las asambleas cívicas y formando parte de logos de negocios cruceños. Tal como los cruceños aprendieron en la escuela, el verde evoca la abundancia natural y la riqueza rural y fronteriza de la región. El blanco simboliza pureza (la pureza del linaje) y nobleza (hidalguía), una evocación bastante clara de distinción racial heredada del colonialismo español. Tal como se describe en el epígrafe, estos símbolos están encapsulados en representaciones de los cuerpos del ideal cruceño-camba, ya sea en el del hombre viril o de la “bella” mujer, ambos implícitamente “blancos”, en relación con la gente indígena local y del Ande boliviano.

Para el camba, los “otros” son los kollas del Ande boliviano, ya sean quechuas o aymaras, criollos, mestizos o el cholo. Con la resurgencia de la indigeneidad como marca privilegiada de derechos territoriales en la Bolivia intercultural, las elites cruceños y cambas se refieren a ellos mismos cada vez con más frecuencia como mestizos que comparten la herencia de la gente de las tierras bajas de Santa Cruz (Guaraní, Besiro (chiquitano) o Guarayu, pero no con el pueblo Ayoreo). Los cruceños no-indígenas perciben a esta gente como “sus étnias” integrándolos dentro de una historia distinta de mestizaje que es cultural y racialmente superior a la que tiene origen hispánico y andino, sólo una pizca de mestizo e imbuido con la masculinidad de los guerreros indígenas y el encanto erótico de las doncellas indígenas (pero no su apariencia física) (Lowrey 2006). En contraste, los cruceños regionalistas arguyen que los kollas del Ande están atrapados en un colectivismo cultural conservador- irracional que se deriva del centralismo religioso y burocrático de la época precolombina e hispánica (Nación Camba

2004; Fernández B. 2002; Muñoz García 2005).<sup>8</sup> El cruceño cambia ideal mezcla la defensa del patrimonio agrario –“la propiedad” territorial y cultural que incluye tradiciones, tierras, campesinos e indios– con los gustos y poder adquisitivo del consumidor cosmopolita urbano.

A pesar de que la riqueza y poder agroindustrial sostienen la elite regional, la identidad pública de los regionalistas los identifica con campesinos o subalternos indígenas que resisten el régimen estatal dominado por el Ande. Esta identidad cambia masculina está encarnada en hombres que usan sombreros de paja, sandalias, camisa y pantalón blancos, que portan hondas y machetes.

Demostraciones de cambas actuando como guerreros indígenas que resisten la incursión andina complementan el personaje “campesino”.<sup>9</sup> El hombre cruceño reclama como suya la sangre guerrera del indio y la dureza del campesino cambia para defender su patrimonio ante los usurpadores. La mujer cambia usa un tipoi, vestido típico de la mujer indígena. En el mundo del mercadeo y los modelos, a veces se la llama a la mujer cambia *kuñatai* (palabra guaraní que significa “mujer joven”) para apropiarse de la autenticidad y encanto sexual de la doncella indígena. Sin embargo, aun cuando visiten como indígenas, los cruceños tienden a enfatizar su blancura cosmopolita-urbana como expresión de su aspiración de participar de una idealizada sociedad “global” de consumismo de clase media-alta.<sup>10</sup> Comúnmente se oyen apelativos como cambia neto y cruceño de verdad lo que también evoca blancura, poder social y pureza racial.<sup>11</sup>

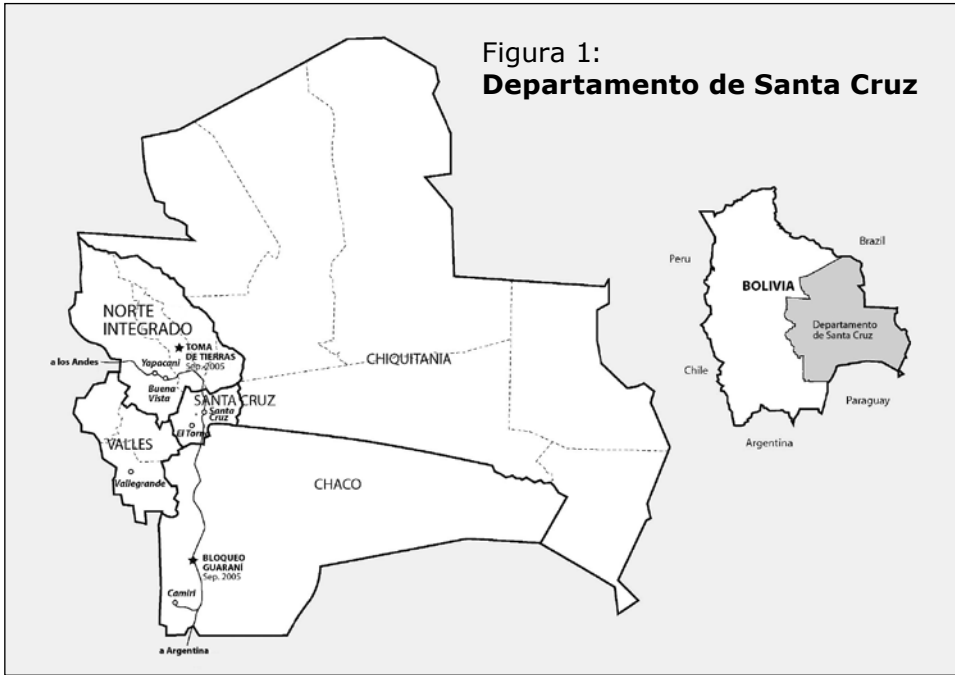
El regionalismo cruceño se opone a expresiones espaciales, sociales o subjetivas de indigeneidad o clase que no estén incorporadas en los nichos folclóricos del orden dominante. La cosmología regionalista busca entonces absorber jerarquías de clase (te-

8 Los regionalistas frecuentemente citan a H.C.F. Mansilla (2004), boliviano liberal que reavivó al escritor de principios del siglo XX, Alcides Arguedas, y a su crítica racista del cholo como el epítome del retraso del Ande (véase Pueblo Enfermo, 1909). Mansilla usa la palabra “cultura” para explicar por qué los Andes son subdesarrollados y Santa Cruz no lo es, disfrutando el racismo biológico de Arguedas en la noción de diferencias psicológicas colectivas entre las “mentalidades” cambia y kolla.

9 La carroza de la Reina en 2005 representaba a un gigante guerrero guaraní que usaba la cruz cruceña en un collar. La apropiación de la historia de resistencia guaraní en Kuryuyuki, ahora invocado por la elite cruceña como su historia de resistencia a los Andes, es otro ejemplo.

10 Aunque se vestía tejidos indígenas guaraníes-isoceños, Miss Bolivia 2004 (cruceña) declaró durante el concurso Miss Universo en Quito, que en su región, “la gente no era india sino blanca, alta y que hablaba inglés”. Mientras que los pobladores en la capital andina boliviana, La Paz, se sentían molestos por estas declaraciones, En Santa Cruz las comparsas y los líderes cívicos le dieron a la reina un recibimiento de heroína (Economist 2004; El Deber 2004a).

11 Es aquí en donde la pureza (el “blanco” de la bandera cruceña) se defiende. Como ocurre en muchos escenarios coloniales, el hombre no-indígena tiene licencia para hablar de la mujer indígena como si se tratara de un objeto sexual. Sin embargo, estas relaciones no son convenientes para la reproducción del poder social y lazos raciales. Los cruceños hablan de casarse con una “vacuda” (una mujer cuya familia posee tierras). Las mujeres cruceñas también buscan distanciarse racial y socialmente de lo indígena. Hablando de parejas, se dice que “una no puede casarse con cualquier kunumi” (kunumi es la palabra guaraní para decir hombre joven).



rateniente-campesino) y raza (colonizador-indígena) con el fin de repositonar líneas de contención desde el interior de la región hacia sus límites externos.<sup>12</sup> Esta borradura de lo local “evoca un complejo de translocalismo” para repositonar la región misma como un elemento “local” subalterno que se enfrenta a amenazas de tallas nacionales y globales, de manera similar a los regionalismos fronterizos descritos por Anna Tsing en Indonesia (2005:68, 74-75).

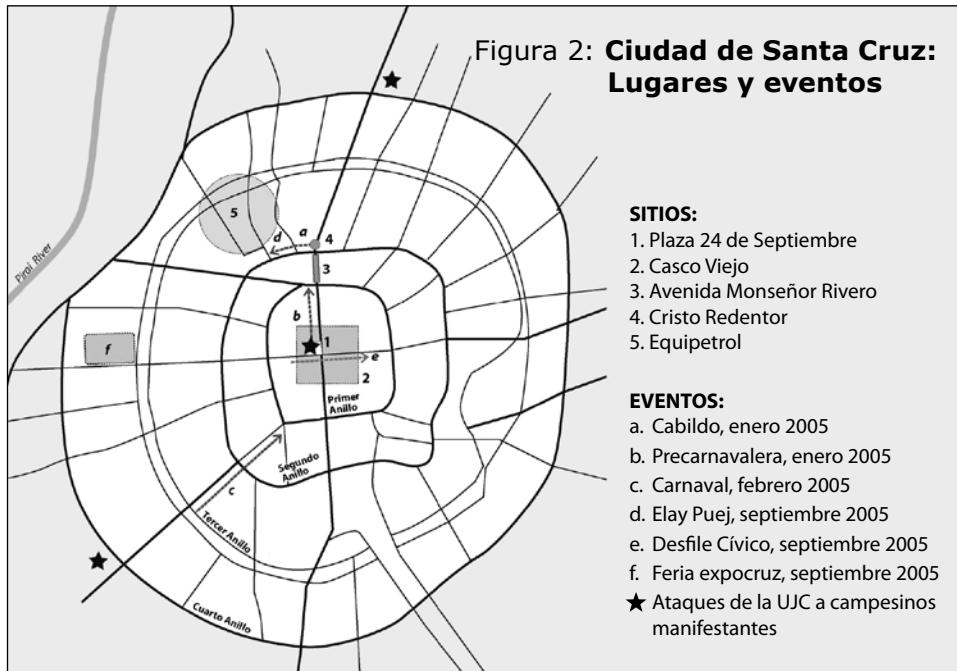
Esta identidad cruceño-camba se proyecta hacia afuera desde la ciudad y busca establecerse a sí misma como territorialmente congruente con el Departamento de Santa Cruz y en alianza con los departamentos fronterizos del Oriente boliviano (véase Fig. 1). Sin embargo, la ciudad está rodeada no por disciplinados satélites sino por diversas y conflictivas regiones. Los valles cruceños ubicados al Oeste son tres provincias

12 Proyectos nacionalistas revolucionarios han provocado respuestas similares en otras partes. Deborah Poole (2004) describe un caso similar en Oaxaca, México en los años 20. Elites regionales re-moldearon a “sus indios” (Zapotecos) como racialmente distintos de aquellos pertenecientes la proyecto de mestizaje nacionalista revolucionario (Nahuatl) e incorporaron signos distintivos especialmente de los vestidos de las mujeres para cultivar la apariencia regionalista y de unidad. Como en el caso del proyecto cruceño, esta jugada replica y descentraliza el racismo del mestizaje nacionalista, recentrando la autoridad criolla-colonial en la elite regional como el cenit del progreso racial y el poder.



unidas a la ciudad de Vallegrande, un área marcada por una profunda pobreza rural. El Norte Integrado está constituido por provincias que han sido transformadas por asentamientos de gente proveniente de los Andes y que actualmente se constituye en el escenario de tensiones entre los intereses de las elites relacionadas con la madera, soya y ganado y las organizaciones de campesinos. La región de la Chiquitanía, nombrada así como homenaje al Chiquitano (Besiro), también es hogar de los Guarayus y Ayoreos. Los reclamos territoriales de minifundistas e indígenas confrontan intereses forestales y ganaderos, una frontera sojera en expansión, la extracción de minerales y el corredor de petróleo y del tren que va hasta Brasil. El Chaco o Provincia de la Cordillera ubicada al Sur, territorio tradicional de los Guaranís, se constituye ahora como escenario de tensiones territoriales, conflictos relacionados con los hidrocarburos y el propio proyecto regionalista “chaqueño” que se opone a la dominación cruceña (UNDP 2004:71).

Al centro de esta organización de gobierno regional se ubica la Plaza 24 de Septiembre en el centro de Santa Cruz. Esta plaza es un arreglo arquitectónico muy común de poder religioso y secular distribuido alrededor de la plaza central (Catedral, Municipalidad, Club Social, Policía y Prefectura) (Véase la figura 2). Rodeando la plaza



está el casco viejo o centro antiguo. Más allá del centro antiguo, la ciudad está rodeada por una serie de avenidas que van en círculo y que se denominan anillos. El poder tradicional cruceño se asocia con el casco viejo y prominentes familias tradicionales a quienes la gente se refiere como cambas del primer anillo. Como lo describe Stearman (1985:42-45), este centro fue protegido de los foráneos (migrantes andinos y cambas pobres) quienes fueron segregados en áreas alejadas de los anillos. Las ciudades “satélite” marginales ubicadas en las zonas Este y Oeste de la ciudad son estigmatizadas hoy como espacios pobres y peligrosos (véase Postero, aun en impresión). Con el crecimiento urbano, la riqueza y los cambas del primer anillo empezaron a mudarse hacia áreas residenciales ubicadas al Norte como Equipetrol y los alrededores de la estatua del Cristo. Espacios como Equipetrol y calles como la Av. Monseñor Rivero evocan hoy la riqueza y ocio de la elite. La plaza colonial se percibe como el corazón de la tradición cruceña y, así como en las entradas pre-carnavales y otras varias instancias de espectáculo cívico y violento, es defendida y reclamada por regionalistas pertenecientes a la elite como el modelo estético y socio-político para crear orden en la región.

Centrada en el ideal de poder y orden que emana de la plaza, Santa Cruz se proyecta a sí misma como un modelo a ser copiado por las regiones periféricas que la orbitan (Muñoz 2005). Los regionalistas buscan de varias maneras la replicación de la jerarquía y orden del centro en las provincias. A través de la duplicación simbólica y espacial (la estética tranquilidad de la plaza y los símbolos a los que se asocia), instituciones (comités cívicos provinciales y UJC) y rituales (concursos de belleza, carnavales, Día de la Tradición, y aniversarios cívicos)<sup>13</sup>, se convoca a las provincias a rendir homenaje al centro, el cual incorpora símbolos sub-regionales de música y autenticidad local dentro del ritual departamental. A cambio, el centro promete estatus, recursos y seguridad (para los intereses de la elite provincial).

## Dependencia Económica

El modelo económico que subyace al orden regional centrado en la urbe, es uno de producción agraria y extracción de recursos naturales a gran escala. Ambos dependen de la continua expansión de fronteras en búsqueda de nuevas tierras y recursos. Ambas actividades bombean riqueza hacia el centro urbano y reproducen la dependencia en un puñado de materias primas. En este momento, la soya e hidrocarburos representan el 80% de las exportaciones y ninguna actividad genera fuentes de empleo ni diversificación económica a gran escala (PNUD 1995, 2004; Gray 2005).

<sup>13</sup> Por ejemplo, las organizaciones de las fraternidades auspician el Día de la Tradición y un calendario ritual anual que replica el evento “año tras año en más de 35 municipalidades[...] constituyéndose en una gran contribución para la región, ya que en todos estos lugares se desarrolla manteniéndose el mismo formato que en la ciudad capital” (FFC s.f.)

La mayoría de los exportadores son multinacionales, haciendo de las elites cruceñas socios menores del capital transnacional.<sup>14</sup> Las elites agrarias cruceñas producen para exportación y el mercado nacional, amparándose en la posesión especulativa de tierras improductivas (tierras de engorde) como un seguro contra periodos cíclicos de baja de precios. Este patrón agrario y su dependencia en los sectores exportadores transnacionales refuerza la oposición que existe en contra de la reforma redistributiva de tierras y de las políticas nacionalistas que buscan establecer soberanía sobre la explotación de los recursos naturales. El modelo extractivo de base angosta (Gray 2005) genera excedentes que estimulan batallas entre elites en busca de rentas y concentra riqueza entre una relativamente pequeña clase media y alta. Esta dinámica sigue una larga historia de dependencia en la extracción de recursos que hoy en día está regresando de manera intensificada con el boom boliviano de gas natural.<sup>15</sup> Este modelo inestable crea la ilusión de crecimiento y riqueza. Sin embargo, el PBI de Santa Cruz ha permanecido igual en relación a la expansión de la población durante los últimos 50 años (PNUD 2004).

Construyéndose sobre la base de estos reclamos de identidad, la proyección del orden regional y la ilusión de prosperidad económica, el espectáculo regionalista público cultiva una visión de unidad a pesar de un sentimiento real e imaginario de crisis regional económica e inestabilidad social (c.f. Apter 2005). La crisis generada por la inestabilidad económica está compuesta por una crisis de la elite atada al desbaratamiento de los privilegios raciales y estructuras tradicionales de poder. La posición regionalista que permea ahora las instituciones cívicas, mediáticas y sociales controladas por la elite en Santa Cruz, busca re-encauzar el sentimiento y discurso públicos respecto a la crisis en contra del gobierno nacional y aquello que se interpreta como amenaza interna hacia la región. El gobierno nacional está marcado por el surgimiento del partido Movimiento Al Socialismo (MAS) y las “amenazas” se demonizan convenientemente al identificarlas con los inmigrantes “invasores”.

## Migración y Avasallamiento

El asentamiento en Santa Cruz de gente proveniente del Ande boliviano desde 1950 fue auspiciado por el Estado y a veces ocurrió como resultado del movimiento espontáneo hacia el Este de gente en busca de tierras (Stearman 1985; Soria 1996; San-

14 Nueve de los 10 más importantes negocios en Santa Cruz están relacionados con la soya o hidrocarburos; ocho de ellos son de propiedad extranjera.

15 Desde afuera se ve al regionalismo cruceño de manera simplista a través del lente del gas. Santa Cruz efectivamente se lleva los beneficios de la infraestructura del gas natural, refinamiento e instalaciones de transporte. Sin embargo, 85% de las reservas de gas de Bolivia están ubicadas en el departamento de Tarija, que tiene su propia historia regional. La tenencia de tierras y control sobre los recursos naturales son temas tan o más cruciales para los cruceños que el del gas.

doval el. Al. 2003). Los que llegaron del Ande se establecieron como minifundistas rurales, comerciantes urbanos y trabajadores durante el boom del azúcar (años 60), algodón (años 70) y coca-cocaína (años 80) y le dieron nueva forma al panorama social y político de Santa Cruz rural y urbano.

Los inmigrantes andinos establecieron colonias en el Norte Integrado agrario las cuales hoy en día son vibrantes municipalidades de agricultores y comerciantes. Los colonizadores organizaron sindicatos, copiando así la estructura sindical que dio forma a la movilización campesino-indígena en los Andes. Oponiéndose al ideal cruceño de orden socio-espacial, estético y racial representado en la tranquilidad de la plaza colonial, estos sindicatos andinos emergieron como centros alternativos de poder que se perciben como amenazas para la hegemonía cruceña. Por ejemplo, en octubre de 2003, campesinos andinos marcharon hacia Santa Cruz desde el Norte con el fin de mostrar su oposición hacia el desmoronado régimen del entonces Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. La reacción regionalista resaltó la noción de orden social como “principio de autoridad”.

*Si bien, los municipios de Buenavista [leal al proyecto regionalista] y Yapacaní [en oposición] están separados sólo por 20 kilómetros, las diferencias entre ambos son mayores. El primero apuesta por su patrimonio cultural para generar ingresos y prefiere proyectarse como un pueblo turístico y apacible.*

*Basta observar su imponente iglesia, la tranquilidad de su plaza, los corredores con horcones de casas tradicionales y su típico horneado que oferta. Mientras que en Yapacaní, la mayoría de sus pobladores y autoridades tienen origen andino y su economía se basa principalmente en el comercio que se extiende en gran parte del pueblo y que provoca una agitación cotidiana.*

*[Según Germán Castedo, entonces Vicepresidente del Comité Cívico]; Yapacaní es la entrada de occidente y en este momento es la mayoría. Han venido a atropellar las propiedades privadas, por eso hemos pedido al gobierno poner atajo a esto....*

**REPORTERO:** - ¿Cree que el andino es conflictivo?

**CASTEDO:** *La gente del occidente se maneja con sindicalismo y eso se debe a la falta de principio de autoridad y los cruceños no estamos acostumbrados a eso. Somos más objetivos.*

(Diario El Deber 2003b)

La inmigración andina también le ha dado nueva forma a la urbe cruceña. Excluida por la resistencia cambia y la pobreza del centro de la ciudad (como sucede en los pueblos regionales) la gente del Ande estableció enclaves de inmigrantes que se han convertido ahora en parte del tejido de la ciudad. Los cruceños andinos –muchos de los cuales son ahora de segunda o tercera generación ejercen distintas profesiones en la economía urbana, sin embargo, el discurso cruceño pretende estereotipar al “kolla” como “inmigrante” involucrado exclusivamente con el comercio “informal” a pesar de que mucha gente andina trabaja como comerciantes y profesionales. Como sucede con los sindicatos, los comerciantes andinos se organizan en gremios para defender sus intereses frente a la Municipalidad. Gremios, gremialistas y los extensos mercados que ellos ocupan son llamados espacios “kollas” en el hablar cotidiano del cruceño. Los gremios ocupan un nicho político en la Municipalidad, sin embargo, tal como ocurre con los sindicalistas, el discurso regionalista a menudo caracteriza a los gremialistas como una amenaza para la región (ver abajo).

El discurso del avasallamiento –invasión, usurpación, subyugación– caracteriza las discusiones sobre el inmigrante rural y del urbano. En la ciudad, el regionalista cruceño invoca figurativamente a los Kollas como una “inundación”, “hemorragia”, “indiada” u “horda de indios”. El hermano de un prominente político exageró un momento del pasado reciente durante una conversación diciendo: “para entonces teníamos 500 mil kollas más sobre nosotros.” Una broma grabada en los años 70 (Stearman 1985:75) y relatada todavía hoy cuenta que la estatua del Cristo, con los brazos extendidos, dice en realidad “deténganse!, no más Kollas!” Los discursos de avasallamiento se han intensificado desde que el lugar de origen se ha convertido en un tema de competencia entre cambas y “los del interior” (kollas) quienes son ahora aspirantes a empleos en el sector público. Esta situación se intensifica aún más con el aumento de tensiones por las regalías del gas y su circulación a través de una burocracia cada vez menor, encogida por la reestructuración neoliberal (UNDP 1995:36-37). Tal como en el área rural, este discurso del avasallamiento transforma este conflicto socio-estructural en términos de afecto y repulsión – implícita y explícitamente racializado por su forma de estatización corporal – agrupando a todos los andinos urbanos como una amenaza estética hacia el orden y belleza cruceños. En un artículo titulado “Santa Cruz es bella, pero...” se escribe:

*...[D]ebemos luchar para dejar de ser esclavos en nuestra propia tierra, para ya no ser invadidos y avasallados por estos kollas de las piedras que no conocen ni respetan nuestras costumbres, que creen que aquí pueden hacer lo que les de la gana, nos roban, nos matan, convierten nuestra ciudad en un mercado aplastándose en las aceras, cierran las calles sin nuestro*

*consentimiento para celebrar festividades que no son nuestras, invaden nuestras tierras...*

(García Paz s.f.).

En áreas rurales, el avasallamiento se visualiza como una invasión del territorio cruceño por hordas de campesinos violentos y racialmente diferentes. La elite cruceña frecuentemente se aferra a la distribución desigual de tierras con demandas de posesión de dudosa legalidad (Fundación Tierra 2005; Hernaiz 2002). Movimientos indígenas y de colonizadores demandan tierras a través de procedimientos legales y de tomas (ocupaciones), demandas apoyadas por la Reforma Agraria de 1996 que pedía la redistribución de tierras improductivas y sin título de propiedad (o ilegalmente habidas). Otras tierras que están bajo el control de la elite “pertenecen” a concesiones madereras y también son de legalidad sospechosa. Tal como lo insinuaba una caricatura publicada en una pagina web regionalista (Belicoso 2004), el discurso en contra del “avasallamiento” andino denota un miedo racial e indignación asociándolo con la amplia expansión del MAS en el país, la cual es percibida como una amenaza para los recursos cruceños. En esta caricatura, campesinos andinos desdentados, con narices exageradamente aquilinas y caras monstruosas y rabiosas gritan “tierra!, tierra!” mientras cortan árboles marcados con el símbolo de “reserva forestal”. Estos personajes animalescos usan distintivos del MAS en sus brazos. Los temas de irracionalidad y animalidad, subrayados por la intencional fealdad de las imágenes, muestra una vez más cómo el imaginario del kolla se construye como opuesto en términos estéticos (raciales) y racionales. La implicación de que la modernidad y los beneficios de la globalización (tales como las reservas forestales que se apegan al movimiento pro-medio ambiente) no solamente son imposibles con una población kolla, sino que no le son comprensibles por razones de raza están siempre subyacentes en las representaciones de la oposición distopia kolla/utopía cambia.<sup>16</sup>

## **Regionalismo Cívico**

Para mantener el modelo cruceño-camba ante lo que ellos perciben como amenazas y ante la crisis provocada por la inestabilidad en el orden espacial, político y económico, los regionalistas cívicos se cobijan en el Comité Cívico. Esta es una entidad cuyos miembros no han sido elegidos por el pueblo sino que está dominada por elites del mundo de los negocios y la agro-industria y que tienen una larga historia de resistencia hacia el control del gobierno central mientras que por otra parte, demandan el

---

<sup>16</sup> Agradezco a Claret Vargas por esta interpretación.

subsidio del mismo gobierno (Peña et.al. 2002; Sandoval et. al. 2003; Pruden 2003). Típicos miembros del ámbito de los negocios incluyen los industriales (CAINCO), ganaderos (FEGASACRUZ), agropecuarios (CAO), la cámara forestal, los productores de soya (ANAPO) y organizaciones de profesionales (doctores, abogados, y arquitectos). Otros miembros cívicos incluyen a representantes de los comités cívicos departamentales, comparsas carnavales, estudiantes universitarios, clubes sociales o fraternidades. El sindicato departamental de trabajadores y la unión de transportistas son los únicos miembros que no pertenecen a la elite. A pesar de que estas dos últimas organizaciones son sindicatos, también están vinculadas con la minúscula economía formal de la región y están bajo el dominio de un liderazgo conservador. En 2004, una fracción de organizaciones de indígenas Guaraníes de las tierras bajas fue invitada a unirse al Comité de manera subordinada (sin opción a voto), una estrategia que buscaba debilitar la unidad indígena en el Oriente boliviano y dar muestras del apoyo cruceño a “sus propios indígenas” (Lowrey 2006). Las autoridades del Comité Cívico son escogidos al interior de la organización e invariablemente rotan entre doctores, ganaderos y agroindustriales que se auto-proclaman como representantes de los intereses regionales de Santa Cruz.

Una entidad paralela integrada por mujeres, el Comité Cívico Femenino, refleja el comportamiento explícitamente masculino del Comité Cívico (y la estructura patriarcal de esta sociedad ‘civil’). Nuevas generaciones de hombres ingresan al comité a través de Unión Juvenil Cruceñista (UJC), descrita anteriormente.<sup>17</sup> Mientras que la UJC (figura 3) se involucra en demostraciones callejeras, el Comité Cívico Femenino organiza actos públicos de caridad y busca establecer sub-comités en las provincias.

Un brazo extremista del regionalismo cívico es el pro-secesionista Nación Camba (Barragán 2004). La Nación Camba está compuesta por un grupo de intelectuales, editorialistas, antiguos líderes del Comité Cívico, y figuras del ala derechista de la política, liderados por un septuagenario político, un historiador, un doctor y un arquitecto. Además de su labor de re-escribir la historia cruceña en oposición a la del “Alto Perú” (es decir, la Bolivia andina), la posición radical “separatista” de la Nación Camba permite que líderes del Comité Cívico representen sus demandas por la “autonomía” como demandas políticas moderadas (Lowrey 2006). La Nación Camba está presente en la televisión y periódicos cruceños y se hace visible a través de marchas y manifestaciones, sin embargo, el alcance de este movimiento social es limitado.

<sup>17</sup> No existe una contraparte estructural para la mujer joven (como en el caso de la UJC), sin embargo, su participación en la industria de la belleza es un pase al protagonismo cívico para las mujeres.



**Figura 3.** Un miembro de la UJC (Unión Juvenil Cruceñista) y del grupo de baile Kerembas, septiembre 2005. Rojahijú es una palabra guaraní que significa “yo / nosotros amamos santa Cruz” (sic. roaiu), un slogan que vincula a la ciudad (femenina) con sus galantes protectores (varones). En la espalda de la camiseta se lee: “nuestra identidad perdurará si la juventud lucha por su pueblo. Nótese el borde del mapa del departamento de Santa Cruz, se ve a un par de bailarines danzando un baile típico cruceño y además la cruz.

Estas redes sociales de elite definen una “sociedad civil” internamente marcada por fuertes lazos y fronteras de edad y género y en sus bordes por la selectiva incorporación y exclusión de miembros subalternos –esto último funciona como estrategia de contención de diferencias espaciales, raciales y de clase. El cívico prototípico es un hombre no-indígena y de mediana edad con inclinaciones intelectuales, entusiasmado por la oratoria pública y la escritura, vinculado con la riqueza proveniente de la propiedad de tierras, generalmente de la derecha, con un antiguo cargo en la UJC y asociado con grupos carnavalescos y fraternidades de la elite. Estos actores históricamente ejercían su control a través de instituciones estatales y partidos políticos controlados por la elite. Siendo que estos atraviesan una época de desorganización, la lucha de la elite regional para mantener el poder se intensifica en el escenario del espectáculo y control de los medios de comunicación, a través de demostraciones tales como aquellas que paso a describir ahora.



## Espectáculos de prosperidad y crisis, belleza y violencia

Aunque el discurso regionalista de autonomía permea todos los espectáculos a lo largo del ciclo festivo anual en Santa Cruz, se intensifica particularmente en septiembre, el mes de la cruceñidad. Alrededor del 24 de septiembre, el aniversario de fundación del departamento, el ambiente se marca con festivales folclóricos, homenajes a la bandera, la elección de la Reina de Santa Cruz y la feria industrial anual denominada Expocruz. En el 2005, septiembre fue también un periodo de tensión política debido a la proximidad de las elecciones y el prospecto de victoria del MAS, así como a las tomas de tierra por parte de campesinos en el Norte y conflictos regionales relacionados con las regalías del gas. En medio de la tensión y festividades, el humo oscureció los cielos de la ciudad como si se tratara de un eclipse. Santa Cruz, ciudad aspirante al cosmopolitismo sufría los efectos de la quemazón anual en las tierras del interior, con la que los agricultores se preparan para la siembra.

El grito de “¡Autonomía!” estaba también presente en el aire. Luego del espectacular Cabildo llevado a cabo en enero, los medios enfocaban en la campaña electoral para prefecto departamental, que parecía favorecer al autonomista Rubén Costas. Automóviles, casas y fachadas de tiendas desplegaban banderas verde y blanco. Taxis y buses pintados también de los mismos colores, llenaban las calles. Stickers pegados en las ventanas de los automóviles decían “Autonomía sí o sí” y “Santa Cruz no le debe nada a Bolivia”. Los kioscos estaban repletos de nuevos periódicos que proclamaban autonomía. Uno de ellos, llamado Cash (el título en inglés denota la atracción que se siente hacia la “prosperidad cosmopolita”) atrajo mi vista. Tenía una portada acerca de la “elite ganadera” durante la EXPOCRUZ y una fotografía de un imponente toro Brama (Quiroga Castro 2005). Otro periódico llamado Catarsis (¿quizás refiriéndose a una válvula de escape para las tensiones de los cruceños?) abundaba con anuncios publicitarios de empresas petroleras extranjeras y ostentaba a una historiadora regionalista como su editor-director. La portada de Catarsis ese mes fue la poco cubierta de ropa, descendiente de alemanes, Miss Santa Cruz (no confundir a ésta con la Reina de Santa Cruz o la Reina del Carnaval) al lado de un artículo cuyo titular decía “Santa Cruz apuesta por un cambio en su historia” (Catarsis 2005:1).

El festival de danza denominado Elay Puj (coloquialismo cruceño) inició el mes con el tema, “Lo nuestro primero”. Dos mil bailarines de colegios primarios y secundarios y grupos de baile danzaron en las calles resaltando “sus etnias” y “sus costumbres”. Jóvenes cruceños vestidos de guarayos y guaraníes representaban a las

“etnias” de Santa Cruz. Estos indígenas imaginarios nutrían el complejo imaginario guerrero-doncella: los hombres son fieros, de pecho descubierto y cuerpo pintado; las mujeres utilizan estilizados tipos de dos piezas (más sexys que los reales) y plumas. “Sus tradiciones” centraron el folclore rural en espacios urbanos con géneros de danza provenientes de las sub-regiones del departamento: Coplas (Valles), chacareras (Chaco), taquiraris y chovenas (Santa Cruz). Las danzas andinas estuvieron notablemente ausentes. Descontextualizadas de sus espacios sub-regionales y momentos rituales, estas presentaciones fueron espacial y temporalmente re-contextualizadas como símbolos de la unidad cruceña bajo el control de un calendario ritual dominado por la clase media urbana.<sup>18</sup> Como ocurrió durante las fiestas precarnavales y el Cabildo que fueron realizados en espacios asociados con los grupos más pudientes, el festival de danza Elay Puej se llevó a cabo desde la estatua del Cristo, a lo largo del segundo anillo, hasta el colegio La Salle ubicado al filo del barrio Equipetrol.

Más o menos durante el mismo tiempo, una reunión anual de comités cívicos provinciales rendía homenaje a la bandera departamental. Expresiones de lealtad hacia Santa Cruz “centro ejemplar” de poder (c.f. Tambiah 1976; Alonso 2004), fueron recompensadas con medallas de honor al Mérito Cruceño. En el 2005, entre los distinguidos anfitriones de esta celebración se incluían el director de la revista “Verde y Blanco” y el Presidente de los Comités Cívicos Provinciales, un hombre que dos años antes había pateado en el suelo a una mujer indígena andina durante el ataque de la UJC a una marcha de campesinos en la plaza principal. La expresión de lealtad regional y lazos fraternos imaginarios están marcados por el cultivo de un sentimiento nostálgico. La prensa reportó que uno de los receptores del premio lloró de emoción cuando el paramilitar fundador de la Nación Camba le colocó su medalla en el cuello (El Deber 2005e).

En la noche del 23 fue coronada la Reina de Santa Cruz en un parque ubicado al interior del primer anillo. Unos días antes, los medios habían saturado sus ediciones con entrevistas a las candidatas. Hombres vestidos de campesinos dieron serenatas de música y ofrendas de comida camba a las candidatas. Los periódicos detallaban las medidas de las mujeres (siendo la altura la más importante de ellas), su color de cabello, tono de piel y características de sus cuerpos. El espectáculo de coronación, al que también se llama “serenata” representa el cortejo masculino de, y homenaje a, la bella ciudad-región encarnada en su reina “soberana”. El gran espectáculo musical y alegórico resaltaba igualmente tradiciones y etnias e invocaba también el lenguaje de imperio, nobleza y soberanía regional. La Reina fue presentada como Gabriela I y portaba una

18 Más allá del tema de la autenticidad, la “re-contextualización” de tales puestas en escena (performances) supone ajustes a nuevas prioridades (de acuerdo al gusto urbano y formas de baile en la calle) y la afirmación de relaciones de poder político, económico y espacial (véase Briggs 1996).

banda que decía “Reina de Santa Cruz y Embajadora de la autonomía”. El alcalde y los líderes del Comité Cívico le impartieron besos y la corona.

Los periódicos y canales de televisión controlados por la elite también rindieron tributo al mes de la cruceñidad. El 24 de septiembre, el diario más importante, El Deber, insertó en su edición un suplemento especial de aniversario. Los titulares reforzaban la ilusión de prosperidad en medio de la incertidumbre provocada por la crisis. (“La Bonanza económica no ha parado el aumento de la pobreza” y “Una apuesta por el futuro”). Estos titulares se entremezclaban con llamadas por el orden y continuidad del modelo extractivo (“Santa Cruz quiere autonomía, trabajo y seguridad” y “El futuro está en la agricultura, bosques y petróleo”) (El Deber 2005h). Marcos verde y blanco rodeaban las fotos, noticias y anuncios publicitarios celebrando a Santa Cruz. Los sondeos de opinión representaban al público camba en gráficos que tenían la forma de un sombrero de saó (2.3% apoyaba el separatismo), gráficos de barras colocadas en forma de los brazos extendidos del Cristo (56% apoyaban la autonomía) y fotos del Cabildo de enero (El Deber 2005h). El tenor del reportaje reconocía la existencia de inequidad y pobreza, culpaba al centralismo burocrático este hecho, y reclamaba la autonomía como solución a estos problemas.

Las autoridades y la Reina se reunieron nuevamente el 24 de septiembre en el palco de honor del desfile cívico en la plaza 24 de Septiembre. Estaban allí los representantes de la Municipalidad, Prefectura, Cooperativas de Electricidad y Teléfonos, los Comités de vigilancia de los barrios, del Departamento de Sanidad, de Jardines Botánicos Municipales, División de Luz de Tráfico y otros. Al ritmo de la música de banda militar, quienes desfilaban pasaban ante el palco de honor donde recibían aplausos de las autoridades “cívicas” y políticas, la Reina y el Presidente boliviano, quien en aquel entonces era Eduardo Rodríguez el tercer presidente en dos años de inestabilidad nacional).

Las marchas cívicas generalmente pagan un tributo visual al Estado, reproduciendo sus partes componentes y jerarquías a través de la estética del orden y lealtad (líneas, banderas nacionales y música marcial). Sin embargo, el fervor regionalista le añadió un giro subversivo. Entremezcladas con banderas verde y blanco se podían ver banderas verde y negras del movimiento Nación Camba. Estos eran símbolos de la postura secesionista salpicada entre marchistas de varias instituciones, lo cual demostraba la infiltración de esta ideología en espacios oficiales locales y regionales (como la Municipalidad y Prefectura). La Nación Camba también marchó en su propio bloque y pasó frente al palco de honor gritando “La Nación Camba afirma que la verdadera autonomía es aquella que sea un estado libre asociado con Bolivia!” Uno de los que

marchaba levantó en alto un billete gigante de 100 “Cruceños” demandando la creación de una moneda soberana. Una de sus pancartas citaba un pasaje de la declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas que decía “Todas las personas tienen el derecho a la auto-determinación”. Otra pancarta se apropiaba de un conocido slogan indígena que dice “Territorio, identidad y Poder: bases del Nacionalismo Camba”. La mayoría de marchistas de este bloque eran cruceños varones, de mediana edad, de piel clara y caras solemnes. Algunos de los espectadores también portaban banderas de la Nación Camba. Escuché un aplauso leve a pesar de que muchos espectadores miraban silenciosamente con los brazos cruzados. Frente a esta expresión de especificidad cruceña, el público era un mosaico de caras bolivianas de todos los matices, lo cual reflejaba la diversidad de población en el Santa Cruz de hoy en día. En la parte de atrás, una pancarta negra con letras blancas proclamaba: “la Nación Camba es imparables porque Dios es cruceño” seguida por un mensaje a los “forasteros” que decía: “La tierra es nuestra, fuera invasores!”

## En la Feria

A medida que las festividades se desarrollaban, la feria EXPOCRUZ brindaba un espectacular telón de fondo que duró diez días. Durante los últimos 30 años, la EXPOCRUZ ha puesto en exhibición el poder económico cruceño, mostrando exhibiciones de 20 países y con casi medio millón de visitantes de Bolivia y otros lugares.<sup>19</sup> Extendiéndose en un espacio que cubre 40 cuadras con pabellones, stands, cabinas, restaurantes, juegos y establos de animales, la Feria representa un evento social de clase media y alta así como un lugar en el que se llevan a cabo negocios, se hacen contactos y se promocionan productos. Tal como una colega me la describía: “La feria es un microcosmos de Santa Cruz: ganado, negocios y mujeres.” La tarifa de entrada de 30 Bs. (entonces US\$ 3.70) aproximadamente dos días de salario mínimo, actúa como filtro para excluir a los pobres que viven en la ciudad.

La feria representó también una plataforma regionalista. El industrial cruceño Gabriel Dabdoub, Director de la feria (y descendiente de inmigrantes libaneses) marcó el tono de la feria durante su discurso de apertura. Haciendo eco de la celebración de los medios respecto al valor económico de los cruceños, la “imparables” unidad frente a la crisis y resistencia frente al gobierno nacional, Dabdoub invitó a los presentes a “mirar hacia la modernidad con ojos de campesino” y retó a aquellos oponentes que osaran “bloquear Santa Cruz”:

---

<sup>19</sup> Del folleto entregado a los visitantes.

*Nos[otros, el CAO y el CAINCO] hemos aliado con la sociedad civil de las provincias y barrios, y junto a valientes parlamentarios, obreros, vecinos, campesinos, intelectuales y pueblos originarios, a la cabeza del Comité Pro-Santa Cruz hemos plantado en Bolivia el mojón de la autonomía.<sup>20</sup>*

Frente a la exhuberancia del neón, pancartas, música, autos, tractores, motocicletas, y comida, de hecho uno sin el poder adquisitivo tendría que “mirar hacia la modernidad” con ojos de “campesino” con aspiraciones de consumir en el mercado global. Durante las noches en las que asistí a la feria, alguna gente probaba la sensación de sentarse en asientos de Primera Clase en el stand de Aerosur. Otros probaban cosméticos y gel para el cabello producidos local e internacionalmente. Me asomé para ver las fotos que promocionaban la sensibilidad corporativa en el pabellón de Petrobras, la transnacional brasilera que domina la industria gasífera de Bolivia. Las cooperativas de teléfonos, cable y electricidad dominadas por la elite cruceña llamaban la atención de los transeúntes con brillantes luces que decían “Tú eres Santa Cruz”. En los corrales de ganado vi los últimos avances en inseminación artificial y selección genética. Mujeres en tacones altos y hombres en terno admiraban a los toros que iban a venderse por miles de dólares en una subasta. Una pancarta colocada sobre un tranquilo toro promocionaba a sus dueños diciendo que ellos trabajaban “con la mejor genética para el desarrollo del país”. El pabellón de la India, un nuevo actor relacionado con los recursos naturales de Bolivia, estaba repleto de mujeres que compraban colorida ropa y bufandas. La locura de moda de la primavera eran los motivos indios (del país India, no de “su etnia”). Más allá, personas disfrazadas de billetes de \$us 100 repartían panfletos en el stand del Banco Ganadero.

Pasé a visitar la caseta del Comité Cívico en donde se vendían brazaletes al estilo de Lance Armstrong que decían “Autonomía”. También se ofrecían camisetas que decían “Autonomía sí o sí”, tazas con la cruz y el escudo de armas que decían “Autonomía departamental ahora!” y ambientadores verde y blanco para autos (en forma del departamento de Santa Cruz) en los que se podía leer “Autonomía ahora!”. Al lado de la caseta se había erigido un enorme poste de madera.

Este era uno de los mojones de la autonomía a los que se refería Dabdoub durante su discurso (Figura 4). Mojones similares son los que marcan las fronteras entre los terrenos en las regiones rurales; aquí el símbolo había sido transformado en una marca de reclamo ideológico de los regionalistas cívicos respecto al territorio. Mojones como este habían sido puestos en la ciudad cerca de la estatua del Cristo y en espacios

20 Del original <http://www.ibce.org.bo/eventos/discurferia.htm>, al que se accedió el 30 de enero de 2006.



**Figura 4.** Mojones de Autonomía. (Izquierda) Caseta del Comité Cívico (Derecha) en medio de la Avenida Monseñor Rivero, al lado de la estatua del Cristo.

contestatarios como la universidad pública, en la que los regionalistas ven un nido de traidores entre sociólogos, izquierdistas y nacionalistas. Otros mojones fueron erigidos por la UJC y los Comités Cívicos en las provincias en las que se vieron réplicas del Cabildo de enero (El Nuevo Día 2005). El mojón erigido en la feria invocaba este amplio intento de visualizar el vínculo entre una posición ideológica particular (autonomistas liderados por la elite) y un espacio territorial de lucha (Santa Cruz). En la parte trasera de la caseta del Comité Cívico, un monitor de video repetía sin parar escenas del Cabildo de enero.

Las Azafatas, mujeres cruceñas seleccionadas por sus atractivos físicos, repartían en todo lugar brochures de vinos, textiles, lentes de sol, perfumes, resorts turísticos y ropa de diseñadores a los transeúntes. Las mujeres compiten por puestos de azafatas con el fin de incursionar en la industria de la belleza y modelaje. La industria de modelaje es uno de los efectos secundarios de la economía regional que se carac-

teriza por demostraciones ostentosas, y es otro mecanismo utilizado por los medios para marcar las fronteras entre los cuerpos cruceños deseables, y los que no lo son. Los negocios compiten por las modelos más cotizadas, especialmente aquellas que pertenecen a un grupo denominado Las Magnificas. Así como en el caso de la competencia por el cetro de Reina de Santa Cruz y el interminable ciclo de concursos de belleza durante todo el año, El Deber publica diariamente tablas de las “azafatas” en las que se detallan sus medidas, agencias a las que pertenecen, productos que promocionan y sus aspiraciones. Lógicamente, de acuerdo a la costumbre cruceña de culminar a todo rito con un concurso de belleza, la feria culmina con la elección por parte del El Deber de la “Azafata El Deber”.

Como ocurre con las reinas de belleza, las azafatas son iconos comerciales y raciales de la belleza cruceña y poder productivo. A ellas las cultivan y evalúan como a la tecnología de punta o el stock de ganado. En Santa Cruz, estas plataformas de belleza femenina y deseo consumista se articulan con el proyecto regionalista y la afirmación cruceña de superioridad tecnológica e incluso genética. El artículo de la revista Cash que trataba a la elite ganadera incluía una entrevista a Luis Fernando Saavedra Bruno, uno de los más acaudalados terratenientes de la región y ex líder de los empresarios privados. Sus toros incluían a Mr. Gladiador, apuntado a ser uno de los ganadores en las pasarelas para el ganado. Saavedra Bruno lo describía así:

*Un ejemplo de alta genética no puede hacerse, nace. Como en el caso de una Magnifica, buena comida y ejercicio no son suficientes. Estos animales responden a un código genético que se mejora año a año a través de la tecnológica para mostrar en la feria a los mejores exponentes de sus razas.*

*(Quiroga Castro 2005:31).*

## **Sujetos Revoltosos**

Después del primer fin de semana de feria, El Deber celebró su éxito financiero con el titular “EXPOCRUZ movió casi US\$ 1’000,000 en dos días” (El Deber 2005f). La venta de autos, silos y ganado fue considerada alentadora. En contraste, una imagen de brutalidad fue colocada justo bajo este titular. Escuadrones anti-revueltas armados con gases lacrimógenos habían sido fotografiados pateando a un hombre que estaba con las manos elevadas para proteger su cabeza de los golpes. El gas lacrimógeno flotaba en el aire. La imagen había sido captada el día anterior, mientras las tropas dispersaron un bloqueo guaraní en la carretera sur de Santa Cruz. Mientras los cruceños bailaban vestidos de guaraníes en tiempo y espacio ritual urbano, los verdaderos guaraníes en la

periferia sur interrumpían el orden regional, demandando mayor participación de las regalías del gas para la población indígena del país.

Un día después, se repetía la yuxtaposición de fantasía regionalista y la fealdad que perturba el orden regional. La foto de primera plana titulaba “Atmósfera festiva en la ciudad” (El Deber 2005g). Una familia cruceña había sido retratada tomada de la mano mientras caminaba hacia un mercado en el que ondeaba una bandera blanca que decía “Viva Santa Cruz.” La familia pasaba frente a un par de mujeres indígenas quechuas sentadas con sus hijos en el pasto. Los sombreros, trenzas y polleras de estas mujeres las marcaban como inmigrantes, kollas, gente del ‘interior.’ En la foto, uno de los niños quechuas se aproxima a la familia con la mano extendida. El mensaje que evoca la amenaza de una masa empobrecida que amenaza la prosperidad cruceña es reforzado con el titular de otra noticia: “Otra toma de tierras preocupa al Norte”. Campesinos sin tierra habían ocupado un terreno reclamado por la elite cruceña. El encabezado – reflejando un imaginario que distingue a los regionalistas como ciudadanos apegados a la legalidad, y los campesinos como sujetos no ciudadanos apegados a la violencia – decía “Sindicalistas armados con palos, machetes y armas de fuego. Terratenientes privados irán a la corte” (El Deber 2005g). Los shows televisivos transmitieron esa misma mañana desde la feria invitando a los televidentes a responder la pregunta: “¿Debería usarse la fuerza contra las invasiones de tierras en el Norte?”. Algunos de los que llamaron para contestar la pregunta recibieron premios. El parloteo entre los visitantes y azafatas de la feria continuaba mientras los votos se mostraban en las pantallas (a favor de la fuerza). Cuatro días después, el Prefecto envió tropas para desalojar a los campesinos.

El regionalismo cívico recurría a la violencia para remediar la disonancia entre fantasías de orden estéticamente placenteras y la realidad social. Estas tácticas cultivaban miedo racial y mostraban a quienes protestaban como invasores radicales que amenazan el orden natural de superioridad cruceña. Sin embargo, los bloqueos de carreteras y ocupación de tierras eran en sí mismos también espectáculos calculados. Ellos reflejaban los múltiples núcleos de resistencia que se habían estado articulando alrededor del MAS (tácticamente, si no orgánicamente) para minar el regionalismo cruceño. Aunque las quejas eran legítimas, la resistencia fue programada para molestar a los cruceños durante la intensificación de su momento ritual. Más allá del protagonismo político en estos otros centros de movilización (al norte y al sur), el proyecto regionalista sufre de fragmentaciones internas. Hay un incremento de violencia social en años recientes que revela la inestabilidad del proyecto cruceño: la violencia de la criminalidad, la aparición de grupos armados contratados por terratenientes para atacar a los campesinos y reyertas callejeras por puestos municipales, un reflejo de la



competencia que existe por los recursos públicos (UNDP 2004). Detrás de la fachada de prospero y bello regionalismo cruceño, la violencia revela desigualdades estructurales y la inestabilidad del poder de la elite, exponiendo los límites del espectáculo como una proyección y un espejo del orden.

Los regionalistas también pusieron en escena sus propios espectáculos de violencia, demostrando los límites de su supuesto apego a la legalidad. Las marchas de campesinos e indígenas hacia Santa Cruz han sido recibidas en los últimos años con ataques físicos por parte de la Nación Camba y la organización ‘cívica’ de (hombres) jóvenes, la UJC. Armados con palos y bates de beisbol, los miembros de la UJC – que en otros instantes toman poses masculinos que me acuerdan de los poses de las fraternidades universitarias norteamericanas – volcaron su violencia contra campesinos pobres para defender el espacio urbano cruceño. En 2005, una marcha de campesinos apoyada por el MAS fue atacada en el cuarto anillo, al norte de la estatua del Cristo. La UJC buscaba reforzar la frontera figurativa de la “autonomía” frente a estos ‘invasores’ (tal como el mojón erigido también allí). Otra marcha de protesta contra la autonomía por parte del baluarte MASista del El Torno también fue atacada en el cuarto anillo hacia el Sur (véase figuras 1 y 2). Invirtiendo la realidad, los medios describieron a estos campesinos pobres como violentos forasteros mientras que a sus atacantes se les llamaba “ciudadanos” que se apegaban a la ley (El Deber 2005b, 2005c).

Estos son espectáculos recurrentes, no únicos. Dos años antes, durante los conflictos de 2003, el MAS y algunas organizaciones indígenas de las tierras bajas habían entrado a la ciudad para unirse a la protesta nacional contra el régimen del descompuerto MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario). Otra vez la UJC y Nación Camba los atacó en la plaza. Fue entonces cuando un líder cívico provincial (el mismo que lideró el homenaje a la bandera el 2005 descrito anteriormente) atacó y pateó a una mujer andina que usaba pollera. La pateaba repetidamente cuando había caído en la acera de la plaza principal. El notable cívico también golpeó a una mujer cruceña que intervino, gritándole según la prensa, “si estás con esta gente, eres mi enemiga.” Cabe destacar el punto de disenso dentro del mismo proyecto cruceño representado por esta mujer cruceña. Sin embargo, ambas, la mujer andina y su supuesta defensora cruceña encarnaban la antítesis de la posada, silenciosa y deseable figura de las Magníficas, reinas y azafatas (o de las mujeres ‘leales’ del comité cívico femenino). Este reto a los códigos raciales y de género en pos de la legítima ocupación del espacio público se encontró con la brutalidad cruceña. Según la prensa, el entonces vicepresidente del Comité Cívico Nino Gandarilla justificó la violencia diciendo que la plaza era un símbolo y que por lo tanto, había que tomarla” (El deber 2003a).

## Interculturalidad al estilo cruceño

*Cuando los blancos hablan de la interculturalidad, están hablando de folklore; cuando nosotros hablamos de interculturalidad, estamos hablando de poder.*

*Guido Chumiray, dirigente guaraní, 1999.*

Si acaso fuera posible medir el éxito a corto plazo del regionalismo cívico, este sería la elección como prefecto del autonomista Rubén Costas en diciembre del 2005 y la victoria del “sí” en el voto por autonomías departamentales en el referéndum de julio del 2006. En términos superficiales, el sentimiento por la “Autonomía” halla apoyo entre la población urbana.<sup>21</sup> Por otro lado, la elección como Presidente Boliviano del candidato del MAS, Evo Morales, la recientemente inaugurada Asamblea Constituyente y la nacionalización de los recursos gasíferos, sugiere que la posición regionalista está a la defensiva. Sin embargo, el lenguaje de amenaza y crisis, la racialización y espacialización del activismo político han sido exitosamente movilizadas para reforzar los intereses de la elite en estos momentos de agitación nacional.<sup>22</sup>

El espectáculo regionalista arroja luz sobre los efectos de la interculturalidad neoliberal de los años 90. Sugiere tanto la reducción de las formas neocolonialistas de poder como los intentos de re-encajar aspectos del proyecto neoliberal a escala regional. La interculturalidad durante la década neoliberal de los 90, fue un intento de darle una nueva dirección al desafío de los movimientos indígenas mientras se desmantelaba el modelo corporativista centrado en el Estado –y la lucha de clases. La interculturalidad oficial aceptó que la diferenciación indígena era legítima y podía usarse como distinción de ciudadanía. Pero este reconocimiento surge justo cuando el neoliberalismo intenta descentralizar, despolitizar y maquetear dominios políticos que representaban hitos de la movilización indígena en crecimiento –tierra, poder político, educación, salud, recursos naturales – una coyuntura contradictoria, por no decir más. En contraste a esto, como lo sugiere el comentario del líder guaraní citado arriba, los indígenas y los

21 En diciembre de 2005, Rubén Costas, hombre ganadero y ex Presidente del Comité Cívico se postuló como prefecto departamental en la plancha “Autonomía por Bolivia.” Captó el 48% del voto en el departamento de Santa Cruz y casi 50% en la ciudad. Una alianza política vinculada con el MNR, también parte del proyecto cívico regionalista, acaparó el 30%. El MAS obtuvo el 20%. El MAS ganó la mayoría en dos provincias norteñas: Ichilo y Ñuflor de Chávez. Durante la elección de los representantes para la Asamblea Constituyente, el voto regionalista estuvo disperso entre varios candidatos de derecha y el MAS ganó con el 26% del voto. Esta votación a favor del MAS puede ser leída tanto como disensión contra la postura ideológica que yo describo anteriormente como “regionalismo cívico,” como reflejo de la división interna de la elite cruceña, y como un signo de crecimiento del apoyo al MAS en Santa Cruz. Sin embargo en la misma elección la demanda por la autonomía ganó con más del 60%, ilustrando el éxito de los regionalistas cívicos al propagar el sencillo mantra de ¡Autonomía! aglutinando gente más allá de las clases media y alta y demostrando una unidad mayor entre la elite tradicional quiénes son sus principales proponentes (CNE 2006).

22 Acerca de los efectos del neoliberalismo y la racialización del conflicto social, véase Coronil 2005:116.

movimientos populares buscaban una interculturalidad para transformar estructuras políticas y económicas, no para meramente manejar sus diferencias a través de nuevas tecnologías de gobernabilidad administrativa.

Las elites cruceñas fueron retadas tanto por la interculturalidad ‘oficial’ como por la interculturalidad de ‘transformación.’ La visión neoliberal oficial descentralizó reclamos e imaginarios hacia la política, identidad, y autoridad local, sólo en un momento posterior trató de devolver poder a centros departamentales. Además, el Estado fue institucional y políticamente incapaz de asumir la utopía tecnocrática de administración “eficiente”, y ni hablar de enfocarse en las estructuras subyacentes de desigualdad. Mientras tanto, las movilizaciones indígena-populares, inicialmente fragmentadas por las políticas de descentralización, se rearticularon a través de vínculos étnicos, regionales y de clase, en gran parte debido a la expansión del MAS en alianza con ONGs progresistas. Ambos procesos – la localización de la autoridad y la articulación de nuevos movimientos sociales – amenazaban a las elites regionales quienes perdieron el control de las arcas estatales mientras eran amenazadas desde “abajo.” El reciente redescubrimiento cruceño de la “cultura” y su racismo más o menos explícito, sugiere que aún la visión neoliberal de la interculturalidad – aunque bastante conservadora en sí – penetró sólo superficialmente en el discurso de la elite durante los años 90.

Una nueva visión intercultural está siendo asumida como medio para rearticular un modelo más antiguo de dominación de la elite al estilo corporativo con un sentido folclórico de cultura e historia como patrimonio territorializado. Esto es antitético para con las agendas indígena y popular nacionalista que promueven la cultura como una manera de hablar de inequidad y de ver la historia como un tema inacabado que debería ser resuelto a través de la descolonización nacional, racial y económica. Los cruceños manifiestan una retórica neoliberalesca de mercados y “autonomía” – el discurso de individuos emprendedores que se auto-regulan y que pertenecen a un espacio que se autoregula libre de la opresión burocrática. Sin embargo, el modelo cruceño se apoya en una visión colonial de la identidad como enraizada en la jerarquía racial y en una estructura social corporativo y espacial dependiente de formas no-democráticas de autoridad – con el uso de la mano dura para buscar “soberanía” de tipo estatal, poder administrativo (sobre educación, salud, policía, tenencia de tierras, recursos naturales) y el monopolio de la violencia ‘legítima’. Esto obedece a una antigua era en Bolivia en la que las ideologías neoliberales jamás hubieran podido desarrollarse bajo la óptica colonial racial a través de la que se veía el país. Tal como lo describe Javier Sanjinés, en esas épocas anteriores, la indigeneidad “generó cierta cantidad de orgullo, nostalgia y fascinación pero también repugnancia ante la posibilidad de traspasar algunas fronteras raciales que no podían ser racionalizadas y controladas”(2004:35). El

vuelco hacia la estética – para evitar tanto la transformación estructural y la moderna descentralización tecnocrática – crea ideales imaginarios libres de contradicciones coloniales de poder. Como describe Sanjinés para otro momento histórico, en Santa Cruz también el orden autoritario está imbuido con un “placer estético” que fusiona espacio y raza con un “ideal de la realidad.” La política está dotada de un “aura de grandeza (...) copiando selectiva y miméticamente lo bello y grandioso” tanto de adentro como desde más allá de la región, mientras se silencia a través de la violencia aquello que se percibe como amenazador (Sanjinés 2004:69, 107, 180).

Este mapeo de regionalismo cívico requiere una exploración orientada en varias direcciones. El análisis del disenso al interior del proyecto cruceño y otros modelos de ocupación del espacio urbano y regional podría producir lecturas alternativas (véase Hertzler 2005; Postero aun en imprenta). He tratado de atraer atención hacia una escala más amplia analítica y geográfica de la región, un “nuevo espacio estatal” (Brenner 2004) definido en parte por el fracaso del neoliberalismo para garantizar el acceso transnacional a los recursos nacionales/naturales y en parte por nuevas tácticas para crear espacios gobernables desvinculados de presiones regulatorias y electorales (es decir, la democracia) que emana de la Nación-Estado (Ferguson 2005). El espacio regional cruceño exhibe características coloniales, prospera con la extracción de recursos y depende de la selectiva redistribución de rituales, recursos y violencia para proyectar orden en un espacio de fronteras conflictivas y fluctuantes.

Sin embargo, es también un “scale-making project” transnacional que trata de articular lugares, sentimientos y prácticas a escala sub-nacional en conjunto con otros “scale-making project” transnacionales. Estos otros actores y escalas varían desde compañías gasíferas transnacionales hasta consejeros catalanes-españoles y de USAID que apoyan la agenda de la “autonomía”.<sup>23</sup>

Sin embargo, la autonomía en este momento post-liberal también confronta “scale-making” agendas enraizadas en la defensa del territorio nacional, soberanía y del Estado-Nación y de una inacabada historia de descolonización reforzada por el poder del nacionalismo popular. El mapeo presentado aquí perfila este “scale-making project” regional como un proyecto de poder que no es ni enteramente un reflejo de una hegemonía estatal ni enteramente atribuible a un “neoliberalismo” abrumador que sale de la nada transnacional. Como secuela de la época neoliberal, estos mapeos son

23 USAID ha financiado talleres de autonomía en el oriente de Bolivia y apoya a las organizaciones indígenas (algunas recién creadas) que están a favor de la autonomía. Transredes (una compañía transportadora de gas) ha financiado talleres sobre autonomía y apoya económicamente a los medios de comunicación pro-autonomía. Consejeros españoles visitan frecuentemente Santa Cruz para hablar de autonomía y proporcionan un frecuentemente citado caso de desarrollo autónomo a los intelectuales regionalistas (recopilado de reportes de prensa, 2003 al 2005).

útiles para ir más allá de los análisis enfocados en una subalterna oposición a un estado y neoliberalismo monolítico. Si bien sigue habiendo fuerzas mayores transnacionales vinculadas al capital y sus lógicas, la forma del estado-nación y la soberanía está disputada. Ahora hay que entender las re-articulaciones espaciales de poder y lucha de los movimientos sociales no sólo como resistencia al Estado, sino como proyectos para transformar el Estado frente a los múltiples proyectos translocales que intentan controlar y redefinir el espacio.

---

Gracias a David Guss, Jean Muteba-Rahier y Cristo Navarro por sus comentarios. Agradezco a Claret Vargas por arreglos de estilo y de substancia en la versión castellana. Agradezco también a varios interlocutores bolivianos quienes contribuyeron a este texto mediante conversaciones y entrevistas. La interpretación aquí es del autor, no refleja la de su institución ni de las personas aquí citadas.

Este artículo está basado en periodos de investigación y residencia en el oriente boliviano que datan del 1992, una base de datos de periódicos recopilados entre 1999 y 2006, entrevistas, recopilación bibliográfica, y trabajo de campo en Santa Cruz entre Agosto y Octubre de 2005. Gracias a David Guss, Jean Muteba-Rahier y Cristo Navarro por sus comentarios. Agradezco a Claret Vargas por arreglos de estilo y de contenido en la versión castellana. Varios interlocutores bolivianos, citados y no citados, contribuyeron a este texto mediante conversaciones y entrevistas. Sin embargo, la interpretación aquí es del autor, así como cualquier error que haya. Lo escrito no refleja la posición de su institución ni de las personas aquí citadas.

## Bibliografía

- ALONSO, Ana María  
2004 Conforming Disconformity: "Mestizaje," Hybridity and the Aesthetics of Mexican Nationalism. *Cultural Anthropology* 19(4):459-490.
- APTER, Andrew  
2005 *The Pan-African Nation: Oil and the Spectacle of Culture in Nigeria*. Chicago:University of Chicago Press.
- BARRAGÁN, Rosana  
2004 La media luna: autonomías regionales y comités cívicos. *Tinkazos* 7(16):9-43.
- BELICOSO  
2004 Untitled cartoon. Electronic document, <http://www.nacioncamba.net/humor/index.htm>, date accessed August 12, 2005.
- BRENNER, Neil  
2004 *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford:Oxford University Press.
- BRIGGS, Charles L.  
1996 The Politics of Discursive Authority in Research on the Invention of Tradition. *Cultural Anthropology* 1(4):435-469.
- CATARSIS (Santa Cruz)  
2005 Una belleza cruceña. *Catársis* 3(31):1.
- CNE (Corte Nacional Electoral)  
2006 Corte Nacional Electoral: Resultados Asamblea Constituyente y Referéndum Nacional Vinculante. Electronic document, <http://www.cne.org.bo>, date accessed August 1, 2006.

THE ECONOMIST

2004 A Row Over Race in Bolivia. *The Economist* 371(8378):34.

EL DEBER (Santa Cruz)

2003a Interés político en trifulca en la plaza. October 20. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20031020/santacruz\\_2.html](http://www.eldeber.com.bo/20031020/santacruz_2.html), date accessed October 20, 2003.

2003b Cambas vs collas, un áspero debate en las provincias. October 20. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20031020/santacruz\\_6.html](http://www.eldeber.com.bo/20031020/santacruz_6.html), date accessed October 20, 2003.

2004a Gabriela Oviedo recibió atenciones de los comparseros cruceños. June 9. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20040609/sociales\\_8.html](http://www.eldeber.com.bo/20040609/sociales_8.html), date accessed June 9, 2004.

2005a Los huasos le pusieron "huevos" a la última preta. January 23. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20050123/santacruz\\_2.html](http://www.eldeber.com.bo/20050123/santacruz_2.html), date accessed January 23, 2005.

2005b Montereños rompieron el bloqueo. January 29. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20050129/santacruz\\_12.html](http://www.eldeber.com.bo/20050129/santacruz_12.html), date accessed January 29, 2005.

2005c Ciudadanos despejan vías a la fuerza. January 29. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20050129/santacruz\\_13.html](http://www.eldeber.com.bo/20050129/santacruz_13.html), date accessed January 29, 2005.

2005d Maricruz lidió con la espuma y los globos. February 6. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20050206/sociales\\_6.html](http://www.eldeber.com.bo/20050206/sociales_6.html), date accessed February 6, 2005.

2005e Santa Cruz tuvo un emotivo homenaje. September 3. Electronic document, [http://www.eldeber.com.bo/20050903/sociales\\_3.html](http://www.eldeber.com.bo/20050903/sociales_3.html), date accessed September 3, 2005.

2005f Expocruz movió casi US\$1,000,000 en dos rubros. September 19. Electronic document, <http://www.eldeber.com.bo/antiores/20050919/vivirsc.html>, date accessed August 31, 2006.

2005g Otra toma de tierras intranquiliza el norte. September 20. Electronic document, <http://www.eldeber.com.bo/antiores/20050920/vivirsc.html>, date accessed August 31, 2006.

2005h 195 aniversario: una apuesta por el futuro. September 24. Electronic document, <http://www.eldeber.com.bo/24deseptiembre/aniversario.html>, date accessed August 31, 2006.

EL NUEVO DÍA (Santa Cruz)

2005 Mojones propagan la autonomía en provincias. *El Nuevo Día*. March 30:3.

FFC (Federación de Fraternidades Cruceñas)

n.d. Día de Tradición. Electronic document, <http://www.ffc.org.bo/contenido/opciones/DiaTradicion.asp>, date accessed March 20, 2006.

FERGUSON, James

2005 Seeing Like an Oil Company: Space, Security and Global Capital in Neoliberal Africa. *American Anthropologist* 107(3):377–382.

FERNÁNDEZ B., Juan Carlos

2002 De la cholocracia a la neo-izquierda reaccionaria. *El Deber* (Santa Cruz). July 17.

FUNDACIÓN Tierra

2005 El Saneamiento en su laberinto: Dossier sobre la situación y las perspectivas de saneamiento en cinco municipios de las tierras bajas de Bolivia. Electronic document, <http://www.ftierra.org>, date accessed May 1, 2006.

GARCÍA Paz, Ricardo.

s.f. Santa Cruz es hermosa, pero. Electronic document, <http://www.nacioncamba.net/articulos/jovenes/jovenes%20-%20santa%20cruz%20hermosa.htm>, date accessed February 12, 2004.

- GOLDSTEIN, Daniel  
2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- GRAY Molina, George  
2005 Crecimiento de base ancha: entre la espada y la pared. *T'inkazos* 15:95-101.
- GUSS, David  
2000 *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- HERNAÍZ, Irene  
2002 Concentración de la tierra: Casos de doble dotación, tráfico de influencias, incumplimiento de la condición de dotación, latifundios y acaparamiento de tierras. La Paz: Fundación Tierra.
- HERTZLER, Douglas  
2005 Campesinos and Originarios! Class and Ethnicity in Rural Movements in the Bolivian Lowlands. *Journal of Latin American Anthropology* 10(1):45-71.
- LOWREY, Kathleen  
2006 Bolivia Multiétnico y Pluricultural, Ten Years Later: White Separatism in the Bolivian Lowlands. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1(1):63-84.
- MANSILLA, H.C.F.  
2004 *El carácter conservador de la nación boliviana*. Santa Cruz: Editorial El País.
- MUÑOZ García, Ismael  
2005 ¿Independencia o autonomía? La disyuntiva de Santa Cruz. Santa Cruz: Editorial El País.
- NACIÓN Camba  
2004 Editorial: Entre el radicalismo indígena altoperuano y el indigenismo democrático de los cambios. June 1. Electronic document, <http://www.nacioncamba.net>, date accessed September 20, 2005.
- PEÑA, Paula, Rodrigo Barahona, Luis Enrique Rivero, and Daniela Gaya  
2003 *La permanente construcción de lo Cruceño: Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: PIEB.
- PNUD (Proyecto de las Naciones Unidas para el Desarrollo)  
1995 *Elay Santa Cruz: Informe del desarrollo humano en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz: Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra and PNUD.  
2004 *Informe de Desarrollo Humano en Santa Cruz 2004*. La Paz: PNUD.
- POOLE, Deborah  
2004 An Image of "Our Indian": Type Photographs and Racial Sentiment in Oaxaca 1920-1940. *Hispanic American Historical Review* 84(1):37-82.
- POSTERO, Nancy are Citizens: Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia. Stanford: Stanford University Press.
- PRUDEN, Hernán  
2003 Santa Cruz entre la post-guerra del Chaco y las postrimerias de la revolución nacional: cruceños y cambios. *Historias: Revista de la Coordinadora de Historia* 6:41-61.
- QUIROGA Castro, Gina  
2005 La fórmula uno de la ganadería. *Cash: Negocios y Finanzas* 2(35):30-33.

- SANDOVAL, Carmen Dunia  
2003 Santa Cruz: Economía y poder, 1952–1993. La Paz: PIEB/CEDURE/UAGRM.
- SANJINÉS, Javier  
2004 *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- SORIA Martinez, Carlos Agustin  
1996 *Esperanzas y realidades: Colonización en Santa Cruz*. La Paz: CIPCA.
- STEARMAN, Allyn Maclean  
1985 *Camba and Kolla: Migration and Development in Santa Cruz, Bolivia*. Gainesville: University of Florida Press.
- STOLER, Ann L.  
1989 Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th Century Colonial Cultures. *American Ethnologist* 16(4):634–660.
- TAMBIAH, Stanley J.  
1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TSING, Anna  
2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- URIOSTE, Miguel, and Cristóbal Kay 005 *Latifundios, avasallamientos y autonomías. La reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación Tierra.







**VillaLibre** Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos pretende ser un aporte a la reflexión sobre la problemática urbana en nuestro país, dada la importancia creciente de las áreas urbanas en el mismo. VillaLibre es un espacio para el intercambio de estudios y reflexiones sobre el tema urbano desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales así como para el intercambio de experiencias de y con las organizaciones urbano populares, tanto de nuestro medio como de otros países.

■ **“La entrada” la conquista del espacio urbano**

*Escarlet Torrico*

■ **Fiesta ritualidad y poder en Cochabamba**

*Mauricio Sánchez, Albert Quispe*

■ **Ch’utillos, fiesta de integración sociocultural en el ámbito urbano**

*Aleida Reyes*

■ **La fiesta Popular y los límites de la nación**

*Cleverth Cárdenas*

■ **Grupo Willka: Identidad política y disidencia estética en el espacio público cochabambino (1999-2009)**

*Lourdes Saavedra*

■ **Los espectáculos de autonomía y crisis: O, lo que los toros y la reinas de belleza tienen que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano**

*Bret Gustafson*

Proyecto “Impulso a procesos de cambio social en Bolivia: Fortalecimiento del protagonismo social y político de organizaciones de inmigrantes indígenas del área suburbana de Cochabamba”



Centro de Documentación e Información • Bolivia

*Esta publicación es posible gracias al apoyo de:*



**Government  
de les Illes Balears**