

Introducción a los ritos profanos de Estado

Mauricio Sánchez Patzy¹

Resumen

El artículo expone algunos elementos analíticos sobre lo que el autor llama “ritos profanos de Estado”, ante la aparición de rituales políticos del Estado Plurinacional de Bolivia vinculados con ceremoniales religiosos convertidos en espectáculos mediáticos, considerados por los representantes del Estado como la manifestación “ancestral” de los pueblos indígenas de Bolivia. Si bien la proliferación de este tipo de rituales tiene que ver con la creación de una imaginaria política reivindicativa de lo indígena como núcleo duro de la nación boliviana, es también cierto que en estos rituales profanos se actualizan viejas fórmulas de la pedagogía del poder y aún más, de un tipo de propaganda política que busca construir una hegemonía simbólica del Estado-nación como instauración del poder indígena.

Palabras clave: Ritos profanos, Estado plurinacional, propaganda, espectáculos televisados, religión política.

1 Mauricio Sánchez Patzy es sociólogo por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Magíster en Arte Latinoamericano por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, y doctorando en el Doctorado de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es docente de talleres de investigación colectiva e individual, en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón. Formó parte del proyecto “Nudos Sururbanos. Integración y Exclusión Sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba” (publicado en 2009), para el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), y fue coordinador de la investigación “¡Cholos! Cultura chola, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba”, (Fundación PIEB, 2010). Ha escrito, dirigido e ilustrado los libros: *Sueña Cochabamba* (2011), *¡Están Aquí! Las Mujeres de Cochabamba* (2012); *Cochabamba, el pasado que nos habita y el futuro que nos encuentra* (2012), y *Cochabamba ante los ojos del mundo* (2013).

Abstract

The article presents certain analytical aspects of what the author calls “profane rights of the State” (where “profane” means the opposite of sacred, or mundane) given the appearance of political rituals of the Plurinational State of Bolivia linked with religious ceremonies that have been converted into media spectacles considered by the representatives of the State to be the “ancestral” manifestation of the indigenous peoples of Bolivia. While the proliferation of this type of ritual is related to the creation of political imagery that reasserts indigeneity as the solid nucleus of the Bolivian nation, it is also true that these profane rituals update old forms of (1) the pedagogy of power and (2) a kind of political propaganda that seeks to construct a symbolic hegemony of the nation state and that aims to establish and solidify indigenous power.

Key words: Profane rites, plurinational state, propaganda, television shows, political religion.

En Bolivia del siglo XXI se vive un retorno a lo que he venido en llamar los “ritos profanos de Estado”. Grandes ceremonias multitudinarias, donde el presidente y los principales representantes del gobierno fungen como hierofantes y el público como feligresía; ceremonias que son montadas como espectáculos y transmitidas por televisión, acaparan el interés de los bolivianos. Si bien rituales civiles y políticos han existido desde hace siglos en el país, lo novedoso de estos rituales profanos es que resulta difícil separar lo político de lo religioso, lo mundano de lo místico, lo profano de lo sacro. El Estado plurinacional construye, así, una imagen de sí mismo como expresión inmaculada de la “espiritualidad” de los pueblos indígenas. Es sobre estos temas que versa el presente artículo. Si bien la proliferación de este tipo de rituales tiene que ver con la creación de una imaginaria política reivindicativa de lo indígena como núcleo duro de la nación boliviana, es también cierto que en estos rituales profanos se actualizan viejas fórmulas de la pedagogía del poder y aún más, de un tipo de propaganda política que busca construir una hegemonía simbólica del Estado-nación como instauración del poder indígena.

Renacimiento del Estado-nación y los rituales del Estado Plurinacional

En la vuelta del siglo XX al XXI, varios pensadores sociales sostenían que el Estado-nación se había agotado como matriz política organizadora de las relaciones y sujeciones sociales contemporáneas a lo largo del mundo. Por ejemplo, Castells (1997), argumentaba que el Estado-nación había entrado en una “crisis profunda” y que en el mundo occidental nadie “se siente representado por él”. Para fines del siglo, muchos autores afirmaban

que con la globalización económica empezó a disminuir el poder del Estado-nación (Ohmae 1997; Sánchez Parga 1999; Recuenco 2000; François 2000). También Butler y Spivak (2009) han sostenido que el Estado-nación está en decadencia a causa de la globalización: su “declive es resultado de la reestructuración económica y política del estado en beneficio del capital global” (Spivak en Butler y Spivak 2009:95), y que “el estado-nación, como forma, fue defectuoso desde el principio” (ibíd.: 96). A pesar de este declive, Butler y Spivak no ocultan su desconcierto con el renacimiento de uno de los símbolos cruciales del Estado-nación: el canto apasionado y ritual de los himnos nacionales, como en efecto ocurrió con los inmigrantes latinos ilegales en California². Si bien Butler reconoce el derecho a exigir derechos de los inmigrantes, añade que algo como el himno nacional “no debería cantarlo nadie que no esté inclinado a hacerlo” (Butler en Butler y Spivak 2009: 91), dejando claro que como intelectual contemporánea, no está de acuerdo con ese tipo de gestos anacrónicos como cantar himnos nacionales. Sin embargo, los latinos inmigrantes igual “le cantan al Estado-nación”, a pesar de los réquiems al viejo Estado. Y también lo hacen, en América Latina, los seguidores de Evo Morales en Bolivia o de Hugo Chávez en Venezuela. ¿A qué se debe, entonces, este retorno de los “cantos al Estado-nación” y de emblemas políticos, ritos y mitos auspiciados por estos Estados?

Desde comienzos del siglo XXI en varios países de América Latina se vive un regreso al Estado-nación, o al Estado como eje de la vida social, en una supuesta oposición con los gobiernos neoliberales que por el contrario, querían menos intervención estatal y más libertades individuales, sólo regidas por las leyes del mercado. A pesar de la globalización de los mercados, el Estado-nación no murió: parece renacer de sus cenizas en el caso de Bolivia, aunque eso sí, transitando nuevos cauces políticos, no sólo anclado en su equivalencia con una “nación” paradigmática y exclusiva, sino articulado en lo que se ha venido a llamar lo “plurinacional”: un Estado-naciones, una compleja ecuación de lo uno a partir de lo variado.

2 Es el caso mencionado por Butler, de los sucesos de la primavera de 2006, en California, cuando los inmigrantes ilegales latinos cantaron el himno de Estados Unidos en español, exigiendo de esa manera ser reconocidos como ciudadanos estadounidenses legales. Ante esa forma de apropiación del himno de Estados Unidos, el entonces presidente Bush afirmó que “el himno nacional sólo se canta en inglés”. Más aún, el 13 de junio de 2013, Sebastian de la Cruz, de 11 años de edad, de padres mexicanos y nacido en San Antonio, Texas, cantó el himno nacional de Estados Unidos en un partido de la final de la NBA, vestido con el traje de gala de un charro mexicano. Aunque el niño cantó en inglés, el hecho de que estuviera vestido como charro generó una oleada de insultos racistas entre los defensores de una supuesta limpieza racial estadounidense en contra de los inmigrantes latinos. El asunto dista de terminar, no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo: el Estado-nación y sus símbolos continúa motivando reivindicaciones de unos y fanatismos intolerantes de otros.

El Estado-nación boliviano se ha fortificado desde la llegada al poder de Evo Morales, el 22 de enero de 2006. A contramano de lo diagnosticado por Butler y Spivak, en Bolivia cada vez más “se le canta al Estado-nación”, aunque éste se haya recreado como Estado plurinacional. El renacimiento de los himnos es un aspecto más del retorno de mitos, símbolos y ritos políticos de la nación (cf. Sánchez Patzy 2011). ¿A qué se debe el retorno no sólo del Estado-nación, sino del nacionalismo de Estado, y el surgimiento cada vez más intenso y extenso, de algo que podemos llamar *ritualidad de Estado*? Esta ritualidad permite la promoción estatal de una serie de eventos públicos, casi siempre con la presencia del presidente, en los que se escenifican complejas solemnidades que aúnan ritos religiosos indígenas con ceremonias cívicas y sindicales. Estos rituales entonces, poseen una gran importancia política, cultural y social para la construcción de una imagen de la nación, las identidades colectivas, el Estado y el poder.

Estos ritos de Estado pueden ser descriptos como *ritos profanos*, pero también como componentes claves de una religión civil o religión política que goza de la atención y los recursos de varios órganos de gobierno, como la Cancillería, el Ministerio de Culturas y el Ministerio de Comunicación. En efecto, desde la posesión con un “rito ancestral andino” de Evo Morales en las ruinas de Tiahuanaco el 21 de enero de 2006, los ritos de Estado se han multiplicado hasta constituir una verdadera industria estatal, en la que se invierten millones de dólares de manera cada vez más creciente³. Dotados de un aura mística en virtud de que el nuevo Estado se considera a sí mismo la materialización de las culturas indígenas “milenarias” de Bolivia, los ritos

3 Si para la primera posesión de Evo Morales en 2006, el entonces presidente Eduardo Rodríguez Veltzé asignó un presupuesto de 10 millones de bolivianos, de estos sólo se gastaron 2.504.420 bolivianos, mientras que en la segunda posesión de Evo, en 2010, se presupuestaron siete millones de los que se gastó 3.166.798 bolivianos, es decir, 662.378 bolivianos más que en la primera asunción de mando (cf. boliviadecide.blogspot.com 2010). Sin embargo, para la celebración del Pachacuti, Pachakuti o Solsticio de Verano del 21 de diciembre de 2012, se destinó un millón de dólares (7.391.371 Bolivianos), lo que se justificaría dada “la trascendencia de la cita internacional”, como explicaba un senador del MAS (cf. la-razon.com 2012). A estos gastos se suman los costos por las transmisiones en vivo y en directo a través de Bolivia TV, multiplicando el efecto simbólico y político de los rituales de Estado a una escala mundial. En la gestión de 2012, el Ministerio de Comunicación gastó 37 millones de bolivianos (más de cinco millones de dólares) en transmisiones directas por Bolivia TV, un incremento de 15 millones de bolivianos más que en 2011 (El Deber, 16.01.2013). Según la ministra de Comunicación, estos gastos son necesarios, ya que “las transmisiones de gestión del presidente cuando lleva a cabo una obra, presenta una carretera o da un informe a una población, son actividades que como Ministerio de Comunicación debemos informar a la población” (ibíd.). El caso de los magnánimos rituales del solsticio de verano, a diferencia de las posesiones y fiestas cívicas, no es en absoluto una tradición protocolar, tampoco una tradición indígena, sino un evento extraordinario que nunca antes fue presupuestado por el Tesoro General de la Nación. Entonces, ¿cuál es su necesidad?

de Estado cumplen varios objetivos a la vez: afirmar la existencia material del nuevo Estado (ya que *en el performance se crea su realidad*), realizar propaganda electoral, garantizar el apoyo clientelar de las poblaciones de un municipio, engrandecer la imagen del líder, publicitar la gestión de gobierno, difundir propaganda política o llevar a los domicilios un espectáculo televisivo que recrea (o crea) la religiosidad indígena y mestiza como grandiosidad del Estado. Si bien la ritualidad estatal ha sido siempre un elemento constitutivo de una suerte de pedagogía del civismo boliviano (cf. Martínez 2005; Bridikhina et al. 2009), desde 2006 se ha convertido en un dispositivo crucial del ejercicio del poder. A pesar de su omnipresencia –ya que no solamente se realizan todo tipo de ritos de Estado casi todos los días, sino que además son transmitidos *in extenso* por el canal de televisión estatal– los ritos profanos de Estado apenas han recibido atención de los investigadores sociales. A continuación realizamos un breve repaso sobre las líneas teóricas y el estado de la cuestión sobre los ritos de Estado, que pueden ser definidos productivamente como religión política, ritos profanos, performances clientelares, formas de propaganda política, a la vez que como tradiciones inventadas basadas en un “misticismo” aimaracentrista.

Los ritos profanos del Estado boliviano

En su trabajo sobre los orígenes históricos de la identidad aimara, la historiadora Thérèse Bouysse-Casagne afirma que los aimaras actuales, a través de “incesantes retornos hacia un pasado real o mítico”, justifican constantemente su presente políticamente, tal como escribía Lévi-Strauss: “los mitos del grupo no se discuten, se los transforma creyendo reproducirlos” (Lévi-Strauss citado en Bouysse-Cassagne 1987:16). De esa manera, tanto mitos como ritos se envisten de una legitimidad milenaria, aunque se hayan creado recientemente. Al definirse el nuevo Estado boliviano como “plurinacional”, el énfasis ha empezado a ponerse en torno a las reivindicaciones indígenas, especialmente aimaras, y estas reivindicaciones se han convertido en espectáculos rituales televisados que escenifican las doctrinas indigenistas del Estado.

Los ritos espectaculares montados por el nuevo gobierno se basan en la reconstrucción de un pasado mítico que se hace visible “por primera vez”. Así, el matrimonio “ancestral” del vicepresidente del Estado Plurinacional, realizado en las ruinas de Tiahuanaco el 8 de setiembre de 2012, se consideró como un “rito milenario que se presenta por primera vez”, ya que acontecía “por primera vez una boda ancestral en Tiwanaku” (agencia ABI 08.09.2012). Sin embargo, estas “antiquísimas” ceremonias son inventos absolutos: se trata de tradiciones inventadas (cf. Hobsbawm [1983] 2002;

Schiel 1991), dado que no es verosímil que se las habría consumado hace cientos o miles de años tal cual se las escenifica hoy. Como sostiene Hobsbawm, [l]a “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición” (2002:8); esto implica el intento de “conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”, aunque su continuidad con las tradiciones pasadas sea en gran parte, “ficticia” (í.d.). En el caso del Estado plurinacional boliviano, estamos ante una asombrosa explosión de rituales místicos/políticos que funcionan como una pedagogía que inculca los valores del nuevo orden de cosas, y cuyas motivaciones últimas, tanto simbólicas, políticas y estratégicas no han sido evaluadas todavía en toda su complejidad.

Se trata, entonces, de ritos profanos de Estado que se construyen en relación a un pasado precolombino, en el esfuerzo de borrar la cultura hispánica y el mestizaje cultural que los habitantes de lo que hoy es Bolivia, experimentan desde la cuarta década del siglo XVI.

Al recuperar las tradiciones rituales de los aimaras antiguos, en base a un incierto conocimiento histórico, pero fundamentalmente a partir de imaginarios sociales activados recientemente, los ideólogos y personeros del Estado plurinacional inventan un pasado ideal que mezcla rasgos culturales aimaras, tiahuanacotas e incluso incas. Así, como sostenía Bouysse-Cassagne a principios de la década de 1980, Tiahuanaco y el imperio Inca se constituyen en puntos de referencia mítica y política: “el prestigio que se relaciona con los dos primeros grandes imperios del hemisferio sur, la fuerza evocadora de estos dos períodos, constituye un soporte suficiente para que fantasma originario y mito comunitario saquen provecho de ello, de tal modo es cierto que *las representaciones del poder tienen ellas mismas un poder*” (Bousse-Cassagne 1987:17) (énfasis mío).

Estudiar las representaciones del poder es central para comprender las lógicas del poder, el Estado y la nación, máxime en un Estado que construye su relación con la nación boliviana o sus múltiples naciones con un desorbitante despliegue de ritos y mitos “ancestrales” que fortalecen su prestigio político, su legitimidad y su propio poder.

El Estado boliviano siempre le dio mucha importancia a símbolos, mitos y ritos usados como legitimadores de los distintos tipos de gobiernos, sean éstos democráticos o dictatoriales, civiles o militares, populistas o liberales. Sin embargo, estos rituales han crecido exponencialmente desde la llegada al poder de Evo Morales. Una opción conceptual para explicar el crecimiento de los rituales políticos es pensarlos como *profanos*, no tanto en la clásica diferenciación de la antropología entre lo religioso (trascendente, sagrado,

cosmovisivo) y lo profano⁴ (inmanente, mundano, coyuntural), sino como formas de teatralización social donde los ritos sagrados son apropiados por los políticos para obtener beneficios de imagen y prestigio. Es decir, ritos que antes eran sacros, ahora se transforman en ritos *profanados*, más que profanos. Es lo que conviene Scriabine al definir los ritos profanos:

En ocasiones se llama así a las ceremonias civiles: colocación de la primera piedra de un edificio civil, inauguración de un monumento...Sería más preciso hablar de ritos profanados, pues en el origen se trataba de actos sagrados, ritos de fundación, consagración. La eficacia de estos ritos es psicológica: exaltación de ciertos valores, conmemoración de acontecimientos históricos o sociales. El registro estético de estas manifestaciones es más restringido que el de los ritos religiosos o mágicos (Scriabine 2010:960).

En Bolivia, sin embargo, los ritos profanos del Estado han empezado a incorporar ritos religiosos y mágicos sin que se experimente contradicción entre lo sagrado y lo profano, entre lo político y lo místico. De esa manera, resulta productivo llamar *ritos profanos* a los ritos instaurados por los sucesivos gobiernos de Evo Morales, ya que en mucho, lo político se confunde con lo sagrado, mucho más cuando un buen número de los nuevos ritos se han elaborado a partir de materiales tomados de ciertas tradiciones indígenas, especialmente aimaras y quechuas, como *k'oas*, *aptapis* o ritos propiciatorios. Aún más, existen ritos que son creaciones *ad hoc* para servir a los objetivos de propaganda de Estado: la celebración del solsticio de verano (21 de di-

4 Por ejemplo, la diferencia hecha por Eliade (1981[1956]) entre lo sagrado y lo profano, conceptos que refieren a “dos modos de ser en el mundo” (ob.cit.: 12). Para el autor, si bien existe en todas las sociedades, es la forma típica de experimentar el mundo en las sociedades occidentales contemporáneas, mientras que lo sagrado es la experiencia habitual de las sociedades arcaicas, antiguas o no-occidentales. Si lo sagrado es siempre un “acto misterioso”: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo”, lo profano es en cambio “nuestro mundo “natural” (:10). Además, “la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas: del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas” (:11). Eliade se preguntaba, sin embargo, cómo este mundo profano podría volverse sagrado: en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de “religión” (: 7). Respondía que este retorno a lo sacro podría “desarrollarse en múltiples planos y persiguiendo objetivos diferentes” (:8). La conciencia del carácter profano del mundo podría fundar un «nuevo tipo de “experiencia religiosa” (í.d.). Sin embargo, en una sociedad como Bolivia, la manera-de-ser-en-el-mundo sagrada nunca fue remplazada por la manera-de-ser-en-el-mundo profana; antes bien, estos dos modos de ser se imbrican mutuamente, no siempre de manera virtuosa, generando una suerte de religiosidad de lo profano y una profanidad de lo sagrado casi cotidiana: un mundo a medias desencantado, una supersticiosa manera-de-ser-en-el-mundo.

ciembre de 2012), el Día de la Fundación del Estado Plurinacional (feriado nacional del 22 de enero), el Año Nuevo Aimara (feriado nacional del 21 de junio) y aun la boda “ancestral” del vicepresidente con su prometida (8 de septiembre de 2012). Es difícil saber dónde comienza el rito sagrado y dónde termina el rito profano: lo sagrado y lo mundano se mezclan, se vigorizan en un nuevo tipo de ritos de Estado de carácter místico y político a la vez.

A pesar de su relevancia, los ritos políticos no han merecido mayor atención de los investigadores sociales bolivianos. La ritualidad popular religiosa ha sido más estudiada que la ritualidad política boliviana. Esto puede deberse a que los ritos religiosos, cíclicos y propiciatorios (tanto como los ritos de paso) cumplen un papel central en la vida cotidiana de muchos estratos sociales bolivianos, asunto que no pasó desapercibido ni a los escritores ni a los folkloristas a principios del siglo XX, ni a los antropólogos desde mediados del mismo siglo. Pero los rituales políticos o la religión civil del Estado casi no han sido estudiados. Spedding (2002) ha analizado el carácter ritual de los “conflictos sociales”, como bloqueos o marchas, a los que considera “batallas rituales” que buscan apropiarse del espacio a través de la toma de lugares simbólicos y estratégicos, y que están “guiados por una ritualización que es tácitamente reconocida por ambas partes [el pueblo y el Estado]” (2002:86). Sin embargo, y si bien aporta muchos elementos para comprender las lógicas rituales de la política de las calles, no aborda el tema de los rituales directamente auspiciados por el Estado, fuera ya de las batallas por el espacio, sino más bien desde el mismo espacio conquistado y apoderado.

De otra parte, Komadina y Geffroy (2007) se interesaron por “el poder simbólico” utilizado por el MAS como estrategia política en los años anteriores a su llegada al gobierno, aunque no estudiaron el carácter ritual de sus estrategias de mantención y consolidación del poder una vez que este partido fue gobierno. Si bien su análisis (2007:113 y ss.) identifica con buen nivel teórico y categorial las facetas de este poder simbólico (las fronteras simbólicas, la reivindicación de la coca, el “genio dramaturgico”, el lenguaje político de los iconos, el pensamiento mítico, la retórica de la *wiphala* y la búsqueda del retorno a la “edad de oro”), al concentrarse en el periodo anterior a la toma del poder, estos recursos aparecen como estrategias positivas con miras a un fin superior, aún más tratándose de un partido de orígenes populares e inicialmente desposeído de poder. Sin embargo, sus hallazgos empíricos y aportes teóricos pueden ser aplicados fructíferamente a lo que ocurre cuando un movimiento social o un partido constituido por sectores subalternos de la población llega al poder. Los ritos políticos aquí ya no tienen que ver con las estrategias de los de abajo para subvertir un orden social: ahora tienen que administrar, conservar y fortalecer el poder conquistado, lo que puede convertir el poder simbólico de la lucha en un poder simbólico y ritual del poderío.

A su tiempo, Fernando Mayorga (en Ayo 2007) ha afirmado que la sociedad boliviana es definitivamente ritualista, y la felicidad depende de la organización de “fiestas colectivas” y ritos:

Creo que la Asamblea Constituyente se asemeja a aquellos afanes que tenemos de organizar la mejor de las fiestas. Aunque sabemos que el ch'aquí será el mismo de siempre, siempre queremos hacer la mejor fiesta. ¿Por qué? Porque eso nos hace sentir mejor. Felices. Y la Asamblea Constituyente es precisamente una fiesta colectiva. En una sociedad donde el rito es lo máximo, no debiera llamarnos la atención esta vocación por las formas. Somos una sociedad ritualista. Podemos vociferar contra el otro, el rival, e incluso el enemigo, para terminar haciendo las paces de la manera más llamativa posible. [...] No queda duda, pues, que el procedimiento no es algo meramente ornamental. El procedimiento vale la pena a efectos de conseguir el reconocimiento del otro (Mayorga 2007:55).

Si bien coincidimos con la observación de Mayorga sobre el ritualismo idiosincrásico de los bolivianos, él asume la “vocación por las formas” como algo dado, que no constituye en sí mismo un tema de investigación, y no plantea profundizar su estudio. Es decir, si bien es cierto que los procedimientos y ritos no son ornamentales en Bolivia, la pregunta que sigue abierta es porqué es así, ya que responder a este apego a los rituales puede ayudar a entender mejor al Estado boliviano, sus políticas y los mecanismos sociales que hacen del ritual un eje de los valores y conductas colectivos.

Desde una perspectiva histórica, sobresalen los estudios de Martínez (2005) y de Bridikhina, Vera Cossío, Rojas, Mamani, Vargas B., Torrico y Calsina (2009). Como expongo más adelante, considero que estos autores definen estas fiestas más como expresión de una religión civil, según el concepto de Giner (1993), más que como manifestaciones de una religión política. Tanto la primera investigadora como los segundos, abordan esta problemática denominándola “fiestas cívicas”, es decir, como rituales y ceremonias que “son esenciales en el proceso político”, llenas de connotaciones políticas (Bridikhina en Bridikhina *et al.* 2009:17). Así para Bridikhina,

Las fiestas cívicas en las que se enfatiza la creación y consolidación del Estado boliviano –a raíz de la Guerra de Independencia o de la Guerra del Pacífico, por ejemplo– son un recurso para el imaginario, una referencia al Pasado como fuente de legitimidad para los gobiernos de turno y una convocatoria para el pueblo hacia un porvenir común reflejado en la memoria histórica nacional. La fiesta cívica se caracteriza, además, por ser de carácter público y porque supone una interrupción total o parcial del trabajo y de la actividad cotidiana, y puede estar acompañada de ceremonias públicas y privadas, como desfiles cívicos y militares, bailes y discursos” (íd.).

Por otra parte, sostienen tanto Bridikhina como Martínez que todos estos ceremoniales sirvieron para la construcción de un imaginario de lo nacional, funcionando como un pegamento que confirmaba e imponía simbólicamente la idea de la unidad nacional, el espíritu de la nación boliviana materializada en este tipo de eventos extraordinarios:

Estos días feriados, que suelen darle ritmo y pautas cívicas al calendario de la vida nacional, no fueron pensados por el poder político como una mera “alteración de la rutina” sino más bien y ante todo como “los medios mediante los cuales el grupo social se reafirma periódicamente”. Fiestas públicas o privadas, locales o nacionales, religiosas o cívicas, todas tuvieron ese potencial de formar y consolidar los vínculos de la comunidad, reinventar el imaginario colectivo, incentivar y actualizar el sentimiento de pertenencia grupal, generar o construir identidades, fomentar una conciencia en común. Esa múltiple capacidad explica, a su vez, que tengan una dimensión eminentemente política, generalmente entendida y consecutivamente utilizada por los poderes públicos a la hora de obrar en favor de la construcción o el asentamiento de cierta identidad y unidad nacionales (Martínez 2005: 179-180).

El trabajo de Martínez, como del grupo de investigadores dirigidos por Bridikhina, ha puesto en primer plano la forma en que estas “fiestas” cívicas se han desarrollado históricamente en Bolivia, observando el proceso de transformación de estas solemnidades, así como estudiando al detalle las fiestas cívicas del siglo XIX, o momentos específicos del siglo XX, tales como los años posteriores a la revolución de 1952, los regímenes militares, e incluso el caso de las celebraciones cívicas en varios pueblos del Occidente boliviano, como los específicos de la ciudad de La Paz. Sin embargo, en el trabajo de Bridikhina *et al.*, los ritos auspiciados por el gobierno de Evo Morales aparecen como una continuidad, o mejor, una alternativa a las fiestas cívicas anteriores, sin profundizar en la reflexión sobre cuáles son los cambios sustanciales de esta proliferación de ritos profanos o políticos del Estado.

Desde otra perspectiva, en una investigación de equipo sobre el tejido sociocultural en el distrito 5 de la ciudad de Cochabamba (Mejía, Sánchez y Quispe 2009) profundizamos nuestro conocimiento sobre la relación existente entre las fiestas (que si bien forman parte del universo ritual, no equivalen a los ritos) y los mecanismos de legitimación clientelar de los dirigentes vecinales en los barrios de la zona sur de Cochabamba. Dicho estudio nos permitió observar las lógicas en que las fiestas (y los ritos que están contenidos en ellas) son fundamentales para la reproducción del prestigio y el capital social de los dirigentes y grupos de poder. Si los vecinos demuestran entusiasmo para participar en las fiestas y ritos, “este ímpetu ciudadano por la participación festiva se ve controlado y frenado por la lógica de los poderes

locales en utilizar las fiestas como ámbito de clientelismo” (Mejía, Sánchez y Quispe 2009:150). La ocupación de los palcos oficiales, por ejemplo, es un elemento de la batalla ritual por la conquista del espacio simbólico del poder a través de performances (ob.cit.:187 y ss.). En el palco oficial se desarrollan rituales de poder, ya que “se constituye en un verdadero escenario en el que los dirigentes y organizadores presentan también su ‘acto’” (:191). Se trata de un espacio ritualizado que, “al estar en un podio alto, y gozar del privilegio de ver los desfiles cívicos, folklóricos o carnavalescos desde la altura, confirman, además, su poderío (íd.). De esa manera, las fiestas barriales son escenarios donde se pueden desplegar los ritos cívicos de los dirigentes locales, lo que también es válido para los dirigentes nacionales, es decir, el Estado mismo.

Recientemente y con un matiz argumental ideologizado, Mamani Ramírez (2012) ha publicado un sugerente artículo sobre “el ritual de la toma indígena del poder”. Mamani sostiene que con la llegada de Evo Morales al poder, su propio cuerpo es “la presencia del cuerpo indio en el palacio de Gobierno” (2012:128), y que este hecho “proyecta un lenguaje corporal y una serie de imaginarios de la indianidad que se inscriben en el marco de la propia institucionalidad criolla, como el Palacio, la ‘toma’ festiva de la plaza Murillo, los discursos que se difunde desde allí sobre la ‘sagrada’ hoja de coca, el conjunto de expresiones y gestualidades indígenas del Presidente o la elaboración ceremonial de Tiwanaku, mediante la cual se intentó escenificar el ‘retorno del gobernante *mallku* aymara al poder” (Mamani Ramírez 2012: 128-129). Añade Mamani que lo que está ocurriendo en Bolivia es un “cuestionamiento del imaginario del poder colonial” (122 y ss.) que se expresa como el “trastrocamiento simbólico del poder y las estrategias del poder indio” (:112 y ss.). Este trastrocamiento implica, para Mamani, una “indianización del poder” que se revelaría en los ritos andinos instaurados desde el palacio de gobierno. Sin ocultar su posición indianista, para Mamani este trastrocamiento ritual es el primer paso para conquistar “nuevas relaciones sociales y de poder, incluso si las derechas y sus élites recuperasen eventualmente el poder gubernamental” (:131). Mamani elabora una interpretación sugestiva sobre la extrema importancia que los ritos y rituales han ganado en el gobierno de Evo Morales; sin embargo, también podemos observar que él, al igual que muchísimos intelectuales contemporáneos, no puede deslindar su planteamiento teórico de su apasionamiento político, lo que provoca que su análisis de los ritos políticos sea parte de las justificaciones ideológicas que los sustentan. Por ejemplo, Mamani no puede responder a qué ocurre o qué podría ocurrir si los ritos indígenas se convirtiesen en ritos de poderío simbólico e imposición de un orden de cosas desde el Estado sobre aquellos que no necesariamente compartan sus valores. Tampoco responde a la pregunta de por qué ocurren tantos parecidos entre estos rituales indianizados

de Estado, en relación a los grandes ceremoniales de los regímenes políticos de cariz totalitario del siglo XX y el siglo XXI. Paradójicamente, la descolonización crea una nueva forma de colonización de los imaginarios colectivos.

Más allá del necesario debate académico y las contribuciones al conocimiento teórico, el asunto de los ritos profanos de Estado despierta apasionadas polémicas entre los que los defienden y los que los impugnan. Así, los ritos políticos se constituyen en sí mismos en un espacio de lucha ideológica entre los defensores del gobierno y sus críticos. Muchas opiniones de oposición consideran que los gastos en todos estos rituales y ceremonias son contraproducentes e innecesarios. Por supuesto, sectores de la población pueden sentirse incómodos con esta proliferación de ritos políticos y su omnipresencia mediática. Sin embargo, el debate no ha terminado, y es muy posible que el acrecentamiento de los ritos profanos sea cada vez mayor, en vista de que los años de 2013 y 2014 son preelectorales, y este tipo de rituales cumplen un papel propagandístico nada desdeñable. De ahí también la urgencia de encarar su registro, análisis e interpretación a la luz de las ciencias sociales.

Rituales políticos televisados y la creación de una ideología de Estado

Desde la perspectiva del partido de gobierno, estos ritos y escenificaciones del poder “no tienen nada de malo”, y son más bien necesarias y positivas. En una rueda de prensa a principios de 2013, el presidente Evo Morales justificó los altos costos de las transmisiones televisivas de actos públicos donde él aparece entregando obras o jugando al fútbol, de la siguiente manera:

Mira, quiero decirles sobre la inversión en tema de comunicación. Lo que nunca, por primera vez en la historia desde la fundación de la república, presidente, vicepresidente, personalmente nos abocamos a atender las demandas, las demandas pequeñas que tiene el pueblo. Y cuestionar que la transmisión, que los partidos, que se invierte [...] Algunos cuestionarán, por supuesto, pero una alegría del pueblo boliviano al ver cómo se entregan las obras. En navidad hemos estado entregando obras, me falta tiempo para entregar. Ahora, ¿es delito es pecado comunicar eso? ¿Es delito es pecado o jugar fútbol? Por favor amigo periodista... de verdad no entiendo. El deporte, el deporte es la mejor diversión para cualquier ser humano. Pero ¿qué siento yo, cuando yo practico deporte? Un poco animar a la juventud, a todos los seres humanos que hagan deporte. ¿Y qué dicen, mamá papás de los chicos? Dicen, si el presidente juega porque tú no juegas. Y mediante el deporte cómo alejar a la juventud o cualquier ser humano de la perversión. Y ese tiene que ser difundido. Si eso le molesta algún periodista, pues lamento mucho. No comparto. Si esa transmisión directa tiene costo, ¿tiene costo por supuesto! Y donde llega, Bolivia TV, en cantones comunales que nunca había llegado canales llega ahora, feliz la gente, contento,

quisiera compartan esa alegría del pueblo. [...] No importa cuál sea el costo, pero que el pueblo esté informado el trabajo que hace su gobierno, que no es mentira... (Evo Morales en conferencia de prensa, Bolivia TV, 17 de enero de 2013, La Paz).

Así, el gobierno justifica la proliferación de ritos políticos y su conversión en espectáculos televisivos como parte de una necesidad “informativa”, en el despegue de estrategias de comunicación política de nuevo cuño. Se trata, para retomar el concepto de Gramsci, de la conformación de una hegemonía casi total, con un gobierno que es consciente del papel crucial que tiene la cultura y la comunicación de masas (especialmente a través de la televisión), aunando los ritos sagrados, los mitos, los ritos profanos y el espectáculo de masas (es el caso del fútbol o las bodas de celebridades) en pos de objetivos políticos de largo alcance. La ubicuidad del presidente —gracias a sus constantes viajes por todo el territorio nacional— y la promoción de su imagen como hombre sano que cultiva el deporte y que aparece como un “ejemplo” a seguir para los jóvenes, no son, hay que decirlo, creaciones de Morales. En su momento, René Barrientos Ortuño recorría Bolivia en helicóptero e incluso a caballo, y se caracterizaba por su afición a los deportes. La asociación entre deporte, juventud y patriotismo también estaba presente en el régimen de facto de Hugo Bánzer Suárez. De alguna manera, Morales es un continuador de un tipo de pensamiento político que vincula el deporte con la disciplina corporal y el orden social, tanto como las grandes ceremonias de Estado como manifestación del espíritu de la “patria”. Sin embargo, la disponibilidad de altos montos de dinero y de recursos tecnológicos en las telecomunicaciones, hacen que la construcción del carisma mediático de Morales a través de rituales político-místicos sea parte de una ritualidad de Estado que funciona casi como una cruzada religiosa o una misión evangelizadora sobre la ideología del partido en gobierno, que será transmitida invariablemente por los medios de comunicación del Estado, tanto por radio, televisión y publicada en la prensa escrita. Se trata, entonces, de una gigantesca campaña de propaganda que nunca termina.

Respecto al vínculo entre los rituales políticos y la incorporación de símbolos indígenas (a pesar de que muchos de ellos fueron creados recientemente), ya en 2004 García Linera escribía que las “escenificaciones y ritualizaciones de poder” eran “ideas-fuerza” o “creencias movilizadoras” necesarias, ya que promovían visiones alternativas del mando y el poder:

El sistema de convicciones y esquemas mentales que permitió que gobernantes y gobernados se articularan muestra hoy un acelerado proceso de agotamiento, por la imposibilidad material de mostrarse verificable, dando lugar nuevamente a un estado de disponibilidad cultural de la población hacia nuevas fidelidades

y creencias movilizadoras. De hecho, nuevos discursos, que han contribuido a la erosión de las certidumbres estatales, hoy comienzan a hallar receptividad en amplios grupos sociales, que empiezan a utilizar esas propuestas como ideas-fuerza, esto es, como creencias en torno a las cuales están dispuestos a entregar tiempo, esfuerzo y trabajo para su materialización y que, como en zonas del altiplano aimara, comienzan a promover modos de escenificación y ritualización alternativos de poder y mando (sustitución de banderas bolivianas por *wiphalas* indígenas, el chicote y bastón de mando en vez del escudo como símbolos de poder, etc.) (García Linera 2004:437).

También García Linera ha suscrito que la necesidad de ritos tiene que ver con la consolidación política del nuevo modelo político:

Es sabido que todo Estado necesita crear adherencias colectivas, sistemas de fines y valores comunes, que permitan cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito de su influencia territorial. La escuela, el sistema de registros de nacimiento, de carnetización, de sufragio, los rituales públicos, el conjunto de símbolos cívicos, etc., crean esta base de filiación cultural, que a la larga dan lugar a una etnicidad estatalmente inventada. El problema de ello empieza cuando esta monoetnización del Estado se hace seleccionando arbitrariamente un conjunto de aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos, en detrimento de otros (2009 [2004]:295).

Para García Linera, las creencias son fundamentales para constituir el poder político, aunque también lo es la “violencia organizada” como núcleo del poder estatal: “Coerción y creencia, ritual, institución y relación, sociedad civil y sociedad política son por tanto elementos constitutivos de la formación de los Estados” (2009 [2004]: 424-425). El nuevo Estado requiere, según él, de tres componentes estructurales que regulen su funcionamiento, le otorguen estabilidad y capacidad representativa: en primer lugar, un fuerte apoyo en las organizaciones sociales (“armazón de fuerzas sociales”); en segundo lugar, un sólido “sistema de instituciones”, y en tercero, un “sistema de creencias movilizadoras”: “En términos estrictos, todo Estado, bajo cualquiera de sus formas históricas, es una estructura de categorías de percepción y de pensamientos comunes, capaces de conformar, entre sectores sociales gobernados y gobernantes, dominantes y dominados, un conformismo social y moral sobre el sentido del mundo que se materializa mediante los repertorios y ritualidades culturales del Estado” (2009 [2004]:426-427). Para lograr este objetivo, el Estado debe construir ciudadanía; y esto se hace a través de «un ininterrumpido ritual de seducción y adhesión entre Estado y “sociedad civil”, además de fluidos pactos y compromisos en su interior» (2009[1999]:175). Como puede verse, el asunto del control político y el despliegue ritual del Estado aparece como un elemento crucial en la construc-

ción del Estado plurinacional y sus estrategias de hegemonía. De ahí que estudiar el proceso de constitución de estos rituales y escenificaciones políticas ya no como mecanismos “alternativos de poder y mando”, sino como teatralizaciones del poder político en sí mismo, puede contribuir a una mejor comprensión de las lógicas de construcción de las identidades, la nación y el Estado que subyacen en el “proceso de cambio”.

Ritos profanos de Estado como religión política

Como hemos visto, los ritos políticos del Estado plurinacional apenas han sido estudiados, y, en un tiempo en el que la ritualidad de Estado se ha visto extraordinariamente acrecentada, esto implica la urgencia de abordar investigaciones sobre esta temática. Hace falta caracterizar, analizar e interpretar el sentido último de la multiplicación de los ritos profanos de Estado, así como sus relaciones con la comunicación política, el espectáculo televisivo, la política simbólica, la religión civil y la construcción de las identidades nacionales e indígenas como pilares fundamentales de la edificación del Estado plurinacional.

Hoy por hoy contamos con aportes teóricos fundamentales, útiles para estudiar el fenómeno de los rituales profanos y místicos de Estado. Por ejemplo, las teorías sobre los ritos (Turner 1988; Levi Strauss 1996; Van Genep 2008; Cuisenier 1989); los mitos políticos (Girardet 1999); la relación entre rituales, espectáculo y política (Edelman 1991; Handelman 1997; Aguirre Batzán 2010); la propaganda, la comunicación política y la “teledemocracia” (Mata 2002; Fabbri 2009); la religión civil (Bellah 1967; Giner 1993); los vínculos entre el populismo y la religión (Parker 2012; Zanatta 2008); las escenificaciones del poder (Balandier 1988, 1994), y en general las teorías sobre populismo e identidades (Álvarez Junco 1994; Deusdad 2003; Mansilla 2010; Panizza 2009, entre otros). Por otra parte, las teorías generales de la nación y el Estado nacional (Gellner, Anderson, Smith, Delannoi, Taguieff, Hobsbawm, Bhabha, entre otros), son fundamentales para un análisis preciso de las condiciones que han dado lugar al resurgimiento del Estado-nación en Bolivia y sus rituales políticos. Por todo esto, es necesario un diálogo transdisciplinario entre la antropología política, la historia, la sociología de los mitos y ritos políticos, la psicología de masas, los estudios de la comunicación o propaganda política, como puntales para encarar el complejo fenómeno de los ritos profanos bolivianos.

En términos generales, sostengo que la proliferación de rituales profanos de Estado tiene que ver no sólo con la recomposición del Estado-nación (en su variedad “plurinacional”, que en el fondo es más discursiva que otra cosa), sino que esto ocurre en el marco de un nuevo populismo caracteri-

zado por la consumación de lo indígena como destino inmarcesible de la nación boliviana, y la implantación de una “mitología histórica y una red de obediencias y preferencias políticas”, como diría Giner (1993: 36). También es una forma en que la vida cotidiana se ritualiza y se sacraliza, al punto en que las diferencias entre lo sagrado y lo profano desaparecen. Sin embargo, esto ha sido característico de los totalitarismos del siglo XX, ya que ellos convirtieron –más que cualquier otro tipo de gobierno occidental– el culto al pueblo, al Estado y al líder, en una suerte de religión. Si, como señalaba Schmitt en 1922, las formas modernas del poder político han tomado sus modelos de la teología, las nuevas formas rituales de la escenificación del poderío y la propaganda no se diferencian mucho de las formas de la sociedad cortesana en las que los atributos del monarca se confundía con los de Dios, pero tampoco se diferencian demasiado de los espectáculos faraónicos de los regímenes totalitarios. El pueblo se encarna en el ritual profano de Estado, se hace visible, aunque esté allí como un espectador, o como el cuerpo de miles de cuerpos disciplinados por los actos rituales y el acatamiento de la “verdad del pueblo” que ellos mismos crean al participar en los actos litúrgicos organizados por las dirigencias políticas. Los líderes son los hierofantes de ese momento de transustanciación del pueblo en el partido, del partido en su líder, y del líder en el Estado y la nación. Si resulta novedoso que esto ocurra en relación con la reivindicación del espíritu indígena de la nación boliviana, como si se hubiera descubierto su verdadero numen, su pasado fundante y su futuro redentor, es menos novedoso que los mecanismos de esta exaltación del Estado-nación se parezcan, por ejemplo, a otros momentos políticos bolivianos, hayan sido estos considerados de derecha o de izquierda.

El Estado hoy, busca la revelación de la esencia indígena, la que se expresa al mismo tiempo como epifanía y como espectáculo, como didáctica del poder y como entretenimiento de masas. Así, se desarrolla un trascendentalismo sobrenatural, distinto al trascendentalismo mundano (según expresión de Salvador Giner) de los regímenes democráticos occidentales, en los que la religión se ha separado del poder político, y donde se supone no hay lugar para estos faustos rituales. Sin embargo, más que una distinción total, lo que ocurre en Bolivia es la coexistencia paradójica entre una religión civil (cf. Giner 1993) relativamente común a todos los Estados modernos, en tiempos ordinarios, con el afloramiento de una religión política, de sabor premoderno (o como se estila decir, “ancestral”), en tiempos extraordinarios (las fechas cívicas, los nuevos feriados, los festejos aimaras de Estado, etc.). Observemos esto con más detalle. Para Giner, la religión civil

consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colec-

tividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia (Giner 1993: 26).

En el caso boliviano, y si bien operan las características de la religión civil también consignadas por el sociólogo español (sacralización de la política; pertenencia a la sociedad civil; ambigüedad; estrecho vínculo con el nacionalismo y la exaltación de la cultura popular; proyecto de dominación, integración de lo heterogéneo, producción mediática del carisma), también operan rasgos que la anulan, en el sentido de un Estado-partido que intenta/desea convertirse en un centro de espiritualidad y trascendencia religiosa en sí mismo; una suerte de programa totalitario, en el sentido de intentar “absorber y suplantar la religión” y de “convertirse en su equivalente funcional” (:38). Todo esto aproxima a los ritos profanos del Estado plurinacional hacia una religión política, y lo aparta de una mera religión civil. La religión política “puede distinguirse con cierta nitidez de la civil cuando aquélla se basa en una ideología explícita, va ligada a un partido o facción y pretende la movilización o el control total de una población determinada” (ibíd.: 42). Por esto, “[d]ebe, pues, estar claro que las diferencias entre religión política totalitaria (el culto que impone una ideología militante y hostil a toda ambigüedad) y religión civil son sustanciales, por muchos paralelismo y analogías que quepa trazar” (:43). Muchos rasgos de la ceremonialidad política reciente se parecen más a estas religiones políticas: si bien el límite entre religión civil y religión política es cuestión de grados, existe una tendencia hacia la imposición de una visión única, partidaria, milenarista de las cosas, y esto se logra a través de la proliferación de rituales públicos y mediáticos, que funcionan a la vez como políticos y como religiosos, como mundanos y sobrenaturales. Por ejemplo, la llegada del Pachacuti, o del “nuevo tiempo” el 21 de diciembre de 2012, fue confundido, tanto entre los presentes a la ceremonia en la Isla del Sol, como a través de la transmisión televisiva por Bolivia TV, con la llegada a la isla, desde un helicóptero y luego en una lancha, del presidente Morales. Su discurso, si bien plagado de alegatos contra el capitalismo y una retórica sindical, se convirtió en el momento del Pachacuti: el tiempo político y el tiempo atávico se confundieron en el cuerpo y la palabra del líder. Los locutores de la transmisión en vivo, así como los generadores de caracteres en la pantalla, confirmaron que ya ocurrió el Pachacuti, que el tiempo cósmico ya cambió, que ya estamos en otra era, en una era de salvación universal, en el nuevo tiempo, etc. El partido, el líder y el Estado, así, se transustanciaron en un cataclismo cosmogónico; si se me permite la expresión, el *evo* primordial y eterno se corporizó en el *Evo* de carne y hueso, lo cual sólo es posible cuando se promueve un proceso de divinización del líder político.

Por todos estos elementos, puedo decir que estamos ante un nuevo fenómeno, en el que no existe solución de continuidad entre las lógicas rituales premodernas y las lógicas rituales de las religiones civiles contemporáneas, ni con los espectáculos televisivos de masas. Se trata, entonces, de rituales que son al mismo tiempo, trascendentes e inmanentes, profanos y sagrados, donde el presidente puede ser un administrador, un personaje mediático que juega fútbol, pero también un líder espiritual, una especie de demiurgo o máximo sacerdote. Son, más aún, rituales que, a pesar de su pertenencia a la religión civil, buscan ser, despliegan el programa de una *religión política*, en la que el Estado se constituye o busca constituirse en el centro productor, en el alfa y omega, de los mitos y ritos políticos de la sociedad en su conjunto. En suma, se trata de mucho más que de fiestas cívicas: son aparatos complejos de rituales y espectáculo, posibles en una sociedad como la boliviana, que no es ni moderna ni tradicional, sino una creativa –aunque conflictiva y tensa– combinación entre ambas esferas, y un Estado que no duda en recurrir a los más variados niveles de expresividad y propaganda política para reforzar –quizás con el sueño de instaurar una sociedad a su medida por los próximos mil años– su proyecto de poder y de poderío, por lo tanto, de dominio de un grupo social sobre otros: fundar su proyecto de religión política.

Bibliografía

- AGUIRRE BATZÁN, Ángel
2010 “Ingeniería ritual en la comunicación de masas: a propósito de los JJ. OO. De Río de Janeiro 2016” en revista *Malestar e Subjetividade*, vol. X, N° 4, diciembre 2010. Universidade de Fortaleza, Fortaleza. Pp. 1069-1104.
- ÁLVAREZ JUNCO, José
1994 “El populismo como problema” en *El populismo en España y América*. José Álvarez Junco, Ricardo González Leandri, compiladores. Editorial Catriel, Madrid.
- BALANDIER, George
1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Ediciones Júcar, Madrid.
- BALANDIER, George
1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Madrid.
- BELLAH, Robert N.
1967 “Civil Religion in America”, en *Daedalus*, 96, 1, Winter, pp. 1-21. Boliviadecide.blogspot.com
2010 “Segunda posesión costó Bs 662.000 más que en 2006” (18.02.2010). Disponible en <http://boliviadecide.blogspot.com/2010/02/segunda-posesion-costo-bs-662000-mas.html> (consulta: 13 .01.2013).

- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, XVI)*. HISBOL-IFEA, La Paz.
- BRIDIKHINA, Eugenia
2009 “Fiestas cívicas: construcción de lo cívico y políticas festivas” en Bridikhina *et al.: Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*. Fiesta Popular Paceña 4, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), UMSA-ASDI/BRC TB, La Paz.
- BRIDIKHINA, Eugenia; Vera Cossío, Horacio; Rojas, Sergio; Mamani, Mikjhael; Vargas B., Yamile; Torrico, Iván y Calsina, Silvia
2009 *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*. Fiesta Popular Paceña 4, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), UMSA-ASDI/BRC TB, La Paz.
- BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri Chakravorty
2009 *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- CASTELLS, Manuel
1997 “¿Fin del Estado nación?” en *El País*, 26 de octubre de 1997, p. 15. Disponible en http://elpais.com/diario/1997/10/26/opinion/877816803_850215.html (Consulta: 01.01.2013)
- CUISENIER, Jean
1989 “El rito” en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, N° 6. Pp.23-46.
- DEUSDAD, Blanca
2003 “El concepto de liderazgo político carismático: Populismo e identidades” en *Opción*, Año 19, N° 41. Pp9-35.
- ELIADE, Mircea
1981 [1956] *Lo sagrado y lo profano*. Cuarta edición. Traducción de Luis Gil. Guadarrama/Punto Omega, Madrid.
- EDELMAN, Murray
1991 *La construcción del espectáculo político*. Editorial Manantial, Buenos Aires.
- FABBRINI, Sergio
2009 *El ascenso del Príncipe democrático. Quién gobierna y cómo se gobiernan las democracias*. Traducción de María Julia de Ruschi. Revisión de Juan Carlos Torre. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FRANCAIS, Ariel
2000 “El Crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización” en *Documentos de Debate* N° 47, UNESCO. Disponible en <http://www.unesco.org/most/francais.htm> (consulta: 14 de enero de 2013).

- GARCÍA LINERA Alvaro
2004 “Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia” en García Linera, Luis Tapia y Raúl Prada, *Memorias de octubre*, Comuna y Muela del Diablo, La Paz. Pp.423-446.
- GARGÍA LINERA, Alvaro
2009 La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Compilador Pablo Stefanoni. Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- GINER, Salvador
1993 “Religión civil” en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, N° 61. Pp. 23-56.
- GIRARDET, Raoul
1999 Mitos y mitologías políticas. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
- HANDELMAN, Don
1997 “Rituales y espectáculos” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, N° 153. Disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics153/handelmanspa.html>
- HOBSBAWM, Eric
[1983]2002 “Introducción: la invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds): *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona. Pp.7-21.
- KOMADINA, Jorge y Céline Geffroy
2007 El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005). CESU; DYCIT-UMSS; Fundación PIEB, La Paz.
- La-razon.com
2010 “Gobierno destinará \$us 1 millón para actos del 21 de diciembre” (29.11.2012). Disponible en http://www.la-razon.com/nacional/Gobierno-destinara-millon-actos-diciembre_0_1733226715.html (consulta: 13.01.2013).
- MAMANI, Pablo
2012 “El ritual de la toma indígena del poder: Evo Morales y el cuestionamiento de los imaginarios del poder colonial” en Tanja Ersnt & Stepahn Schmalz (eds.): *El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo*. Plural Editores, La Paz. Pp.109-135.
- MANCILLA, H. C. F.
2010 “Aspectos centrales del populismo actual y de la cultura política en América Latina. Apuntes sobre un fenómeno recurrente pese a la modernidad” en *Sociedad y Discurso* N° 18. Universidad de Aalborg. Pp.75-104.

- MARTÍNEZ, Françoise
2005 “Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX” en Marta Irurozqui Victoriano (ed.): *La mirada esquiva. Reflexiones políticas sobre la interacción y la ciudadanía en Los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)*. CSIC, Madrid. Pp.179-213.
- MATA, María Cristina
2002 “Comunicación, ciudadanía y poder. Pistas para pensar su articulación” en *Diálogos de la comunicación*, N° 64. Pp. 65-76.
- MAYORGA, Fernando
2007 “Partidos políticos y democracia directa” en Diego Ayo: *Democracia boliviana, Un modelo para des armar: 32 entrevistas*. FES-ILDIS, La Paz. Pp.51-63.
- MEJÍA COCA, Geovana; Sánchez Patzy, Mauricio y Quispe Escobar, Alber
2009 *Nudos SURurbanos. Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba*. Fundación PIEB, FAM-Bolivia, Gobierno Municipal de Cochabamba, La Paz.
- OLUNAE, Kenichi
1997 *El fin del estado-nación*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- PANIZZA, Francisco (compilador)
2009 *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- PARKER G., Cristián (editor)
2012 *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Santiago de Chile.
- RAIMUNDI, Carlos
2005 “Crisis del estado nación”, curso general del Instituto Hannah Arendt. Disponible en <http://www.raimundi.com.ar/academica/clases/378-qcrisis-del-estado-nacionq-instituto-hannah-arendt-2005> (Consulta: 14.01.2013).
- RECUENCO, Luis
2000 “Globalización económica: pérdida de poder del Estado nación” en VII Jornadas de Economía Crítica. La fragilidad financiera del Capitalismo; Crecimiento, equidad y sostenibilidad: cómo cerrar el triángulo. 3 al 5 de febrero de 2000, Albacete.
- SÁNCHEZ PARGA, José
1999 *La Modernización y el Estado. Fin del ciclo del Estado-Nación*. Abya Yala, Quito.
- SÁNCHEZ PATZY, Mauricio
2011 “Cada quién con su música. La música en Bolivia a principios del siglo XXI: proyectos de la diferencia y retorno de la música oficial”, ponencia presentada

al XXVIII Congreso ALAS 2011: “Fronteras abiertas de América Latina”, 6 al 11 de septiembre de 2011, Recife, Brasil. Grupo de Trabajo 29: “Otra globalización: nuevos saberes y prácticas científicas, literarias y artísticas”.

SCHIEL, Tielman

1991 “La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad produce la particularidad y viceversa” en: Edgardo Lander (comp.), *Modernidad y universalismo*, Tomo I. Nueva Sociedad, Caracas. Pp. 63-86.

SCRIABINE, María

2010 “Los ritos profanos” en Étienne Sourieau: *Diccionario Akal de Estética*. Akal, Madrid. Pág. 960.

SPEEDDING, Alison

2002 “Batallas rituales y marchas de protesta: modos de apropiarse del espacio en el departamento de La Paz” en *Temas Sociales* N° 23, La Paz. Pp.85-124.

TURNER, Victor W.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Versión castellana de la Editorial, revisada por Beatriz García Ríos. Taurus, Madrid.

VAN GENNEP, Arnold

2008 *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Ramón Aranzadi. Alianza Editorial, Madrid.

ZANATTA, Loris

2008 “El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 19, N° 2, julio-diciembre de 2008. Pp. 29-44.

Linguística