

LA FIESTA COMO INTERRUPCIÓN DEL TIEMPO LINEAL

Richard Trehwella,
Instituto de Filosofía y Humanidades Luis Espinal

1. Hipótesis.-

Planteamos la siguiente hipótesis: “La fiesta es uno de los tiempos privilegiados donde se *recrea* la memoria y la identidad de los pueblos, de tal manera que un cambio en el modo de vivir y experimentar las festividades es indicador de un cambio identitario importante a nivel de las colectividades”.

2. Desarrollo.-

“Los hombres no luchan por el futuro sino por el pasado,
Milan Kundera.

a) **La historia como interrupción del tiempo**

Walter Benjamin intuyó lúcidamente los desastres a los que conducirían las doctrinas históricas del progreso. Criticó todos los planteamientos que entienden el presente sólo en función del futuro, pues estos planteamientos (llámense idealismo absoluto, evolucionismo, positivismo y materialismo histórico) ponen en actividad un fatal e irreversible mecanismo: que las sociedades hacen del progreso el objetivo de la humanidad y olvidan que lo fundamental es exactamente lo inverso, *que la humanidad debería ser el objetivo del progreso.*

Con la lógica de semejante mecanismo, un progresista obstinado podría fácilmente admitir que es necesario o justificado el *sacrificio* de las generaciones presentes siempre que esto posibilite una ganancia para las generaciones futuras. Pero lo más grave del asunto –advierte Benjamin- es que estas teorías históricas conllevan un borramiento del sujeto existente, *vacían a la historia del sujeto*, pues transfieren su responsabilidad o su deseo a unas supuestas leyes históricas deterministas, las cuales, por tener un funcionamiento autónomo, esto es independientes en su curso de cualquier participación o intervención subjetiva, funcionan como una especie de entidades anónimas. Y esto tiene serias consecuencias políticas.

Si los progresistas quieren superar el pasado o desentenderse de este, los historicistas, en cambio, convierten el pasado en un punto fijo, inmóvil, inerte. Como si el pasado ya estuviese establecido de una vez y para siempre, el historiador científico debe esforzarse por reproducirlo fielmente. De esta manera el historicista “reconstruye” el

pasado edificando los “grandes relatos” y sus “personajes memorables”. El presente es en función de ese pasado venerable. Benjamin acusa directamente la secreta complicidad entre el historicista y las ideologías del poder:

Lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores [...] transitar por ese camino es reproducirle. Por eso el historicismo es la ideología de los vencedores (Reyes Mate 1993: 274).

Lo que en verdad le interesa al historicista es, paradójicamente, el presente. Por eso convierte al pasado en algo inerte y lo que hace es transmitir una tradición histórica a la que celebra pero que en el fondo está al servicio del mismo estado de cosas, en el marco de las cuales los “vencedores del ayer” siguen ganando batallas gracias a “los historiadores de hoy”.

Benjamin propone un auténtico vuelco hacia el pasado, pero no a ese pasado ‘ya hecho’, sino a un pasado posible, aún no descubierto, jamás relatado, inédito, escondido entre los repliegues de las luchas de la historia. En un verdadero *giro copernicano* Benjamin propone que en lugar de ir del presente hacia el pasado – como estila el historicista- el *pasado debe venir al presente*, pero para trastocarlo profundamente. El pasado aún no conocido ha de presentarse sorpresivamente, como en un *asalto*. Y su conocimiento será experimentado como el despertar tras un prolongado sueño:

Hasta ahora se tomaba al pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora, sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta [...] El modelo de la memoria es el despertar [...] Existe un todavía –no – saber-consciente del pasado cuya exigencia tiene la estructura de un despertar. (Benjamin 1972: 490 – 491)

Ese pasado inédito vendrá de los *desechos de la historia*, en los cuales pervive la memoria latente de las generaciones humilladas, de los sujetos injustamente olvidados. Se trata de la historia de los pequeños, de los aplastados por el tren del progreso, de los *sin – nombre*. La re-construcción histórica se dedicará en traer la *memoria* de los *sin- nombre*. Cuando “los nadie” se reapropien de su historia aparecerá el *verdadero sujeto de la historia*; será la “clase que lucha”, pero no en el sentido marxista del proletariado que toma las armas en nombre “de las leyes dialécticas del progreso”, sino en tanto que clase que va haciéndose de un determinado conocimiento. Se trata de un autoconocimiento, basado en

experiencias y recuerdos, no en utopías; el único que puede *interrumpir* la fatal marcha del progreso inhumano. *En este sentido esta historia que irrumpe, es irrupción e inter-rupción de la noción lineal del tiempo*, oportunidad de modificar el futuro desde el presente. Desde la perspectiva de Benjamin podríamos entonces entrever el nexo entre memoria y la narración histórica de los *sin – nombre* y la lograda identidad del sujeto que adviene a su autoconocimiento.

b) El enfrentamiento de los tiempos

No es muy difícil proyectar la teoría histórica de Benjamin al caso de Bolivia. Postulamos el supuesto de que la experiencia del coloniaje implicó, entre muchas otras cosas, la violenta colisión de dos temporalidades antagónicas, sin solución de síntesis. Ya en el período colonial Huamán Poma envió sendas *memorias* al rey de España, de cuyo conocimiento éste *jamás tuvo conciencia*. En esas cartas Huamán Poma hablaba de las dos repúblicas, las de los blancos y la de los indios, y en las que podemos vislumbrar dos temporalidades: la del tiempo que se inserta al *ritmo* del trabajo forzado y la del “sueño de los vencidos”, la del retorno del Inca (donde el término ‘retorno’ está determinado por una concepción temporal distinta a la del ‘tiempo histórico’ que en occidente se fue gestando dentro de un largo proceso. Como más adelante lo veremos, la concepción histórica del tiempo es producto de un lento proceso de desacralización de lo real que sólo pudo darse a partir de la modernidad).

Internándonos ahora en el periodo republicano, hagamos notar que Bolivia se constituyó bajo la premisa ilustrada de *borrar todo pasado* y de apuntar *hacia otro futuro*, y es que, en efecto, toda nación se construye bajo la arquitectura de ciertas palabras fundantes que dejan a otras en el silencio. Sin embargo, durante la centuria decimonónica Bolivia será un híbrido donde lo moderno intentará dificultosamente abrirse paso en una sociedad aún premoderna y de mentalidad colonial. Rodríguez Ostría (1995: 15) afirma que durante este período se ve “un sistema de ideas y de pensamiento cruzados de herencias coloniales, cuyas pervivencias no son simples rasgos epifenoménicos del comportamiento de las infraestructuras”. Si las modalidades de pensamiento se corresponden con algo estructural es en la estructura misma donde el tiempo se muestra en su historicidad.

Creemos que es en el período liberal que abarca aproximadamente desde las últimas décadas del s.XIX hasta 1920, cuando se cristaliza el antagonismo de las temporalidades latentes, cuando la política nacional asuma el lema “orden y progreso”, lo cual anunciaba un nuevo imaginario dentro del cual el indígena y sus idiosincrasias eran el rostro del enemigo interno. Así, por ejemplo, Gabriel René Moreno, emblema de los círculos positivistas cruceños, en un lenguaje *pseudoevolucionista* decía:

Si por alguna manera han de intervenir la indiada y la cholada en la evolución progresiva de la sociabilidad boliviana, ha de ser necesariamente por vía pasiva de una *desintegración más o menos rápida*, como productos secretorios vertidos en las cavidades orgánicas del cuerpo social, como *residuos arrojados* en lo profundo de la economía, a fin de que franqueen por ahí el depuramiento completo y la unificación caucásica de la raza nacional. (Rivera 2003: 69)

Cuando la avanzada positivista y capitalista despoje finalmente a los indígenas altioplánicos de sus tierras comunales con la Ley de Exvinculación de 1875 se habrá *develado la verdad histórica*. Este conjunto de *experiencias* que dio lugar al período de resistencia y de rebelión indígenas – y que culminará en el “proceso Zárata Villca”- determinó una nueva autopercepción del indígena respecto a su rol en la sociedad. En realidad diríamos a su *falta de rol* puesto que los indígenas vieron entonces, crudamente, que para el Estado no eran *nadie*.

En vez de verse a sí mismo como miembros “aceptables” de la sociedad, o sea como miembros de una unidad social oficialmente reconocida dentro de la sociedad, con ciertas obligaciones y ciertos privilegios, ellos se consideraban ahora abandonados, aislados y sin protección. En esta nueva situación ellos *solos* confrontaron enemigos poderosos. Ellos concluyeron que sólo haciendo grandes sacrificios por la comunidad serían capaces de sobrevivir. (Grieshaber 1991: 137 – 138)

Nosotros creemos que, tras el fracaso de Zárata Villca y la masacre de Jesús de Machaca, lejos de hacer retroceder al indígena como lo querían los liberales, aquél dio un verdadero paso adelante en la clarificación en cuanto *autoconciencia*; viéndose excluido del Estado percibió claramente cual era su lugar y su posición; viéndose solo devino, como dice Benjamin, sujeto cognoscente de la historia.

c) La metamorfosis en la vivencia del tiempo

Si el proceso liberal en la dimensión del *espacio* se mostró en el nuevo tratamiento de tierras, ¿qué ocurría en la dimensión *temporal*? Para responder a esta cuestión creemos oportuno ilustrar el panorama de la minería boliviana durante esos años. En la fase pre-capitalista el ritmo del trabajo minero era forzosamente estacionario, de carácter transitorio,

puesto que el contingente de mano de obra, proveniente siempre del área rural, se sustentaba en una *economía étnica* poco mercantilizada, de modo que vendían su fuerza de trabajo no para formar parte del ciclo productivo, sino con el objetivo único de ganar dinero para pagar ya sea el tributo al Estado o para costear sus matrimonios y las *fiestas* de comunidad. Digamos que el trabajo minero era una opción cuando “les sobraba tiempo”. Para los pioneros capitalistas de la minería el principal obstáculo para su naciente industria era lo que ellos entendían como el “degradado” comportamiento de los trabajadores: inasistencia al trabajo, impuntualidad, desgano, prácticas de sabotaje empresarial como el robo de mineral y el k’ajcheo, pero principalmente la algazara alcohólica fruto de las festividades paganas, los carnavales, el rito del “San lunes”, etc., tanto así que “el puntilloso ingeniero alemán Hugo Reck estimó, por ejemplo, que hacia 1860 en las minas de Chacarilla (La Paz) se trabajaba “por los muchos días de fiesta” sólo 34 semanas de seis días cada una, es decir, menos de 200 días al año”. (Rodríguez 1990: 27)

Se podría decir que los iniciales pasos del capitalismo en Bolivia era interrumpidos continuamente por la fiesta, la cual era inmediatamente sancionada moralmente como indicio de “degradación antiprogresista”. Para algunos el fenómeno descrito se trataba del “arma de los débiles” como una sorda resistencia frente a ese otro mundo que se les venía encima. Con mucha razón, diría Benjamin, pues “la revolución no es tanto acelerar el desarrollo, como detener la marcha”.

Pero examinando mejor el asunto se trataba, en rigor, de la confrontación de dos mundos, de *ethos* distintos e inconmensurables en pugna. Rodríguez dice: “Este proceso cobijó en toda su amplitud el enfrentamiento entre dos maneras de entender y valorar el uso del tiempo [...]” (Rodríguez 1990: 27)

Cuando la nueva generación de empresarios (Pacheco, Aramayo, Arce y luego Hotchild y Patiño) consiga definitivamente implantar un nuevo régimen de trabajo minero la concepción interna del tiempo habrá sufrido ya un cambio sustancial. Lentamente se impondrá la disciplina laboral, “el culto al trabajo”, la contabilización de las horas, el anatema sobre las fiestas y el uso de bebidas alcohólicas, la virtudes que nacen de la moral, el elogio del “trabajador sacrificado”, en suma, *la victoria de la nueva economía del tiempo por sobre el tiempo festivo*. Todo capitalista sabe que la condición *sine qua non* para la industria es la “creación” de trabajadores “libres” y disciplinados. El asentamiento de este nuevo *ethos* se puede resumir en tres palabras: fin de fiesta.

d) La desacralización del tiempo y del espacio

Para hacer más inteligible aún el proceso que acabamos de describir nos parece oportuno el reflexionar a partir de ciertas consideraciones teóricas que Mircea Eliade presenta en su extraordinario libro *“Lo sagrado y lo profano”*.

Los cambios efectuados en occidente en las representaciones sobre el tiempo y el espacio no habrían sido posibles, señala Eliade, sino dentro de un proceso histórico de *desacralización de lo real*. En las sociedades antiguas o tradicionales funcionaba un “sistema del mundo” en el que se encadenaban concepciones religiosas e imágenes cosmológicas. Para el hombre de dichas sociedades (al que Eliade denomina *hombre religioso*) existían un tiempo y un espacio que por esencia eran sagrados, y por los que aquél escapaba de su cotidianidad para participar del “acontecimiento original”: la creación del cosmos como gesta de los dioses.

El espacio no podía simplemente ser una dimensión relativa, sino que había en él un lugar, que funcionaba como centro, en el que hacía su irrupción lo sagrado en el mundo. Este lugar sagrado – que podía ser simbólicamente representado por un pilar, una escala, una montaña, un árbol, etc.- era un eje cósmico a cuyo alrededor se extendía el mundo. El hombre de las sociedades premodernas aspiraba a vivir lo más cerca posible de este eje o centro, de este “ombligo del mundo”; por ello instalarse en un territorio equivalía, en última instancia, a consagrarlo. Ahora bien, este lugar sagrado implica una ruptura en la homogeneidad del espacio, ya que en él hay superabundancia de realidad: “[I]o sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad” (Eliade : 31)

Para el hombre de las sociedades antiguas toda construcción o fabricación adquiere sentido siempre y cuando tome como modelo ejemplar las imágenes cosmológicas, ya que estas reproducen la obra de los dioses. Para el hombre moderno o profano ninguna construcción tiene ya significación cosmológica y tiene únicamente un sentido, por decirlo así, antropocéntrico. Así, por ejemplo, la vivienda moderna según Le Corbusier (célebre arquitecto contemporáneo) se ha convertido en una “máquina de residir”. La morada humana “[s]e aliena, pues, entre las innumerables máquinas producidas en serie en las sociedades industriales. La casa ideal del mundo moderno debe ser, ante todo, funcional, es decir, debe permitir a los hombres trabajar y descansar para asegurar su trabajo” (Eliade: 49).¹

¹ No es éste, sin embargo, un hecho universal. El caso de Bolivia es sorprendente pues es una nación en la que coexisten lo moderno y pervivencias de las culturas originarias. Así, por ejemplo, en pleno siglo XXI los pobladores de la etnia *uru-chipaya* (departamento de Oruro) siguen construyendo sus viviendas circulares

Incluso la noción sobre el trabajo agrícola ha sido alterada en la modernidad; en realidad se le ha despojado de su sentido original. En las sociedades desacralizadas el trabajo agrícola se ha convertido en una actividad que sólo vela por el beneficio económico: se trabaja la tierra para explotarla, no es ya la *Terra Mater*, está vaciada de todo simbolismo religioso o mítico. La naturaleza no es nada más que un “espacio útil”, y el trabajo, despojado ahora de simbolismo, se hace extenuante y opaco, una actividad mecánica desconectada del “mundo del espíritu”.

Ahora sí estamos en condiciones de entender mejor cual era el hondo significado que para las comunidades altiplánicas de Bolivia tenían las luchas por la tierra durante el último tercio del s. XIX, y es que la noción de *Pachamama* corría el riesgo de ser profanada por el concepto de “propiedad privada de la tierra” alentado por los liberales.

Análogamente a lo que ocurre con el espacio, existe también al lado del tiempo profano un tiempo sagrado. Mientras el primero representa una dimensión heterogénea y discontinua, donde los hechos se suceden y se alienan en un orden irreversible, el segundo es un tiempo reversible, recuperable, circular, siempre igual a sí mismo, “parmenídeo”, que no cambia ni se agota, un tiempo, podríamos decir, que “no se pone nunca”. Para el hombre el tiempo fuerte y real es el tiempo sagrado del origen o de la creación cosmológica, al cual se puede acceder reactualizándolo mediante los ritos y las *festividades* religiosas. Este tiempo festivo permite al hombre salir de la temporalidad “ordinaria” para reintegrarse al tiempo mítico.

Esta reactualización virtual del *illud tempus*, de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la ‘conmemoración’ de un acontecimiento mítico (y, por lo tanto, religioso), sino su *reactualización* (Eliade: 73)

La progresiva desacralización de este tiempo mítico ha sido una de las condiciones para que pueda darse la emergencia de las ciencias moderna, para las cuáles tiempo y espacio son dimensiones relativas en las que se redistribuyen las masas de materia. Pero esta concepción profana del tiempo, para la cual el tiempo no representa ya ningún “misterio original”, ha alterado también la relación del hombre consigo mismo.² A partir de la modernidad el tiempo se constituirá en “[l]a más profunda dimensión existencial del

con la puerta de ingreso orientada hacia el este. Este modo de construcción reproduce un sentido cosmológico donde la dirección del este tiene ricas significaciones míticas.

² Recordemos, por ejemplo, que para el criticismo ilustrado de Kant el tiempo y el espacio dejan de ser “propiedades” de lo real y se convierten en formas *a priori* de la sensibilidad humana que hacen posible la razón.

hombre; está ligado a su *propia* existencia, pues tiene un comienzo y un fin, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia” (Eliade : 65).

Para el hombre religioso, por el contrario, el tiempo no es un ‘existenciario’, el tiempo sagrado muestra un “³[‘e]terno retorno’ a las fuentes de lo sagrado y de lo real [...] que salva la existencia humana de la nada y de la muerte” (Eliade: 95)

Y sin embargo, observa Eliade, así como un hombre enteramente racional es una mera abstracción, el hombre moderno arreligioso, si bien asume una existencia trágica no desprovista de grandeza, conserva restos o huellas del *homo religiosus*, pues desciende de este último. En el mundo moderno desacralizado hay retornos, a veces encubiertos o distorsionados, de los antepasados. Pensemos, por ejemplo, que para el hombre profano existe fuera del tiempo monótono del trabajo, un tiempo para los regocijos, los espectáculos y las festividades. “ [E]l hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de ritualismos degradados [...] se descubre el mismo fenómeno en el *caso de las fiestas* y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc.” (Eliade : 172)

Si las sociedades modernas, progresistas e industrializadas han pretendido sepultar el ‘pensamiento salvaje’ o mítico, los mitos retornan de maneras insospechadas ya que responden a una necesidad, a una “sed ontológica”, que se manifiesta incluso en el hombre profano. Así, retornos de lo mítico en el cine (con sus héroes y sus monstruos), en la novela cuya lectura nos conduce a “otro tiempo”, en la edificación de ídolos deportivos, e incluso bajo las formas degradadas de la mitología a la esfera individual o mitomanías, etc.

e) Tiempos de fiesta

-“Pues la muerte es el olvido”-

Jaime Saénz en “Felipe Delgado”

El proyecto progresista en Bolivia como “nueva disciplina del tiempo” no se manifestó solamente en el ámbito minero sino que se extendió a todos los ámbitos urbanos. Prueba de ello son las nuevas concepciones sobre la edificación de la ciudad (ligada a la constitución de la “ciudadanía”) y sobre todo el cambio de percepción sobre las festividades. Así, por ejemplo, Cochabamba, lugar donde antes se respiraba por doquier una misma atmósfera de “música, olor y chicha”, ha de sufrir un proceso de delimitación espacial donde ahora se distinguirá un *centro* y una *periferia*. Esta nueva demarcación es principalmente simbólica: el centro urbano es el espacio de una élite que aspira a la

³ Un ejemplo interesante de sacralización del espacio lo tenemos en Bolivia precisamente en los ámbitos mineros. El trabajador minero hizo del interior mina un espacio no relativo, pues allí entronizó a una deidad del mal: el ‘tío’ (el demonio, amo del mineral) en cuyo nombre se baila en los carnavales.

“modernidad y a la cultura”. Las chicherías serán arrojadas a la periferia para que allí se junten “entre plebeyos”. Mientras la chicha es la bebida de la cholada, la cerveza será percibida en cambio como “bebida culta”.

La nueva demarcación territorial intra-urbana muestra el imperativo de no mezclar a gentes de una condición con las de otra. La música sufrirá el mismo dictamen: nada de cuecas ni retretas en el centro, puesto que no inculcan “ningún valor cívico”. Las festividades serán el lugar donde se aprecien y midan las jerarquías del poder. Mientras en el tiempo de carnavales la élite imita los trajes que se exhiben en el “carnaval de Venecia” y los bailes oficiales son ahora el vals y la polka europeas, el carnaval de la plebe será la farándula de las máscaras para “bailes bárbaros de franca degradación moral”. No se quería advertir que el baile carnavalesco era el medio de crítica por el que el pueblo ironiza y se burla de las élites.⁴ Las fiestas son el escenario donde se muestra el imaginario de la identidad.

Benjamin hace notar que en la cultura judía – de la que el proviene- no se habla del tiempo en tanto dimensión absoluta (cosa que sí ocurre en el ámbito de las ciencias modernas) sino del *tiempo pleno*, esto es, vivido y experiencial. *Kairós* es la expresión temporal de un logro en el presente; así hay un tiempo para nacer, otro para la siembra, otro para la cosecha, etc. Ahora bien, en Israel *el tiempo por antonomasia era la fiesta*, la cual es una celebración cültica de los momentos existenciales por los que los hombres recrean su cotidianeidad. *Este tiempo festivo es aquel por el que, mediante el rito y el recuerdo, el hombre forma parte del acontecimiento original*. Si en las concepciones lineales del tiempo los acontecimientos son únicos e irrepetibles, en la concepción cültica del tiempo los acontecimientos no son irreversibles, sino una vuelta al origen.

En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto creación divina. El resto del tiempo se está siempre expuesto a *olvidar* lo que es fundamental: que la existencia no viene “dada” por lo que los modernos llaman “naturaleza”, sino que es creación de los Otros, los dioses o los seres semidivinos. (Eliade: 80)

Es sugestivo recordar que en las cosmovisiones andinas existen parecidas concepciones del tiempo. Para el ‘runa’ andino el tiempo no es una dimensión cuantificable, su significación es cualitativa, pues lo importante es la dimensión del

⁴ El carnaval es un momento revolucionario donde todo orden es volcado. Recordemos que la rebelión de Tupac Catari comenzó un sábado de carnaval lo cual se altamente significativo y simbólico. Así mismo el *Pachakuti* es revivido en las fiestas.

acontecimiento ligado a un orden cíclico donde los opuestos se corresponden y complementan. De ahí la *importancia de las fiestas*; en ellas:

La realidad se ‘revela’ en la celebración de la misma, que es más una *reproducción* que una representación, mas un ‘recrear’ que un ‘repensar’ (...) En la celebración la realidad se hace más intensa y concentrada. (Esterman 1998: 92)

Así mismo:

Para el ‘runa’ el futuro no es algo que ‘viene’ delante y el pasado algo que está atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está “atrás” y el pasado “adelante. (Esterman 1998: 184)

¿No resuena esto último a aquella insinuación de Benjamin de que el presente, el único presente que puede modificar la marcha irreversible del tiempo lineal y del progreso, hay que buscarlo en la memoria del pasado?