

La noción de “Patrimonio” como colonialidad festiva

Javier Reynaldo Romero Flores

Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos UASB

warikato61@yahoo.com Oruro, Bolivia

Revista PachaKamani No. 2, junio 2025.

<https://pachakamani.com/revista/index.php/rpk/issue/view/2>

2025-06-30

Abstract

Número temático de la Revista que presenta las Memorias de la Mesa: ‘Patrimonio Cultural y Desarrollo en América Latina’, parte del II Congreso Plurinacional de Antropología, 2014, realizado en La Paz, Bolivia.

Resumen:

En este artículo se reflexiona la noción de patrimonio desde la dinámica festiva andina en Bolivia. Se toma en cuenta el régimen colonial y sus consecuencias para poner en evidencia el sustrato sobre el cual se han planteado las nociones de “folklore”, cultura y patrimonio inmaterial. Además se muestra la reproducción de la estructura patriarcal y del comportamiento falocéntrico en los procesos de nombramiento de monumentos y sitios como patrimonio cultural. Y se sustenta que la patrimonialización de la *dinámica festiva* es más bien un proceso de colonialidad de lo festivo.

Palabras clave:

Idolatrías, “tradición” “folklore”, “patrimonio”, “patrimonio inmaterial”, patrimonialización, *dinámica festiva*, colonialidad, “Carnaval” de Oruro.

Title: The notion of “heritage” as festive coloniality

Summary: This article reflects on the notion of heritage from the perspective of Andean festive dynamics in Bolivia. It considers the colonial regime and its consequences to highlight the substrate on which the notions of “folklore,” culture, and intangible heritage have been established. Additionally, it demonstrates the reproduction of the patriarchal structure and phallogocentric behavior in the processes of naming monuments and sites as cultural heritage. It argues that

the patrimonialization of festive dynamics is rather a process of coloniality of the festive.

Keywords: Idolatries, “tradition,” “folklore,” “heritage,” “intangible heritage,” patrimonialization, festive dynamics, coloniality, “Carnival of Oruro.”

Introducción

Esta breve reflexión acerca de la noción de patrimonio tiene como antecedente un trabajo¹, publicado en el año 2005, donde se sugería diferentes niveles de conflicto que gestores culturales, académicos y poblaciones locales tenían con el Estado de aquella época. Podríamos decir que mucha agua ha corrido bajo los puentes, por una parte en relación a los problemas que en aquella época intuíamos en relación a los procesos de patrimonialización y por otra en nuestra propia reflexión y su sentido crítico.

Resultado de esto y de la imposibilidad de retomar este itinerario en estos casi diez años, surge recién este ensayo que intenta ser el inicio de una problematización de la idea de patrimonio y de los conceptos que han alimentado o sostenido su existencia desde las esferas de poder, para poder transitar del entrampe en el que, pensamos, nos ha situado esta y otras nociones coloniales que nos impiden relacionarnos con nuestra propia realidad.

La primera idea expuesta se refiere, de manera breve, a la historia anterior de eso que ahora se denomina “Patrimonio Intangible” o “Patrimonio Inmaterial”. En esta parte se quiere poner en evidencia la extremada violencia con la que el proceso colonial ha marcado las prácticas y procesos celebratorios en los Andes y la Amazonía y su conocida intención de eliminarlos a cualquier costa. Para ello mostramos cómo toda esa complejidad, que contenía una forma de vida distinta a la de los conquistadores, fue denominada “Idolatrías” y aclaramos que desde esta nomenclatura se transformaron gran parte de las representaciones en nuestros pueblos.

A partir de esta aclaración, luego de haber hecho visible el sustrato evidente de la noción de patrimonio, en el segundo subtítulo, relacionamos esta noción con la estructura social patriarcal desde la cual ha sido recogida para ser trasladada al campo de la cultura. En esta parte dejamos evidencia de sus connotaciones patriarcales y de los comportamientos fálicos inherentes a estos procesos de los que también son parte los espacios de poder de los estados y los organismos internacionales.

Finalmente, en el tercer y último subtítulo, hacemos referencia al proceso de patrimonialización y a las consecuencias de éste que, desde nuestra propia experiencia en lo que se denomina “Carnaval de Oruro”. A partir de exponer la evidente relación entre patrimonio, turismo y desarrollo mostramos los efectos

¹Ver Torres; Romero, 2005

del proceso de objetualización de la dinámica festiva en función de intereses de empresarios, que al mismo tiempo que invierten se llevan gran parte de las ganancias. En esta lógica se menciona la disección, necesaria para consolidar el *objeto turístico*.

El sustrato colonial del patrimonio

Desde hace algunas décadas recién se han empezado a tomar en cuenta las implicaciones del proceso colonial en los problemas actuales de nuestros países. Son varios los pensadores que, en el último tiempo, se han ocupado de desnudar aquel acontecimiento y su posterior proceso y actualmente sabemos que, además del robo, la violencia y la imposición de un nuevo patrón de poder, una de las herencias más graves de este régimen es la estructura colonial que se quedó “incrustada” en la subjetividad de la población del continente.

Este mecanismo, poco visible pero determinante en nuestras acciones, ha sido nombrado y pensado de diferentes maneras. Por ejemplo: *colonialismo*, *colonialismo interno* y, en la última época colonialidad². Aníbal Quijano (2000) aclara la diferencia entre *colonialismo* y *colonialidad*. La primera se refiere a un proceso de dominación económico-política impuesta desde la estructura de poder de un Estado dominador, hacia otra estructura de poder de otro Estado que cumple el rol de dominado; mientras que la *colonialidad*, en este caso como *colonialidad del poder*, se refiere a la dominación producida en el plano mental, aquella que se ha ocupado de constituir a la generalidad de los sujetos que son parte de una determinada comunidad con una determinada racionalidad y que son incorporados al interior de una subjetividad dominada para reproducirla de manera inconsciente en la práctica de las acciones cotidianas.

Por otra parte en el contexto de las prácticas políticas, luchas, sublevaciones e insurgencias, entre, por, para y desde los indígenas, no ha sido necesaria la aclaración categorial sobre la diferencia entre *decolonialidad* y *descolonización* que hace Quijano. En Bolivia los movimientos indígenas, cuando hablan de colonización y descolonización, tienen la claridad de que este proceso no solamente se refiere a temas económicos y políticos, sobre todo se refieren a la anulación de su espiritualidad que puede entenderse también como el vaciamiento epistémico de los procesos para la producción y reproducción de la vida en los Andes y la Amazonía. Esto no es reciente, ya estuvo presente en los procesos insurgentes del siglo XVI con el *Taki Onqoy*. También Silvia Rivera (2010), desde su propia perspectiva y experiencia, aclara, explica y cuestiona el contexto y la dinámica en relación a la propuesta de Quijano.

Este proceso pensado desde una categoría específica, sea como *colonialidad* o

²Silvia Rivera alude a una controversia en relación al uso, difusión y apropiación de esta idea, concluyendo que: “La estructura vertical de los triángulos sin base que genera la academia del norte en sus relaciones con universidades e intelectuales del sur se expresa de múltiples maneras” (Rivera, 2010: 67). En este caso se menciona que la relación de algunos intelectuales del sur, con la academia en el norte ha generado la invisibilización de su aporte en relación al tema.

colonialismo interno, es reciente, sin embargo su práctica es resultado del proceso colonial desarrollado desde fines del siglo XV y principios del XVI. En este proceso se produce una estructura para la dominación y la explotación, que se concreta con el proyecto de la dominación colonial y se ocupa de producir una nueva idea de realidad, un nuevo sentido común, a nivel de las relaciones intersubjetivas en todo el territorio dominado por la conquista española.

(...) la modernidad/colonialidad desde fines del siglo XV y principios del siglo XVI habría producido una “estructura colonial” especialmente en el plano de la intersubjetividad, o de las relaciones intersubjetivas que habrían producido, como núcleo, la estructura de la dominación moderna hasta el día de hoy, que ahora se habrían codificado como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” y hasta “nacionales” (Bautista, 2012: 215).³

Esta estructura de la dominación moderna, instalada gracias a la dominación colonial, produjo un sistema de jerarquías⁴ impuesto como encubrimiento⁵ y éste dio lugar, en las poblaciones locales, a la *enajenación* de lo propio logrando un estado de incertidumbre en diferentes campos. El proceso de encubrimiento como *enajenación* se inició en los primeros momentos en los que los conquistadores pisaron estas tierras y desplegaron un proceso en el nombrar, desde la dominación, de la nueva geografía a la que se enfrentaban⁶. El manto colonial cubrió, tapó, veló, encubrió aquella geografía primero, aquellas personas después y junto con esto todo su sistema de creencias y de valores, que constituían también su propio corpus de conocimiento. Con el proceso colonial otros nombres, otras creencias y valores instalados en lo más alto del nuevo sistema de jerarquías fueron impuestos y, al mismo tiempo, se instalaba aquella estructura jerarquizada lineal y ascendente⁷ en las racionalidades de las personas.

³Juan José Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social Latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012, p. 215.

⁴Este tema es desarrollado en Grosfoguel (2006).

⁵La noción de encubrimiento está desarrollada en Dussel (2008). Se trata de una actitud en la que los españoles encubrieron una complejidad de procesos y de prácticas con el nombre de descubrimiento, pero además este proceso sirvió para que la “Modernidad como fenómeno cultural (también técnico político, filosófico, literario, etc.) se vaya originando por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en ‘central’, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas” (Dussel, 2003), cosa que los europeos quisieron y quieren negar.

⁶La conquista significaba también *im-poner* nombres como impuso su poder por la fuerza y la violencia. Así iniciaron el proceso de nombrar todos los lugares a los que llegaban. Nombrar era negar al Otro y al mismo tiempo era desplegar el *Estado Misional*. “Como Piñarro salió en su navío de Panamá, anduvieron hasta llegar a las yslas [de] las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de yerba para los caballos; de donde anduvieron hasta el puerto que llamaron Piñas, por las muchas que junto a él se crían” (P. Cieza de León, 1987: 9). En todo el proceso de conquista no se preguntaba y menos se respetaba el nombre local, lo que se hacía era imponer uno nuevo.

⁷Aquí me estoy refiriendo a la estructura colonial que luego de algún tiempo de instalado, se establece un sistema lineal y ascendente que se aplica a las diferentes facetas de la vida y se puede graficar como una escalera que asciende de lo “indio” a lo mestizo, a lo criollo y termina en lo español, como el estrato superior en el que todos quisieran estar.

Así, en el largo proceso de cinco siglos se logró *enajenar* a las poblaciones locales transformando desde aquellas prácticas coloniales estructuradas y estructurantes; como son los hábitos y las formas de vida, los lugares de residencia, su sistema de creencias y sus formas productivas; hasta aquellas aparentemente sutiles, pero no menos importantes para la enajenación como son los apellidos, la forma de vestir, el acento en el uso del castellano e incluso en el último tiempo las prácticas estéticas en relación a la pigmentación de la piel y al color y la forma en el pelo. Todo esto obedecía y todavía obedece a la posibilidad de “ascenso” en aquella estructura lineal y ascendente impuesta durante el proceso colonial y al mismo tiempo, en algunos casos, se convertía en una estrategia de sobrevivencia.

Si bien todo este proceso de dominación colonial tuvo que enfrentarse a movimientos insurgentes, desde el siglo XVI hasta nuestros días⁸, la derrota de los mismos y el poder de la dominación logró que un buen porcentaje de la población se vaya haciendo parte de aquella subjetividad *enajenada*, dominada y colonial que no hacía y no hace otra cosa que aspirar a repetir los roles, valores, creencias, etc., de su dominador y que fueron impuestos por aquella estructura jerarquizada para la dominación colonial.

La *dominación colonial* como encubrimiento impuso también la *enajenación* y ésta, con el transcurrir de los siglos y de la mano de la *colonialidad del saber* nombrada como “conocimiento científico”, fortaleció las representaciones de una idea de realidad que respondía a los intereses del poder colonial y se reproducía en la nueva subjetividad *enajenada*. Así se dieron algunos procesos que fueron el resultado de aquellas transformaciones complejas originadas por la imposición de nuevas representaciones, producidas desde una forma de vida, y de las reacciones hacia éstas desde otras formas de vida.

Un primer momento de este proceso se desarrolló durante el régimen colonial fracturando el sentido espiritual de las diferentes prácticas que servían para la producción y reproducción de la vida. Entonces el sentido común de aquella época que se desplegaba en base a un sistema de creencias fue interrumpido y transformado violentamente. Aquellas prácticas que organizaban el mundo y su manera de comprenderlo, desde lo espiritual, fueron nombradas y transformadas en “idolátricas” y fueron prohibidas, demonizadas y combatidas al grado de ser concebidas como el enemigo principal de la Conquista. Así todo un universo de creencias, de prácticas, de sentires y experiencias se transformaron en algo que no podía y no debía seguir siendo reproducido. Para esto sirvió la política de Extirpación de Idolatrías⁹.

Algunos de los adjetivos con los que los propios conquistadores se referían a este

⁸Entre estos los más notorios en la región del actual Estado Plurinacional de Bolivia fueron: el Taki Onqoy en el siglo XVI; la serie de alzamientos indígenas que se desarrollaron en el siglo XVII y culminaron el en XVIII con los levantamientos de Los hermanos Katari en Chayanta, Tupac Amaru en Cuzco y Tupaj Katari en La Paz; la sublevación de Zarate el “Temible” Wilka en el siglo XIX en Oruro; los levantamientos indígenas que dieron lugar a la “Revolución de 1952” en Bolivia en el siglo X y la “Guerra del Agua” y la “Guerra del gas” en el siglo XXI en Bolivia.

⁹Este tema puede ser ampliado en Dubiols (2003)

proceso fueron, por ejemplo: “Guerra anti-idolátrica”, “represión a los idólatras” (Duviols, 2003), entre otros. Así quedaba en evidencia el énfasis guerrillero y destructivo que tenía aquella lucha obsesiva en la destrucción no sólo de las representaciones religiosas de los indígenas, sino también de su universo simbólico religioso y de la subjetividad de aquellos, a partir del cual habían construido todo el universo ritual y festivo que era parte de la vida en general y desde el cual se había constituido una subjetividad particular en las comunidades y ciudades andinas y amazónicas, en las que la redistribución y el disfrute de lo festivo era vital.

Por todo este proceso muchas de aquellas prácticas se volvieron clandestinas y secretas, sin embargo, a pesar de esto y de otras formas de reproducción de aquellas prácticas, la fuerte y sostenida arremetida de la política colonial introdujo una serie de incertidumbres y dudas que poco a poco y con el transcurso de los siglos se harían cada vez más notorias.

Aquella acción, que nombraba los nuevos procesos desde el poder, fue ordenando el mundo según el criterio de la dominación colonial y sirvió, y sirve todavía para fortalecer las relaciones de dominación ejercidas desde los niveles más altos del poder colonial. Así fue que la dominación, de la mano de la *colonialidad del saber*, transfirió algunos procesos desarrollados en Europa y los consolidó en las subjetividades locales. Nombró aquello que no podía ni quería comprender porque estaba más allá de los límites de la Totalidad¹⁰. Entonces, desde aquella ignorancia y desde la afirmación del Otro como lo mismo, lo que no podía comprender como “cultura” nombró como “folklore”, aquello que no cumplía con el canon de la modernidad/colonialidad definió como “tradicición” y en los años venideros lo que no podía ser parte de la élite aristocrática europea y se compartía entre los habitantes “comunes” del pueblo denominó con la palabra “popular”.

Con la constitución de las Repúblicas y la lógica del Estado Moderno se había consolidado una forma de nombrar que servía para la reproducción de un orden colonial global y marcaba la separación de la Totalidad moderna/colonial como *ser* y la Exterioridad como *no-ser*. Aquellas formas de nombrar, que aparecieron para fortalecer el poder y la dominación, sirvieron para reproducir la incertidumbre entre los dominados y todo esto era alimentado desde la idea

¹⁰Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamaba al muro de la ciudad el logos del ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaba Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros (...). Lo que está más allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argentino del siglo XIX que escribió *Civilización y barbarie*. La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: ¿el indio es hombre? Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir ‘un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres’. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a ‘disposición-de’. Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización” (E. Dussel, 1977: 40).

de “raza” como noción “ordenadora” de aquella estructura jerárquica lineal y ascendente.

De esa forma se produjo un *encadenamiento* del sentido de las prácticas, como sujeción y dependencia, en aquella manera de nombrar desde la *colonialidad del saber*. Este *encadenamiento* estaba compuesto, y para muchos todavía está, por un conjunto de eslabones conectados en el que cada eslabón fue una idea producida desde y para aquella dependencia.

Entonces, así como en el siglo XVI la idea de idolatría, como primer eslabón, fue transplantada desde Europa, con toda su carga de racismo discriminación y dominación para ser perfeccionada y difundida en todo el continente y nombrar a las prácticas rituales andinas, sin dar cuenta de toda su complejidad e importancia. En el siglo XIX fue reemplazada por la idea de “folklore”, como segundo eslabón, con cierta sutileza de tolerancia pero con el mismo sentido de inferiorización. Esta nueva noción estaba relacionada con el “pueblo” y diferenciada de la “cultura” que se correspondía con la aristocracia; además el “folklore” estaba conectado con lo arcaico, otro eslabón del encadenamiento, como primitivo y se anclaba en un último eslabón que se vino a denominar “tradición”, en oposición a “modernidad” ahora entendida como modernidad/colonialidad¹¹ y como materia prima para construir una idea de nación surgida con la Revolución Francesa. De esta manera cada eslabón era parte de una forma de encadenamiento y éste delimitaba un lugar y una posibilidad de contexto, en un caso, para la dominación y los dominadores; que no era el mismo al del otro encadenamiento desarrollado desde la dominación para los dominados.

La modernidad/colonialidad provocó un encadenamiento encubierto en el que lo colonial se ocupó de producir una idea de realidad enajenada y en incertidumbre, aunque esta última se puso y se pone en evidencia en momentos de acontecimiento¹². Entonces las representaciones construidas para relacionar el “folklore”, la “tradición” y lo “popular” con los procesos actuales contienen sentidos coloniales que se fundan en la idea de “idolatría” y su extirpación y se reflejan en la enajenación que connotan y en las incertidumbres que contienen cuando se intenta desarrollar comprensiones despolitizadas que encubren la dominación, la liberación y la complejidad y movimiento de la realidad.

A partir de esta primera puntualización en la que hemos querido hacer evidente

¹¹La modernidad/colonialidad, así escrita expresa la cara oculta que ha querido encubrir la dominación colonial programada por el proyecto eurocéntrico ahora descubierto como modernidad/colonialidad. Este tema puede ser ampliado en:

¹²La idea de realidad impuesta en el proceso colonial tuvo momentos serios de crisis y la incertidumbre se hizo evidente en diferentes momentos en los que la insurgencia indígena mostró otra posibilidad de despliegue de la realidad. El tiempo del Taki Onquoy fue el primero, las sublevaciones indígenas, entre ellas 1781 en Oruro fue también otro ejemplo claro. La insurgencia de Zarate “Wilka”, también hizo evidente la incertidumbre y en el siglo XX en 1952, pero con mayor relevancia la insurgencia de inicios del siglo XXI están mostrando los vacíos del Horizonte colonial, por ejemplo desde la idea de “mestizaje” que se constata como un indicador de la profunda *incertidumbre cultural* de las poblaciones urbanas con mentalidad colonial que niegan y siempre negaron lenguas y prácticas indígenas.

que las nociones de “folklore” y lo “popular”, introducidas en el tiempo de la República, son nuevas nociones que sirven para referirse a las mismas prácticas a las que en el tiempo colonial se referían con la noción de “idolatría”; pero con la misma carga colonial y con cierta sutileza. En lo que sigue, con la misma intención des-encubridora, nos ocuparemos de desarrollar otros componentes coloniales contenidos en la noción de patrimonio.

La reproducción patriarcal del patrimonio

La noción de “patrimonio” es parte de la estructura social patriarcal, todavía predominante en nuestros días, y hace referencia a la herencia que se transmite por línea paterna (Urbano, 2000). La herencia contiene un vínculo que conecta y relaciona el presente con el pasado y sirve también para conectarse con alguna o algunas representaciones del pasado y reproducirlas en el presente y, al mismo tiempo, posibilitar la continuidad de aquella estructura patriarcal.

De esta manera se logra la reproducción, esto quiere decir, la continuidad de aquella estructura que contiene un ideal masculino en el que la figura del padre sobresale por encima de las demás. Actualmente y desde gran parte del anterior siglo la UNESCO ha utilizado la noción de patrimonio para referirse a sitios arqueológicos, monumentos arquitectónicos, objetos y en el último tiempo también a procesos sociales, sin embargo, en ningún momento ha reflexionado sobre la connotación patriarcal de esta noción. Es probable que se piense que no tiene ningún sentido relacionar aquella connotación patriarcal con los procesos de gestión y despliegue del patrimonio. Sin embargo, el argumento que desarrollo a continuación intenta mostrar que aquella noción y la manera en la que se ha intentado desplegarla, en la práctica, ha reproducido la estructura patriarcal y el comportamiento falocéntrico¹³.

Sabemos que la estructura patriarcal no sólo está presente en la configuración de las relaciones de género, ésta es sobre todo una estructura de pensamiento que se reproduce de modo intersubjetivo y que privilegia un comportamiento falocéntrico. Esto último se refiere a un modo de ser en el que se destaca la centralidad, la verticalidad, la jerarquía y el poder de la dominación masculina. Esto quiere decir que hombres y mujeres de todas las edades estamos constituidos para pensar y actuar desde y en relación a centralidades, verticalidades y jerarquías impuestas desde arriba que reproducen el poder patriarcal y el comportamiento fálico.

Celia Amorós (1991) aclara que el patriarcado es un sistema de dominación masculina que utiliza sus propios mecanismos de autodesignación y estos le sirven para legitimar la sostenida presencia de los hombres en la estructura de dominación. Esto significa un despliegue de esfuerzos para la reproducción del

¹³El comportamiento falocéntrico es aquel que destaca algunas actividades, actitudes, objetos sobre otros y las destaca ignorando, invisibilizando y velando a otras y a otros. Por ejemplo, un comportamiento predominante es aquel que destaca el rol de proveedor del padre y se ignora el rol de cuidado de la madre. Este comportamiento reproduce el sistema jerárquico impuesto por la modernidad/colonialidad.

poder masculino, que significa también solidaridades de género y junto con esto la utilización de todos los campos y las dimensiones posibles para contaminar, con aquella estructura y con el sentido patriarcal, los últimos rincones del planeta y las subjetividades existentes en éste. Obviamente esto también incluye el campo de la cultura y la dimensión de las prácticas a las que haremos referencia a continuación.

La creación de la UNESCO tiene como antecedente a las transformaciones que se dan con la creación del Estado-Nación en Europa primero y luego en el resto del mundo, entre los siglos XVIII y XIX. Este proceso da continuidad a aquella lógica y aquella racionalidad que reproduce la estructura patriarcal a la que nos hemos referido en líneas anteriores. La superación de aquel tipo de Estado Monárquico por el Estado Moderno, para nosotros moderno/colonial/patriarcal, da continuidad a aquella estructura en la que lo patriarcal y lo fálico son características fundamentales y reproduce, de modo renovado, el patrón global de poder que surge en el siglo XVI¹⁴. La nueva forma de Estado y la idea de nación marcan un momento político diferente al colonial; pero reproducen, adaptándola, aquella estructura patriarcal.

En el siglo XX luego de la Segunda Guerra Mundial se crean varios Organismos Internacionales y en el año 1945 se crea la “Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura” traducido del inglés “United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization” y que por esto tiene correspondencia con la sigla: UNESCO. Se trata de un organismo especializado en educación, que guarda directa relación con la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y tiene su sede en París

Una característica de este tipo de organizaciones es que el personal que se ocupa de la gestión viene de los diferentes países que han suscrito el convenio para su creación. Internamente, en cada Estado miembro, se designa a sus delegados en función de los vínculos de éstos con los partidos políticos de turno y no necesariamente por capacidad académica o técnica.

Por otra parte, las relaciones de poder al interior de cada organización son una réplica de las relaciones globales de poder impuestas por el sistema mundo moderno colonial. Esta característica hace que al interior de estas organizaciones, y la UNESCO no es la excepción, se reproduzca el mismo “equilibrio”/desequilibrio de poder que se da entre los países de todo el planeta y junto con esto la reproducción de todas las taras que contiene la política moderna¹⁵. Entre éstas, por ejemplo, el proceso de auto-designación entre vínculos de partido que tienen también predominancia de género, como nos recuerda Amorós (1991).

Resultado de todas estas contradicciones, contenidas en la política moderna/colonial, en la fetichización del poder y en su ejercicio como dominación, las resoluciones de la ONU y de la UNESCO expresan, en el caso de la primera,

¹⁴Este tema puede ser ampliado en: Dussel (2008).

¹⁵Las prácticas perversas y corruptas de la política moderna/colonial no están ausentes en los procesos internos e incluso externos en los que se mueve la actividad de la UNESCO.

la aplicación del poder como dominación ejercido por el más fuerte sobre los débiles y en el caso de la segunda, la sutil forma de encubrir aquella dominación desde la idea de patrimonio y educación.

Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XX, la actitud política de aquellos organismos muestra, por una parte, su interés por la dominación y, por otra, una actitud de encubrimiento. Mientras el documento de creación de la UNESCO en su constitución aprobada el 16 de noviembre de 1945 y haciendo alusión a la Carta de las Naciones Unidas dice:

[...] se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales [...] sin distinción de raza, sexo, idioma o religión (Constitución Unesco, 1945).

En otro documento de la ONU de 1951, a contracorriente del anterior, se expresa que:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deberán ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951: I, citado en Escobar, 2007: 18.).

Más allá de estos ejemplos citados, contradictoriamente, en varios documentos de la UNESCO se encuentran intenciones por la “conservación”, “preservación”, “puesta en valor”, etc. en los que también se habla de progreso y desarrollo, como el sueño de las naciones aliadas luego de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, como lo demuestra Escobar, aquel sueño se transformó en pesadilla porque “el modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo” (Escobar, 2007: 11).

Todo esto muestra la profunda contradicción contenida en la idea de patrimonio, entre conservación y desarrollo, sugerida y difundida por aquel organismo internacional que además, como consecuencia de la racionalidad patriarcal contenida en su lógica, se ubica en un lugar de centralidad y en un estrato superior, en el lugar del patriarca, desde el cual cree que puede “orientar a los pueblos”. Se trata de un momento en el que se había producido una idea de verdad en la que se divide el mundo entre países “desarrollados”, países “en vías de desarrollo” y países “subdesarrollados y la idea de desarrollo, como crecimiento y acumulación, se transforma en la meta a lograr por todos los países del mundo desde el modelo

de occidente, como “centro”, en el que se ubican todos los supuestos “países desarrollados” y los “expertos”.

Con estos antecedentes, en alto grado encubridores y orientados desde la estructura patriarcal y el comportamiento falocéntrico, se despliegan una serie de intervenciones en los diferentes países miembros de la UNESCO para nombrar el “patrimonio” cultural relacionado primero con la idea de “acervo”, luego como “folklore”¹⁶, posteriormente como “cultura popular”¹⁷ y finalmente como “patrimonio inmaterial”¹⁸ y así fue como la política moderna/colonial se ocupó de universalizar un sentido común desde el lugar del hombre, adulto, europeo, blanco, ilustrado, heterosexual. Entonces la noción de patrimonio ha intentado e intenta destacar algunos monumentos, sitios, objetos y en el último tiempo fenómenos y procesos, en detrimento de otros.

En esta lógica, en el último tiempo y desde la UNESCO, se empezó a hablar de “obras maestras”. “En 1997 comenzó el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, con lo que se dio inicio a la inscripción de las expresiones que se consideraban las más destacadas de cada país” (Villaseñor y Zolla, 2012: 77). Si bien este programa tenía el objetivo de corregir las omisiones realizadas en la “Lista de Patrimonio Mundial”, completamente dedicado a lo que se concibe como “patrimonio material”, con énfasis en los monumentos, y también al patrimonio natural; el patrón de comportamiento falocéntrico fue repetido, destacando lo aparentemente más importante, lo que según algunos era lo más visible, lo vistoso y así se desarrolló aquella Lista de “Obras Maestras”.

Actualmente el nombramiento de “Obra Maestra” no ha modificado aquel modo de nombrar, que además obliga a cumplir una serie de etapas de selección a cargo siempre de funcionarios que son parte del escenario en el que se mueven los partidos políticos¹⁹. Cada fenómeno, cada hecho, cada proceso, cada práctica cultural tiene que ser reconocida por instancias de gobierno en sentido ascendente, municipal, departamental y finalmente nacional²⁰. Es decir, la posibilidad de reconocimiento, tiene que pasar por una aprobación en cada nivel de gobierno,

¹⁶Con esta noción, desde fines del siglo XIX pero sobre todo en la primera y parte de la segunda mitad del siglo XX, se intenta abarcar la totalidad de las actividades y prácticas de los seres humanos que tienen raíz y representan lo “nacional”. Se intenta lograr la posibilidad de un abordaje holístico. Con el tiempo el folklore y los folkloristas fracasaron en su intento y este propósito fue mejor desarrollado por la antropología que todavía tiene vigencia.

¹⁷Con esta noción se intenta diferenciar las actividades que no tienen raíz “nacional” y que son parte del pueblo.

¹⁸Con esta noción se intenta recomponer los usos y las delimitaciones sesgadas de “folklore” y “cultura popular”, se trata de una ampliación del concepto de patrimonio que parecería tener su importancia. Sin embargo esta noción es bastante cercana a la que la antropología y otras ciencias sociales definen como cultura.

¹⁹En Bolivia todos los funcionarios que se ocupan de la “gestión cultural” son elegidos a dedo por las élites políticas de turno. Desde el Ministro hasta los funcionarios de cultura de las alcaldías departamentales.

²⁰Es importante tener en cuenta que en estos espacios de gestión política se mueven diferentes intereses y estos son utilizados y cooptados de diferentes modos, incluso llegando a altos niveles de corrupción.

o sea tiene que tener el visto bueno de la autoridad política. Esto entendido desde la lógica patriarcal se refiere a la “autoridad del padre” y en este proceso la UNESCO es el último nivel de autoridad que define y aprueba o desaprueba la posibilidad de lograr la nominación como Obra Maestra.

Este proceso denota la existencia y participación del poder político de cada Estado para lograr alguna nominación y el modo de administración del poder mencionado denota la misma verticalidad de la estructura patriarcal a la que se tiene que someter siempre la posibilidad de reconocimiento y legitimación de aquellas prácticas que se las quiere hacer objeto de nominación como patrimonio. Además, aquellas prácticas o procesos, necesariamente tiene que ser asociada con algunas cualidades representativas de la “nación” a la que se cree puede corresponder y representar.

Sin embargo, cuando aquella idea de nación se transforma, cuando aquella invención empieza a re-inventarse, cuando se rompe el espejismo de lo único de lo absoluto, de aquello que sobresale por encima de todo como si fuera lo único y se desciende al llano y se fija la mirada en el horizonte, ya no en el zenit y se constata que lo único no es nada más que un componente de lo diverso y que las diferencias no necesariamente son signo de división. Entonces se ha transitado de una predominancia de lo vertical, de lo fálico, como la torre o el monumento, hacia lo horizontal, hacia lo femenino, aquello que las comunidades andinas consideran a la plaza, en oposición a la torre o a la chacra en oposición al cerro.

Algo de esto está pasando en Bolivia, aunque habrá que esperar todavía cómo continúa el actual proceso político. Desde el año 2009, con la aprobación de la nueva constitución, se ha transitado de un Estado con características monoculturales que intentaba asimilarse a la noción de “universalidad” uniforme impuesta desde el eurocentrismo, hacia otro Plurinacional con características de diversidad cultural.

Tomando en cuenta que la noción de patrimonio busca identificar y resaltar el imaginario de la nación moderna unitaria y monocultural, producida por el Estado Moderno/Colonial, la posibilidad de tránsito hacia el nuevo Estado Plurinacional se ve afectada también por la continuidad en las esferas de poder del discurso patrimonialista que, junto a la idea de patrimonio, mantiene todavía notoriamente la idea de la nación unitaria, como vemos en el siguiente subtítulo.

Patrimonialización y dinámica festiva

Como mostramos en el primer subtítulo, los procesos celebratorios en los Andes, aquellos que generaban un complejo articulado de actividades, luego de 1532 fueron transformados, desarticulados, simplificados y *demonizados*²¹. A partir de este proceso, como parte de la dominación colonial, se las combatió con el denominativo de *idolatrías* y con este nombre incrustado en las conciencias de

²¹Esta idea ya fue formulada en Romero (2012a).

gran parte de la población, aquellas prácticas fundamentales para la reproducción de la vida, transitaron los tres siglos del régimen colonial.

El paso del régimen colonial al republicano no trajo muchos cambios en estos procesos. Éstos más bien acentuaron sus precarias condiciones, su marginalidad y la desarticulación, que en muchos de los casos sirvieron para aislar aquellos a las instancias más reducidas de convivencia; la comunidad pequeña o el ayllu menor compuesto casi siempre por veinte o treinta familias. En estos espacios reducidos y alejados de los centros urbanos²² continuaron aquellas actividades celebratorias transformadas casi siempre en Fiestas Patronales.

Este tipo de festividad se convirtió en estrategia de doble dirección. Utilizada por los conquistadores para convertir a las poblaciones de herejes en cristianos; pero también sirvió para que los “indios” puedan utilizar esta dinámica incorporando, desde su lógica y su racionalidad, muchas de sus prácticas celebratorias y de reproducción social. Desde la mirada eurocéntrica colonial, actualmente, estos procesos son calificados como “sincréticos” o “híbridos”; sin embargo desde fines del siglo XIX las nombraron como folklore, silenciando la cualidad *demonizadora* de idolatría, pero manteniendo su componente discriminador en relación a la cultura. Así se inició una forma de discriminación al interior de la nueva idea “nación” que asumía el eurocentrismo como modelo y discriminaba aquellos procesos celebratorios diferenciados entre aquellos que correspondían al pueblo y aquellos que eran de las élites. Se empezó a diferenciar la “música clásica” o “música culta” de la “música folklórica”; lo mismo pasó con la “danza clásica” y la “danza folklórica”. Para el caso de Bolivia en un nivel de inferioridad mayor al del folklore se había ubicado a la música y danzas indígenas o autóctonas.

Sin embargo la vida, en aquellas comunidades del altiplano central boliviano, encontró una manera tranquila de fluir al interior del espacio festivo que le proporcionaba la Fiesta Patronal y mientras desde la mirada colonial se discriminaba, se racializaba y se calificaba de distintos modos a este tipo de fiestas, la lógica y la racionalidad locales tomaron estos momentos como su propio espacio. Los sistemas de cargo y de autoridad, en algunos lugares, eran y todavía son parte de esta dinámica; los intercambios recíprocos de bienes y servicios consolidaban las redes y estructuras comunitarias y al mismo tiempo, en la misma lógica, la reciprocidad con los seres sobrenaturales y la naturaleza consolidaban, y todavía lo hacen en algunos lugares, la producción y reproducción de la vida.

Así se fue consolidando una *dinámica festiva*²³ contenedora de diversas prácticas,

²²Con el transcurso del tiempo y con la movilidad social estas prácticas viajaron también a las ciudades. Un ejemplo icónico de este proceso es la fiesta de la Virgen de la Candelaria, desplazada a la temporalidad móvil del Carnaval y desarrollada desde prácticas rituales de la fiesta denominada Anata (fiesta de la primera cosecha), que en el año 2001 ha sido declarada “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”.

²³En un trabajo anterior he aclarado que: “La fiesta en sí es una denominación que implica una delimitación corta, temporalmente hablando y limitada a un espacio físico restringido, en el que se manifiestan [ciertas] prácticas festivas que aparecen como más evidentes. La dinámica festiva, a diferencia de la fiesta, implica un espacio que articula seres humanos, sus creencias, sus sensibilidades y sus prácticas, más allá del momento específico de la fiesta y en el marco

en las que lo político, social, económico, espiritual, encontraban una manera particular de fluir. Cada una de ellas encontró la forma de acomodarse en la complejidad de la *dinámica festiva* y hacerse parte y todas ellas eran y son parte de la vida de la comunidad, que en ese momento celebratorio encontraba la posibilidad de renovarse como las nuevas autoridades, los nuevos pasantes, las nuevas papas y también las nuevas melodías recibidas del Sereno y el baile de los jóvenes con las nuevas parejas que se incorporaban a la vida adulta.

Mientras la lógica patrimonial moderna/colonial, desde las esferas de poder y junto con los criterios de los “expertos”, privilegiaba los espacios monumentales, como arquitectura, monumento o historia; la lógica festiva de los Andes acogiendo por igual a propios y extraños, autoridades y comunarios, hombres y mujeres e invitando al éxtasis, marcaba el tiempo de la reproducción de la vida.

El acontecer relacionado a la *dinámica festiva* y al monumento, durante el siglo XX, mostraban itinerarios distintos y mostraban pistas y referencias que sirven para comprender la *distinción* de las lógicas que hacen a cada uno. La lógica que transita el itinerario del monumento privilegia el espacio, y lo diferencia, como huella de superación de la naturaleza. Se apropia de una porción del paisaje y lo interviene, lo modifica, es una lógica que se esfuerza por alejarse de la superficie natural de la tierra e intenta ascender lo más posible. Destaca la fuerza física y el valor del hombre que son exaltados con el logro de aquella transformación de la naturaleza en espacio construido y la razón patriarcal moderna/colonial la premia como “patrimonio”.

El itinerario de lo festivo es *distinto*, se aleja de la razón moderna/colonial y se esfuerza por quedarse en la tierra, en el paisaje, en la naturaleza, sin transformarla y haciéndose parte de ella. No privilegia el espacio y más bien articula el tiempo y se mueve horizontalmente, con la comida y la bebida que tiene que llegar a todos por igual, con la danza, el canto y el baile que se desplaza libre como el viento sin ninguna restricción. La *dinámica festiva* es un alimento para la vida que es “devorado” por el “éxtasis” festivo, por eso cuando ha transcurrido el tiempo y se han agotado los últimos platos de comida, los últimos tragos de alcohol, las últimas melodías, los últimos suspiros y no queda nada de lo festivo, queda la vida renovada y un nuevo ciclo naciente para ser vivido.

Lo festivo como hecho se diluye en la materialidad²⁴ de las personas, en aquellos hombres y aquellas mujeres sensibles y creyentes que recuperan su *horizonte* y fortalecen su *proyecto* en los momentos importantes de cada ciclo. Así la reproducción de la vida también es la reproducción de su propio *proyecto*, que se convierte en insurgente por la acumulación histórico-política de sus actores y por la negación violenta de su *horizonte* y su *proyecto*. Por todo esto lo festivo se convierte en un espacio importante de irreverencia hacia la dominación colonial

de las contradicciones que hacen a la vida en general de las comunidades humanas. Todo esto desplegado en una temporalidad que rebasa el tiempo propio de lo festivo y ocupando un espacio físico que invade los espacios que no son necesariamente escenarios de lo festivo”. (Romero, 2012a: 138).

²⁴Por eso se llaman tangibles

que se revela ante la política moderna/colonial desde lo festivo.

Pero la lógica de lo patrimonial llega también a aquellos espacios de ritualización festiva y se inicia un proceso de neutralización de aquella insurgencia, el “Carnaval” de Oruro es un ejemplo paradigmático para entender este proceso²⁵. Se intenta objetualizar aquel proceso, iconizarlo y, al mismo tiempo que se lo va convirtiendo en comercializable, se lo subsume como legitimador del poder vertical centralizado. Éste es el mismo poder que deslegitima los consensos logrados desde las bases y más bien instaaura el clientelismo en éstos y los coopta y, desde mediados de la década de los setenta, monopoliza la organización del espectáculo de lo festivo escindiéndolo de los otros componentes del proceso celebratorio.

Aquella dinámica festiva que funcionaba en un equilibrio entre lo público en la calle y lo privado entre la comunidad participante, que en el caso de los conjuntos de la fiesta de la candelaria en Oruro fue organizada por agrupaciones gremiales y se mantuvo con esta estructura hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, empezó a ser desequilibrada y cada vez fue tomando mayor importancia lo público como espectáculo. Con el tiempo a esta parte de lo festivo, que consistía en viaje hacia las wak’as y que fue entendida como una romería hacia el templo de la “Virgen del Socavón”, se empezó a denominar “Carnaval de Oruro”. Y como tal en el año 2001, luego de varios años de gestión por parte de funcionarios locales y nacionales, la nombraron Obra maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

En apariencia este proceso puede ser pensado como positivo, por el reconocimiento de una institución internacional como la UNESCO y fue este el sentido con el que se recibió este título por parte de la población de la ciudad, sobre todo por aquellos que centran su actividad en los servicios informales, de los que la actividad turística (no monopolizada) se beneficia. El principal argumento expresado fue el incremento del turismo para la ciudad, el segundo fue la importancia del respaldo de aquella Organización Internacional para los procesos de usurpación de patrimonio” por los países vecinos.

Más allá de estos argumentos lo que realmente se logró con el proceso de patrimonialización de lo festivo en Oruro fue la acentuación de aquella iconización, objetualización y comercialización que se inició a mediados de la década de los setenta, generada por la Asociación de Conjuntos del Folklore de Oruro y, en aquel tiempo, la Honorable Alcaldía Municipal. Actualmente, si bien la carga turística se ha incrementado, el monopolio en la administración de los servicios y del “espectáculo” no permite que comerciantes y artesanos orureños se beneficien de aquel incremento.

Por otra parte las posibilidades insurgentes de la fiesta han sido desplazadas hacia otros momentos de la dinámica festiva y por otra, aquellas prácticas presentes en la dinámica festiva antes de estas transformaciones como, el cuidado, el amparo y el servicio para la reproducción de la vida y aquel elemento redistribuidor y

²⁵ Este tema puede ser ampliado en Romero (2009, 2012a y 2012b)

reproductor descentralizador del poder que des-localiza lo icónico y redistribuye la acumulación, han sido desplazados por el espectáculo.

La patrimonialización además de diseccionar la dinámica festiva, ha actuado como un activador de acciones eminentemente turísticas y comerciales, como mencionan Villaseñor y Zolla, “donde los referentes activados y los significados conferidos desde los centros emisores de turismo corresponden y satisfacen a la imagen externa (a menudo estereotipada) que se tiene de la identidad de los protagonistas” (Villaseñor; Zolla, 2012: 87). Además aquel *objeto turístico* que en su inicio fue *producido* por la ACFO, convirtiéndolo en su propietario, actualmente se encuentra en disputa con el Estado Plurinacional, que en varias ocasiones en circunstancia de esta disputa, éste último expresó que ahora aquella manifestación ya no era ni de orureños ni de bolivianos, era de la humanidad. Lo que ha sucedido entonces ha sido “un cambio en el sentido de propiedad de las prácticas culturales, lo que potencialmente atenta contra los derechos culturales de los grupos sociales” (Ibídem) y, al mismo tiempo, se ha generado una disputa por la propiedad a cargo de personas ajenas y externas a los protagonistas (intrusos y especuladores) de las propias prácticas y procesos celebratorios.

Ésta es solo una mención de algunos de los elementos notorios que han cobrado importancia luego de la intervención de la UNESCO en los que hasta ahora se conoce como “Carnaval de Oruro”. Seguramente todo este proceso, posterior a aquella nominación no depende de aquel organismo internacional, pero sí es parte de la lógica con la que se administran los espacios de poder locales, nacionales e internacionales de los que la UNESCO es también parte y es también esta lógica la que alimenta nuestras representaciones patriarcales y falocéntricas con las que reproducimos la noción de desarrollo crecimiento y progreso, que son las que encubre la explotación de unos pocos para la acumulación de unos pocos.

Conclusiones

A tiempo de mencionar que esta es una reflexión que continúa el debate sobre la noción de “patrimonio” y tomando en cuenta que existe una abundante discusión sobre el tema, nuestra intención es poner en consideración algunas ideas consientes de la complejidad y las implicaciones de lo que involucra la noción de “patrimonio”. Al mismo tiempo esperamos que éstas puedan ser motivadoras de futuras reflexiones.

Junto con esto quisiéramos aclarar que nuestra intención no es la descalificación por la descalificación, como dijimos en la introducción, se trata de una problematización y como tal hemos tocado algunos puntos problemáticos que hacen a la constitución y a la aplicación de la noción de “patrimonio”.

En esta misma línea me parece importante destacar, aunque no es el tema del ensayo, que en ciertos casos (los menos) los procesos de patrimonialización han servido para movilizar algunas comunidades y fortalecerlas, pero esto ha sido así, porque en estos procesos se ha renunciado a las prácticas patriarcales y los comportamientos falocéntricos.

Sin embargo, para lo que sirve esta reflexión es para conectar un proceso que, por las particularidades de las nociones de “folklore”, “tradición”, aparecía desconectado. Por ello me parece útil la idea de encadenamiento para volver a juntar, desde el sentido colonial dominador de la conquista, la noción de “idolatría” con la de “folklore” y con las sucesivas nociones que se han ocupado de nombrar aquellas prácticas y procesos celebratorios. Esto, al mismo tiempo que no puede ser negado, debería tomarse en cuenta en aquellos espacios en los que las nociones de “folklore” y de “cultura popular” siguen siendo utilizadas sin desarrollar ninguna problematización.

En la misma lógica historizadora nos parece fundamental la problematización de la noción de “patrimonio” y de su consecuencia la patrimonialización.

Una última puntualización tiene que ver con la noción de “Patrimonio Intangible” o “Patrimonio Inmaterial”, la misma que ha sido producida sin problematizar las nociones sobre las cuales se apoya y desde las cuales se nombran ciertas celebraciones en las cuales, a pesar de sus propios cambios y transformaciones, todavía se reproducen prácticas y procesos celebratorios de origen ancestral.

Desde esta noción aparentemente nueva y “novedosa” se continúa con la visión esencialista de la cultura y por ende del patrimonio y se ha consolidado la apropiación, desde la idea de espectáculo, de los derechos y los recursos producidos por aquellos procesos celebratorios. De esta forma una vez más se ha marginado, aislado y vetado a los propios protagonistas, como sucedió en el tiempo de la Extirpación de Idolatrías.

Bibliografía

Amorós, Celia 1991 *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*. Anthropos: Barcelona.

Bautista, Juan José 2012 *Hacia la descolonización de la ciencia social Latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones.

Bermejo, José 2007 La ideología del patrimonio y el surgimiento de la historia basura. En: Revista histedbr on-line, campinas, n.28, p.25–37, Dez. http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/28/art02_28.pdf. Consultado el 24 de abril de 2014.

Cieza de León, Pedro 1987 *Crónica del Perú*, Tercera parte (1553). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dussel Enrique 2008 *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 2003 “Europa, modernidad y eurocentrismo, en: La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales __. __ Perspectivas latinoamericanas”. En: Edgardo Lander (Compilador), Buenos Aires, CLACSO, 2003. 1977 *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos S.A.

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

Escobar, Arturo 2007 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.

Grosfoguel, Ramón 2006 La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. En: <http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>. Consultado el 17 de mayo de 2012

Poma de Ayala, Guamán 1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1583-1615]*. Tomo I, México, Siglo XXI.

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, 342-386. En: *of World Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall (Immanuel Wallerstein Compilador) California-Santa Cruz.

Rivera, Silvia 2010 *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Robles Mendoza, Román 2000 *La Banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash*, Lima, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales/UNMSM.

Romero, Javier 2013 *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. La Paz: Rincón. 2012a “Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro”. En: *T'inkazos*. 31: 137-156. 2012b “Sensibilidades vitales: fiesta, color, movimiento y vida en el espacio festivo de Oruro”, en: W. Mignolo y P. P. Gómez (ed.), *Estéticas y opción decolonial*. 233-250. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. 2009 “Interculturalidad y liberación. A propósito del Carnaval de Oruro”. En: *Dinámicas interculturales en contextos transandinos*. M. Lara y K. de Munter (eds.). Oruro: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO y CEPA.

Sánchez, Ángeles 1996 Cultura patriarcal o cultura de mujeres: una reflexión sobre las interpretaciones actuales. En: *Política y Cultura*, No 6, primavera, pp. 161-168, México: Universidad autónoma Metropolitana. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26700611>. Consultado el 23 de julio de 2014.

Torres, Elizabeth; Romero, Javier 2005 “Gestores culturales. Entre la cultura y el patrimonio”. *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines*. 34, 3.

UNESCO 1969 *La protección del patrimonio cultural de la humanidad. Lugares y Momentos*. Unesco: París. 1945 *Constitución de la UNESCO*. http://portal.unesco.org/es/ev.php URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 27 de julio de 2014.

URBANO, Enrique 2000 “Patrimonio y modernidad”. En: *Turismo y Patrimonio*, 1: 13-25; Lima: Universidad San Martín de Porres

Villaseñor Alonso, Isabel; Emiliano Zolla Márquez 2012 *Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la Patrimonialización de la Cultura*. Pp. 75-101. En: *Cultura y*

representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario. Vol 6, No 12. México: UNAM. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/30475/28289> Consultado el 22 de junio de 2014.