



Calle14: revista de investigación en el
campo del arte

ISSN: 2011-3757

calle14@udistrital.edu.co

Universidad Distrital Francisco José de
Caldas
Colombia

Cárdenas Plaza, Cleverth C.

De lo nacional-popular a la resistencia popular: La representación y performatividad en la
fiesta de los Andes Bolivianos

Calle14: revista de investigación en el campo del arte, vol. 10, núm. 15, enero-abril, 2015,
pp. 30-39

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279038948003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE LO NACIONAL-POPULAR A LA RESISTENCIA POPULAR: LA REPRESENTACIÓN Y PERFORMATIVIDAD EN LA FIESTA DE LOS ANDES BOLIVIANOS ¹

Artículo de investigación

SECCIÓN
CENTRAL

Cleverth C. Cárdenas Plaza

Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz Bolivia/ c2cardenas@yahoo.com

Magíster en Estudios de la Cultura con mención en Políticas Culturales - UASB - Sede Ecuador. Licenciado en Literatura, UMSA. Actualmente es docente invitado de la Carrera de Literatura, UMSA; trabajó como Consultor del Ministerio de Educación de Bolivia con temas indígenas; también realizó una investigación financiada por el PIEB el año 2002.

Introducción

En el altiplano boliviano, durante la fiesta de La Virgen de la Candelaria, se organizan festejos que en cierto sentido vinculan prácticas religiosas occidentalizadas con prácticas religiosas prehispánicas. Es decir, el pueblo realiza, a partir de fiestas denominadas “prestos”, una especie de performance ritual que la tradición académica ha recogido y descrito como actividad sincrética, heterogénea y mestiza (por el momento estoy describiendo un lugar común). Por otro lado, en la costa del Pacífico en Atacama, para la misma Virgen también se organizan festividades, donde la ritualidad central está articulada a través de los alferazgos; que no son otra forma de expresión del “preste” que se organiza en Bolivia, otra manera sincrética, mestiza o híbrida de organización de una festividad. De modo muy similar, se organizan festividades para la mami de la Candelaria en Puno, territorio peruano, donde otra vez la figura del alferazgo (preste) tiene gran importancia. ¿Qué hace que la misma práctica performativa se realice en espacios tan distantes?, ¿cuáles las tensiones nacionales estatistas que se resquebrajan?

La primera respuesta, sin que ello signifique la definitiva, es vincular la práctica con el indicador inmediato: la creencia católica. Pero muchas veces la respuesta obvia es una respuesta incompleta, porque implica reducir las posibilidades de sentidos colectivos, prácticas culturales y continuidades históricas y territoriales. Precisamente, las fiestas populares posibilitan un modo de construcción de identidad que sobrepasa la memoria estatal, aunque no se lo haga de modo orgánico y planificado. Desde mi punto de vista en la fiesta popular es posible leer las dinámicas culturales, las tensiones con el poder oficial, en resumen, en la fiesta es posible aprender tal cual somos y no cómo nos representamos en la vida cotidiana de la ciudadanía moderna. Precisamente eso es lo que debatiré y procuraré mostrar en este trabajo.

Entrando en materia, el problema de lo nacional-popular en su relación con la fiesta popular implica por lo menos dos temas por discutir: primero, el de la conexión democratización social y forma estatal, segundo, el de la dispar articulación de disponibilidad social. Toda vez que del hecho festivo deviene una forma de estructuración social compleja, donde se visibiliza, tradicionalmente, el modo de articulación social que se da en la realidad.

Pero antes de entrar en el debate profundo es preciso establecer criterios de análisis y una demarcación del tema. En un contexto amplio se narrará el modo cómo la fiesta popular se dio, o desarrolló, en un contexto de aparente “transformación” epistemológica y política del Estado en Bolivia, en esta ocasión nos

restringiremos a los últimos siete años. El espacio cultural será en torno al que se despliega desde la festividad popular del Gran Poder, de La Paz y se expande a otros espacios culturales; la principal motivación tiene que ver con que se trata de una auténtica fiesta popular: hecha por migrantes andinos, es una actividad que se gestiona desde “abajo” y evita ser cooptada por el poder político y la presencia de mediadores políticos.

La dispar articulación de la disponibilidad social

A lo largo de la historia nacional, es posible advertir los modos cómo las diferentes acumulaciones de clase, o formas de articulación de disponibilidad social confluían, articulándose o chocándose de modos complejos. Zavaleta describe cómo esa articulación no funcionó cuando fue la guerra del Pacífico y cómo funcionó, de modo extraño, en otros contextos como la Guerra Federal (Zavaleta, 2008). Pero ¿qué pasa cuando existen periodos que ya no pueden comprenderse como constitutivos, o como señala Octavio Paz, en relación con la ampliación del horizonte democrático; en el que la totalidad es otorgada por el Estado, una forma de sociedad anónima que no puede resquebrajarse en su forma, pues es un concepto que constituye a la realidad y siempre puede re-articularse (Paz, 1972).

Siguiendo la premisa planteada por Zavaleta (2008), esa de que los indígenas (él dice campesinos) tienen su propia acumulación de clase o una forma de disponibilidad social diferente a la de la ciudadanía estatal; planteamos que ella desembocó en la realización de prácticas culturales constitutivas de una nueva forma de ciudadanía, alrededor de las fiestas populares. Ya sería redundante describir cómo la constitución de una sociedad abigarrada, en el caso estatal boliviano, devino en una suerte de exclusión sistemática de las poblaciones indígenas (Zavaleta, 1990, 2008). El resultado lo tenemos claro, las nacionalidades indígenas fueron excluidas, pero la nueva pregunta es ¿qué hicieron ellas con esa exclusión?, ¿es posible ser creativos con ello?

La hipótesis que esbozo momentáneamente es que sí, es posible ser creativos con la exclusión, es posible negociar con ella y es posible construir sentidos alrededor de un propio horizonte cultural; es más, ello se hizo a partir de: la resistencia, las

1. Una versión previa de este trabajo se presentó en el Congreso de Latin American Studies Association (LASA), 2013.

estrategias de inclusión o simplemente a partir de la construcción o afirmación de un horizonte de sentido propio.

La resistencia, tal como la conocemos, llevó a muchos líderes indígenas a rebelarse desde la temprana Colonia, la República y los momentos actuales. Sin embargo, en tanto supone un grado de violencia, fue reprimida en procesos inmediatos. Por otro lado, las estrategias de inclusión desplegaron una amplia gama desde la movilidad social expuesta por Barragán hasta la inscripción en el sistema de partidos. Está documentado, muchos indígenas solían cambiar sus ropas, algo privativo en su contexto, convertirse en artesanos y así dejar de ser indios. Se hacía eso para evitar el tributo indígenal o para evitar asistir a la mita, por otro lado, algunos campesinos blancos solían hacerse a los indígenas para acceder a tierras cultivables (Barragán, 1992, Guerrero, 2000). Hay mucho que decir al respecto, pero no ahondaré en ello porque me llevaría a exponer otro tema y por el momento quisiera detenerme en el modo como se construyó un horizonte de sentido desde la matriz cultural indígena.

En este punto, mi descripción se complejiza mucho más, lo que pasa es que los aymaras urbanos, migrantes del campo, han desarrollado una cultura muy compleja; en algunos casos negando su procedencia, por la fuerte carga ideológica de la modernidad, pero al mismo tiempo afirmándose de modo indefinido. Es decir, ellos saben que no les será posible incorporarse a lo que Zavaleta y Guerrero describieron como la ciudadanía –en ambos casos– y formar parte del “sentido común ciudadano” descrito por Guerrero (Guerrero, 2000, Zavaleta, 2008). Entonces, optaron por re-construir su cultura en la ciudad, sin negar la posibilidad de entrar en negociaciones utilitarias con el poder, representado por el Estado, al que aparentemente renunciaron.

Partiré de una descripción general sobre la fiesta de la virgen del Carmen, pero debe considerarse que la lógica más desarrollada de esta forma festiva radica en la Festividad del Gran Poder en La Paz. De hecho, la estética de muchas de las danzas, el desarrollo del Preste y su adaptación de los símbolos modernos nace en esa fiesta, la fiesta aymara-urbana más grande. Pero me interesa la fiesta del Carmen porque en ella es más rápido advertir los diálogos entre aymaras en un territorio extendido que va más allá de las fronteras nacionales. Volvamos al punto, la observación del modo como se está dando la fiesta popular durante los últimos años permite advertir que existe una suerte de diálogo implícito entre aymaras de diferentes espacios nacionales, se ve una propia acumulación de clase, pero además queda patente que con la chilenización de la costa del pacífico se cambió el estatuto político, pero no la población aymara (Zavaleta M., 2008). Lo que pasa

es que entre muchas festividades, la fiesta de la Virgen de la Candelaria es una de las más importantes, no solo porque fue la principal advocación importada por los españoles, sino porque en ella se articula –en muchos pueblos del Altiplano– una forma de organización festiva que se denomina “preste”. Un “preste” es una forma de organización de la sociedad útil para llevar a cabo rituales festivos, tiene que ver con el despliegue de muchos códigos culturales, como: la reciprocidad, la ritualidad indígena, el prestigio y, fundamentalmente, la circulación de la riqueza.

Alrededor de la fiesta popular esa institución es la más importante, se organiza a partir de la elección de una pareja de pasantes; para ser pasante se requiere estar casado, por la iglesia católica, ser devotos de la virgen, haber participado de la misma fiesta varios años –en señal de una auténtica devoción– y finalmente, se requiere haber acumulado el suficiente prestigio en la colectividad para merecer tal responsabilidad. Es que no es cosa fácil, ser pasante.

Por otro lado, es muy conocido que para ser preste no solo bastan esos requisitos formales, sino sobre todo, es necesario estar lo suficientemente posicionado socialmente para que el colectivo acepte esa forma de liderazgo. Ese posicionamiento demanda del postulante a pasante el haber acumulado aynis, que son formas simbólicas de deuda de reciprocidad. Eso quiere decir que mientras más deudas simbólicas se tengan, más son las posibilidades de llegar a ser pasante de la Virgen, de su devoción.

La deuda significa que se cuenta con el suficiente capital simbólico y el suficiente capital económico para ser merecedor de una responsabilidad tal. El capital simbólico implica que no se cuenta con opositores al nombramiento, por lo menos opositores de importancia. Además, explica que el futuro pasante estuvo presente en otras fiestas de importancia, matrimonios, bautizos, prestes dedicados a santos y otras vírgenes, y que allí, ante la colectividad tuvo una presencia de importancia. La importancia se mide donando una cantidad significativa de cerveza, actualmente, por su valor económico, la cerveza se transformó en elemento de reciprocidad en toda fiesta popular; esta puede ser redistribuida entre los agasajados y los asistentes a la fiesta o en su defecto puede ser vendida, y con ello los pasantes suelen cubrir algunos de sus gastos: comida, orquesta, local, banda, entre otros. La función de la cerveza en este contexto es la de mediar en una relación de endeudamiento simbólico.

Una vez nombrado el pasante, debe hacerse cargo de conseguir un local para la fiesta y por lo menos una banda de bronce, una orquesta, además de la comida y la bebida; lo más importante, debe conseguir la cantidad de gente suficiente para que asista

a la misa y a la procesión, desde la iglesia hasta el local de fiesta, procesión que debe ser acompañada de una banda y un grupo de danzarinas, mejor si son de morenada (una danza pesada).

Mientras se organiza la fiesta, desde su nombramiento hasta la realización, la pareja de pasantes tiene tal prestigio que no hay una sola fiesta o festividad donde no sean invitados “de honor”, pero eso significa que deben participar de ellas con la donación de una cantidad respetable de cerveza. Una cantidad respetable significa más de diez cajas, (que cuestan por los menos 230 dólares). En las observaciones de campo vimos que algunas donaciones superaban las cincuenta cajas de cerveza, unos 1114 dólares. Si los pasantes organizan muy bien su fiesta, el prestigio obtenido se les queda y continúan siendo invitados de honor en más fiestas, con la consiguiente obligación de seguir donando cerveza. Sin embargo, gracias a la reciprocidad andina, esas donaciones les serán devueltas cuando sean ellos los que organicen la fiesta, es más, los más tradicionalistas u orgullosos suelen donar el doble de lo que recibieron, para preservar la deuda. Desde hace mucho, estas deudas simbólicas se registran en cuadernos y actas para que no haya dudas de posibles descuidos.

En este punto describimos superficialmente los contenidos que se despliegan alrededor de la fiesta

Gran Poder, Waca Waca

Fotografía: Cleverth C. Cárdenas Plaza ▼

popular, porque detrás de todo esto está presente una complejidad en el modo cómo se articulan las relaciones sociales internas, pero al mismo tiempo cómo ello funciona en su relación con marcos identitarios globalizadores: lo nacional, por ejemplo. En las investigaciones y ensayos académicos recientes hubo y está latente la tendencia a explicar el funcionamiento de esta identidad y sus mecanismos de prestigio como identidades íntimamente ligadas al “proceso de cambio”² (Guss, 2006). Sin embargo, pese a esa efusividad hay por lo menos dos problemas: el desconocimiento u omisión de los modos de articulación de las élites políticas en Bolivia y la tradicional clasificación del electorado guiados por miradas superficiales, elementales y estereotipadas.

Debo aclarar que se suele retomar a Guss como el pionero en tal afirmación, sin embargo, en su trabajo está implícito que él ve una relación proporcional y no hace un balance electoral y mucho menos un análisis de las tendencias de votación en las elecciones generales. Eso quiere decir, que esboza un tipo diferente de hipótesis y que una hipótesis relativa a tendencias de votación requeriría un trabajo sobre ese punto. Sin embargo, apoyados en Guss hacen la inmediata analogía: piel morena voto moreno³.

Entre los sectores que se dedican a la fiesta popular no se conoce la tendencia en cuanto a vota-



2. El “proceso de cambio” responde al modo cómo se auto-nombra al movimiento político desplegado por el Movimiento al Socialismo (MAS), liderado por Evo Morales. David Guss (2006) explica que hay una relación proporcional entre la transformación de la subjetividad de los sectores populares a partir de la fiesta del Gran Poder, con la votación mayoritaria a Evo Morales. Esa explicación derribó en ensayos, es decir, en textos sin investigación subyacente, que comenzaron a sostener que la base electoral del MAS es precisamente este sector social (Salman, Tom).

3. Hacen otra analogía, el contrabando es un negocio lucrativo, los contrabandistas apoyan al MAS para garantizarse una especie de protección. Olvidando que el auge del contrabando fue lo que hoy se conoce como el periodo neoliberal; de hecho, el contrabando fue alentado para minimizar las consecuencias económicas de las transformaciones estructurales que vivía el país.

ción favorable o desfavorable hacia el MAS u otro partido político. Más bien, cuando hicimos trabajo de campo vimos una especie de resistencia e incredulidad respecto al sistema de partidos en general, incluido el MAS. Ellos tienen muy claro que el sistema de partidos fue creado estratégicamente para garantizar la exclusión de las grandes mayorías de la toma de decisiones. Hace mucho los sectores populares optaron por asumir creativamente la marginación, aprovechándola para reafirmarse identitariamente al tiempo de no contar con ello para la organización de su vida simbólica. Al contrario, los folcloristas tienden a usar el poder simbólico del Estado si se trata de acumular prestigio, pero por el otro lado, difícilmente se adhieren a apoyar a un partido concreto.

Están seguros de que, aunque tengan dinero, no serán aceptados por las élites que administran el Estado y, por tanto, optan por construir su sistema de valores al margen del Estado y sus propios ritos performativos constitutivos. Pero esa construcción no es nueva, sino responde a un conjunto de prácticas de origen aymara, indígena. Eso, precisamente es lo que hace que las prácticas realizadas en los prestes tengan sentido y se efectivicen en diferentes espacios.

Democratización social y forma estatal

La historia de Bolivia y de los Andes en general, es una historia de desencuentros, de complejos entramados, en los que las dificultades suelen solucionarse momentáneamente. El modo como se

constituye la ciudadanía es muy complejo, porque implicó la negación de la identidad primaria de quienes vivimos allí para asumir una ciudadanía que suele otorgarse de modo incompleto. Como señala Zavaleta, el abigarramiento tiene que ver con la desconexión de la sociedad donde no solo existe una escisión entre el Estado y la sociedad civil, sino existe una escisión arbitraria entre la sociedad civil y la mayoría de habitantes. Una contradicción performativa, porque implica que el principio de democratización y participación es en realidad un principio de exclusión y marginación, se trataría de una democracia fallida.

Sin embargo, ese fallo performativo posibilitó que los excluidos y marginados desplieguen el desarrollo de algunas de sus prácticas culturales, económicas y sociales de modo separado del Estado: los prestes, los círculos de reciprocidad e intercambio, los parentescos simbólicos y las festividades entre otras. Mientras otras prácticas culturales se desarrollaron a partir de las propias ritualidades performativas modernas estatales, como: las festividades cívicas, la tramitación de la documentación ciudadana, las elecciones de autoridades. Ambos deberían comprenderse como sistemas simbólicos separados de modo violento y encubierto⁴ que, sin embargo, coexisten en un mismo tiempo y espacio.

La ventaja de esta coexistencia, que en sí mismo es resultado de una administración estatal arbitraria y

▼ Gran Poder. Fotografía: Cleverth C. Cárdenas Plaza





▲ Huari Belen. Fotografía: Cleverth C. Cárdenas Plaza

autoritaria, es que no pudo (o no quiso) modernizar a la mayoría de ciudadanos; de ese modo podríamos deducir que la ampliación del universo electoral de 1952 fue una ampliación incompleta, porque en sí misma no procuró una democratización verdadera, o más bien traicionó a la democratización propuesta en un juego que Zavaleta denominó la "paradoja señorial"⁵ (Zavaleta, 2008). Sin embargo, la ventaja implica que el universo indígena, marginado, pudo realizar su cultura sin interferencia, sin mayúsculos intentos de formalización y aculturación⁶, porque mayormente eran simbólicos, en el sentido más corriente de la palabra (Rivera, 1993). En definitiva, los mecanismos de ampliación de la ciudadanía del 52 implicaron lo que Wilmer Villa nombró como la "inclusión abstracta y la exclusión concreta"⁷.

Como varias investigaciones señalan, esta marginación posibilitó el desarrollo, ya no simplemente el despliegue de una cultura al margen de la moderna occidental boliviana (Cárdenas, 2009, Guss, 2006, Samanamud, 2007, Tassi, 2010). Contemplar esas costumbres implicaría comprender estrategias de construcción de identidad que se dan en la práctica y de modo real y no meras descripciones teóricas. Aunque esas prácticas son teorizables y representan la condición de posibilidad de explicación de modos de resistencia a la globalización

moderna-occidental.

La conexión democratización social y forma estatal en el caso boliviano tendría que ver con las pautas

4. A consecuencia de la exclusión del mundo ciudadano moderno como lo refiere Rivera (1993) .

5. Tal como señala Zavaleta "... así como la Revolución Nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia" (Zavaleta, 1986, p. 14)

6. Silvia Rivera señala que la escuela, el cuartel y el servicio doméstico fueron los nuevos mecanismos de aculturación de la sociedad.

7. Villa hace esta descripción en su análisis de la realidad del movimiento negro colombiano.

de socialización y con los proyectos de masa. Tal como describe Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), los sectores campesinos (leamos indígenas) en el marco del territorio no solo tenían su propia historia de clase, sino su propia acumulación de clase. Esto hace posible pensar cómo y en qué condiciones ellos participan de todo posible movimiento “constitutivo” de Bolivia. Pero además, el análisis de Zavaleta permite comprender cómo este sector excluido es apetecido por la casta señorial, para ser usado como grupo de choque o como masa electoral, una forma de legitimar un tipo de triunfo en sus intentos de transformación.

Pero la democratización social tiene relación con “el hombre jurídicamente libre” que se articula y forma parte del Estado, es decir, el hombre idealmente moderno. Mientras la forma Estado aspira a conectarse con el hombre jurídicamente libre. Allí, radican por lo menos varias contradicciones para el contexto boliviano: primero, para el Estado, no todos los habitantes fueron ciudadanos y las formas de ampliación de la ciudadanía significaron extremos juegos retóricos que prolongaron el sistema de dominación y exclusión. En tal sentido, no se puede hablar de una auténtica ampliación de la ciudadanía: el hombre jurídicamente libre. Por el contrario, los sectores indígenas no encontraron otra solución a su exclusión que acudir a la movilidad social que se dio desde la Colonia y que se prolongó hasta nuestros días mediante la migración interna.

Entre los migrantes rurales un sector optó por hacer desaparecer su diferencia, su condición de indígena y, otro sector, optó por marcar la diferencia. Precisamente de ellos hablamos cuando hablamos del desarrollo de una cultura popular, pues tiene como base la memoria y no la “aculturación”. No obstante, se incluyó, a la mala, a la dinámica económica, y cuando obtuvieron éxito desplegaron su lógica cultural y la llevaron a la vistosidad y fastuosidad de la fiesta. La fiesta tiene memoria, tiene tradición y es en esos momentos cuando la lógica andina representa las relaciones sociales, las nuevas relaciones de poder y hacen visible su estructuración social: su ideología. Precisamente analizar la performatividad de la fiesta, sus símbolos, metáforas y prácticas dan la pista del modo como se articulan, pero además como bolivianos.

A lo largo de la historia republicana el intento de constituir lo nacional-popular con la base indígena se ha dado de modos muy complejos, fue en la fiesta popular donde ello tuvo un toque creativo y simbólico, pero no resultó efectivo. Infundir de símbolos patrióticos a los santos patronales fue una estrategia de dominación, de allí que Santiago Apóstol sea representado con trajes militares o que tenga condecoraciones castrenses, resulta revelador para el estudio de estas lógicas. Que se nombre patrona

de la nación a la virgen de Copacabana es resultado de un movimiento similar, toda vez que la devoción a esta imagen es mucho más que popular y contiene prácticas prehispánicas. Estos movimientos, en muchos casos estuvieron ligados al intento de las dictaduras de ganarse algo del favor de las masas populares, de hecho, el Gran Poder llega a adquirir relevancia para la ciudad de La Paz en la dictadura de Banzer en 1975. Por otro lado, en este último tiempo, en otro afán populista, la Cámara de Diputados está condecorando a la gran cantidad de actores culturales, mayoritariamente folcloristas con unas medallas en honor al Mérito Cultural.

Pues, la fiesta no es el lugar de trasgresión y desarticulación de las hegemonías, la fiesta andina es altamente jerárquica y podría sostener que ella es el resabio de un orden andino de las cosas. Allí subsiste la lógica, la práctica, “quizá transformada”, pero subsiste. Por eso para los folcloristas, la participación en la fiesta es una forma de vida y en ello radica su lógica social. Precisamente, la disponibilidad social tiene que ver con la disponibilidad del conjunto de la sociedad, para cambiar una parte de su sistema de creencias y tiene que ver con la acumulación de clase. Pero qué ocurre cuando pensamos que estos migrantes tienen su propia acumulación de clase y esta no necesariamente corresponde a la acumulación de clase que se está dando junto a los grandes cambios políticos nacionales, porque se trata de un sistema estatal jerárquico.

Finalmente, en la fiesta popular se puede evidenciar el funcionamiento de otra lógica cultural, otros valores, otros principios y, sin embargo, todo ello apunta a la reafirmación de su identidad nacional. Es interesante ver cómo articulan estratégicamente su lógica para concluir afirmándose como sujetos nacionales, folcloristas y migrantes.

Referencias

Barragán, R. (1992). Entre polleras, lliqllas y ña-ñacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera República. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Memorias 2.º Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico. La Paz: Hisbol, IFEA, SBH, ASUR.

Cárdenas, C. (2009). El poder de las polleras. performatividad representación y poder entre las bailarinas de morenada del Gran Poder. En R. B. y C. Cárdenas (Ed.). *Gran Poder: la morenada*, 3, 259-418. La Paz: IEB-UMSA, Asdi/Sarec, ALP.

Guerrero, A. (2000). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. En Guerrero, A. (Ed.). *Etnicidades*. Quito, Ecuador: Flacso; ILDIS.

Guss, D. (2006). The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. *Journal of Latin American Anthropology*, 11(2), 294-328.

Paz, O. (1972). *El arco y la lira*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Rivera, S. (1993). Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo. En R. B. y Rivera, S. (Ed.). *Violencias encubiertas*, Vol. 1. La Paz: Cipca / Aruwiñiri.

Samanamud, J. C., Cárdenas, Prieto, P. (2007). *Jóvenes y política en El Alto. La subjetividad de los otros*. La Paz: Fundación PIEB, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Wayna Tambo, Cistem.

Tassi, N. (2010). *Cuando el baile mueve montañas. Religión y economía cholo-mestizas en La Paz- Bolivia*. La Paz: Fundación Praia.

Zavaleta M., R. (1990). *El Estado en América Latina*. Cochabamba y La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta M., R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural.