

# El *continuum* folclórico-festivo de una élite emergente en La Paz

Danny Daniel Mollericona Alfaro

*Brandeis University*

## Abstract

This article presents the results of ethnographic research conducted in the period 2015-2017 with the *Fraternidad Verdaderos Intocables* for the purpose of analyzing reciprocal exchanges through drinking and their impact on the collective sense of community in an urban context. The article intends to contribute to the emerging scholarly interest in calendric folkloric festivities in Bolivia by linking that research with the study of alternative ways to conceive citizenship through public ritual interactions. It is proposed that social interactions mediated by alcohol at the space-time of the *fiesta* would signal chains of reciprocity in present/future overlapping space-time interactions, resulting in a folkloric-festive *continuum* that reinforces the bonds of participants as *compadres*. Contrary to common assumption that ostentation and drunkenness at folkloric events related to a new folklorist elite are “irrational,” ethnographic research found that the dynamics of alcohol distribution/consumption is very carefully and ritually structured and has direct implications in social reproduction and collective identity among the participants.

## Keywords

*Alcohol, Bolivia, ethnography, Gran Poder, ritual drunkenness*

## Resumen

Este artículo presenta los resultados de la investigación etnográfica con la Fraternidad Verdaderos Intocables, realizada en el periodo 2015-2017 con el objetivo de analizar los intercambios recíprocos a través de la bebida y su impacto en el sentido colectivo de grupo. Se propone que las interacciones sociales mediadas por el alcohol en el espacio-tiempo de la fiesta señalan/impulsan cadenas de reciprocidad que resultan en un *continuum* folclórico-festivo que refuerza vínculos de solidaridad entre los participantes. De esta forma, se pretende contribuir al emergente interés por las festividades públicas en Bolivia vinculando ese campo de investigación con el estudio de formas alternativas de concebir la ciudadanía. Frente a la suposición común de que la embriaguez en eventos folclóricos relacionados con una nueva élite folclórica es "irracional", se encontró que la dinámica de distribución/consumo de alcohol está muy cuidadosamente estructurada ritualmente y tiene implicaciones directas en la reproducción social y la identidad colectiva de los participantes.

### Palabras clave

*Alcohol, Bolivia, embriaguez ritual, etnografía, Gran Poder*

## 1. Introducción

En las últimas décadas Bolivia ha sido retratada por la academia como un complejo escenario de luchas políticas y procesos sociopolíticos, especialmente relacionados con los movimientos sociales e indígenas. Sin embargo, hay otros procesos sociales que ocurren simultáneamente a la característica efervescencia política de nuestro país. Podemos delimitar un fenómeno social específico relativo a un grupo social urbano con alto poder económico que no pertenece a la burguesía tradicional por su cercanía a las prácticas indígenas/rurales. Este grupo, esta nueva élite, se ha posicionado en el entorno social urbano de La Paz representando su identidad y poder en las entradas en torno a las festividades católicas calendáricas, particularmente el Gran Poder. La Fiesta del Gran Poder es una de las más significativas por la gran concentración de bailarines (más de 30.000 bailarines en los últimos años) y la importante muestra de poder económico y social que legitima la incursión de nuevos grupos urbanos en la dinámica social de la ciudad (Guss). En este artículo me centro en las fiestas no como meros eventos turístico-folclóricos, sino como escenarios ritualizados de movilización colectiva que reproducen lazos de solidaridad y sentido de identidad. Probablemente, por eso Barragán

afirma que "en plena movilización y aguda crisis, cuando todas las actividades llegan a paralizarse [en Bolivia], las entradas festivas siguen su curso" (2009, 17).

En el artículo se argumenta que a partir de un encadenamiento de intercambios rituales recíprocos ligados al espacio-tiempo de la fiesta podemos entender los procesos de reproducción social de una élite urbana emergente. A este proceso de encadenamiento se denominó "*continuum* folclórico-festivo". El *continuum* se activa a partir de estructuradas micro-interacciones de consumo de bebidas alcohólicas que escalan a *ayni-dones* concretos (Mauss) intercambiados en cajas de cerveza, hasta el "acompañamiento" a otros eventos o fiestas folclórico-religiosas. A partir de estos continuos rituales de interacción, los *fraternos* de la élite crean un espacio de solidaridad festiva que estimula energía emocional grupal (Collins) y que superpone un parentesco ritual-folclórico a las relaciones previas de sangre, trabajo o amistad. Esta reciprocidad simbólica y material exige un compromiso activo con inversión económica y de tiempo en los eventos festivo-rituales. De esta forma, el estudio pretende contribuir a entender el crecimiento de la participación folclórica boliviana y su relación con la construcción de identidades y etnicidades en los entornos urbanos.

Para el estudio de caso, se entiende la fiesta como un complejo espacio-tiempo ritualizado vital para la reproducción social y la identidad colectiva. Entendemos un ritual como "un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y elementos serializados de comportamiento simbólico" (Turner 2002, 45. Mi traducción).<sup>1</sup> Las fiestas son rituales que pueden variar en su estructura pero que generan importantes implicaciones en la vida social y son constitutivas de grupos sociales. Como observa Van Gennep, "por debajo de una multiplicidad de formas, expresadas conscientemente o simplemente implícitas, siempre se repite un patrón típico: el patrón de *los ritos de paso*" (191). En la fiesta, nos concentramos en el alcohol por dos razones. En primer lugar, porque el alcohol es un componente integral para llegar a la "liminalidad" o eferescencia que rompe el orden natural de las cosas en un ritual. El efecto embriagador del alcohol crea una singularidad en el contexto más amplio de los objetos simbólicos de un ritual (Heath 1993) para la construcción de la *communitas* (Turner 1995, 94 y ss.). En segundo lugar, porque el alcohol desempeña un papel fundamental como consumo principal en las actividades de la fiesta del Gran Poder (Gobierno Autónomo Municipal

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones de textos originalmente publicados en inglés me pertenecen.

de la ciudad de La Paz) y su relevancia en las relaciones sociales ha sido destacada por otros investigadores (Tassi 27; Machaca Nina 35) como una laguna en la literatura.

Esta investigación propone que, en un contexto de sociedades diferenciadas con entornos urbanos crecientes, las fiestas con prácticas mediadas por el alcohol son lugares importantes para reelaborar la reciprocidad y dar sentido a las relaciones sociales y la pertenencia al grupo. Por supuesto, no afirmamos que el alcohol sea el único objeto simbólico del contexto ritual mayor, sino que puede servir como indicador y factor de todo un proceso social. En este sentido, nuestro trabajo se enmarca desde el análisis cultural del consumo: un objeto no se consume simplemente por sus características físicas, por preferencia o deseo individual, sino por la red social en la que se enmarca. El consumo ritualizado y social no es sólo un espacio de jolgorio y alegría, sino que también puede ser un medio para fortalecer o negociar las sociabilidades y, en este sentido, tener implicaciones directas en las relaciones sociales. La importancia del análisis del alcohol en este estudio nos orientó como un "trozo visible del iceberg que es todo el proceso social" (Douglas y Isherwood 50). Esta perspectiva no niega los efectos problemáticos que puede tener el alcohol (Room), pero hace hincapié en los contextos en los que se produce la ingesta (Heath 2000) y cómo se relaciona con la formación de la identidad y la dinámica de exclusión e inclusión (Alexander; Douglas 8).

El trabajo de campo etnográfico y las entrevistas se diseñaron para reconstruir niveles de interacción del *continuum* tanto dentro como fuera del espacio-tiempo de la fiesta. A partir del complejo escenario del Gran Poder, delimitamos nuestro estudio a una organización clave y arquetípica de bailarines llamada *fraternidad*. Elegimos una fraternidad de morenada porque este baile representa una vitrina para la visibilidad de la élite folclórica que analizamos en este artículo. El registro de datos etnográficos se recogió en eventos relacionados con el Gran Poder entre 2015 y 2017 y se realizaron entrevistas semiestructuradas a una veintena de participantes y trabajadores de las fiestas (a varios más de una entrevista). A continuación, desarrollo la literatura sobre las fiestas, la reciprocidad y la élite folclórica emergente. Luego, el análisis se divide en dos partes: a) una primera sobre el análisis de las dinámicas de adquisición, distribución y consumo y b) una descripción de la relevancia del alcohol en los intercambios fuera de la fiesta del Gran Poder. Por último, se esboza una conclusión.

## 2. Fiestas, reciprocidad y la élite folclórica

### Gran Poder y festividades calendáricas

En este apartado proponemos entender la fiesta del Gran Poder como parte de un sistema de fiestas donde todo el conjunto comparte principios comunes. A la vez, la participación en este sistema de fiestas (participación en los rituales públicos de baile) es parte de la construcción de la ciudadanía de nuestro grupo de estudio.

El Gran Poder se promociona desde el Estado como patrimonio cultural y atractivo turístico que muestra la diversidad "cultural" del país. Pero esto es sólo la superficie de un enorme evento con una compleja heterogeneidad y diversidad (Barragán 2009, 27). A continuación, consideramos trabajos sobre la fiesta del Gran Poder como forma de movilización colectiva de actores dentro de un sistema festivo mayor.<sup>2</sup>

En la fiesta del Gran Poder hay protagonistas que movilizan la fiesta: los participantes directos.<sup>3</sup> Albó y Preiswerk argumentan que en la década de los ochenta los residentes urbanos aymaras se promueven como un nuevo grupo en la ciudad con su participación en la fiesta, convirtiéndose en los "señores del Gran Poder". Ellos serían los bailarines, los participantes directos que movilizan un encadenamiento de relaciones pasadas, presentes y futuras para tener éxito organizando la fiesta, como sugiere el testimonio de uno de ellos: "sobre todo, pues, hice todo lo que pude para la fiesta [...] gracias a Dios soy una persona conocida por mis padres y eso es realmente el mérito de los *prestes*: tener muchas *comparsas* [...]" (Albó y Preiswerk 94). Guaygua, por su parte, argumenta que a finales del siglo XX hay un cambio en la estrategia de promoción/diferenciación de estos aymaras urbanos, con la emergencia de una "nueva burguesía chola", que no sólo "hace trabajar" relaciones sociales previas, sino también activa nuevas redes sociales con otros individuos o grupos "exitosos" (57). Con la llegada del siglo XXI, Tassi plantea que los

---

<sup>2</sup> Para mayores detalles históricos sobre la fiesta del Gran Poder ver Albó y Preiswerk; Barragán 2009; y Guerrero 2011.

<sup>3</sup> Los participantes directos no son un grupo homogéneo. Entre ellos encontramos: a) unos *pasantes qamiris* que por su capacidad económica toman puestos organizativos en la fiesta generando mayor capital simbólico frente a b) *fraternos* que tienen la capacidad económica para costear su participación, pero no así la capacidad para organizar la fiesta (Quilali Erazo). Además, hay entramados de relaciones entre participantes directos y participantes indirectos, a veces con diferencias difusas. Tal el caso de los bordadores, que participan en la fiesta al mismo tiempo que obtienen ganancias de ella mezclando su lógica económica racional con la construcción de su identidad (Arias Flores).

protagonistas de la fiesta, los cholo-mestizos, se habrían abierto a mayores posibilidades de crecimiento económico a partir del "postulado de la abundancia" articulando su actividad económica con sus formas de demostración festiva. En ese sentido, como afirma Müller, podemos establecer que la fiesta urbana "se ha integrado plenamente en los ciclos comerciales" (256).

Claro está, la movilización de los participantes directos es una representación para un público más amplio. El performance del Gran Poder busca posicionar un nuevo grupo en las ciudades como estrategias de diferenciación de una nueva burguesía chola (Guaygua), como la emergencia económica y política de una clase media aymara (Himpele), o como la incursión de nuevos grupos en el entorno urbano de La Paz (Guss).

Ahora bien, aunque el Gran Poder puede considerarse una fiesta emblemática, es una más en el complejo sistema de fiestas de La Paz. Esto porque el Gran Poder se relaciona con una gran cantidad de fiestas barriales y rurales en el llamado "boom de fiestas folclóricas" (Barragán 2009, 17-20). Estamos hablando de un "sistema de fiestas" que la gente comparte no solo porque hay "principios estructurales básicos" sino también "numerosas formas intermedias que interrelacionan las formas mayores" (Buechler 6-7). En este sentido, rescatamos el enfoque comunicativo de Buechler sobre las fiestas: "Nuestra premisa básica es que el comportamiento social está en gran medida determinado por la interacción pasada en la red social más que por el mecanismo formal de control social" (4). De esta forma, articulamos el sistema de jerarquías (*prestes/fraternos*) entre los participantes en una red de obligaciones recíprocas o *aynis* que deben ser devueltas en el mismo espacio-tiempo ritual, no en otro contexto.

Lazar entiende las fiestas como "experiencias de ciudadanía" porque en ellas la identidad se "construye a través de prácticas ritualizadas y encarnadas, de chismes y sospechas, y del desarrollo de nociones de reciprocidad, autoridad, jerarquía y obligación" (4). Como Buechler, Lazar considera que la fiesta se inserta en la movilización de redes "de parentesco y amistad y de redes ocupacionales" (132) y sugiere que puede formar parte de un sistema de fiesta porque a pesar de sus diferencias, las fiestas comparten una forma física similar (121). Lo que más nos interesa de la propuesta de Lazar sobre las fiestas es que las posiciona como parte central del ciclo anual de la nueva Bolivia urbana y crea un encadenamiento de pertenencia desde el barrio hasta el nivel nacional: "[los vecinos] citan tanto las entradas folclóricas nacionales como las fiestas rurales que recuerdan de su infancia o en las que siguen participando

cuando visitan sus pueblos" (142). En este sentido, como Lazar propone, las fiestas son una forma más de movilización colectiva en la construcción de ciudadanía.

## Intercambios recíprocos y alcohol

A principios de este siglo se realizaron etnografías sustanciales sobre reciprocidad y alcohol, principalmente en áreas rurales.<sup>4</sup> En cambio, en áreas urbanas hubo un interés menos focalizado en el alcohol en temas como fiestas, mineros y vendedores (Albro 2001, 81). Dos décadas más tarde, en el contexto actual de predominio de las fiestas urbanas, los estudiosos han visto los intercambios recíprocos de alcohol como una forma de establecimiento directo de lazos y vínculos interpersonales "estrechos" (Machaca Nina, Quilali Erazo). En ese contexto, nuestro trabajo parte de tres características respecto a intercambios recíprocos y alcohol como punto de partida para reconstruir un proceso social mayor (Barlett, Castillo).

El alcohol es un objeto simbólico particular que aparece constantemente en los trabajos etnográficos y etnohistóricos sobre el ritual en la Bolivia andina. En algunos, el alcohol aparece como "protagonista" del análisis y, en otros, como "contexto" de todo el análisis de los rituales. Ambos enfoques sugieren al menos tres características de las interacciones recíprocas del alcohol: a) el alcohol sirve como señal y motor de relaciones pasadas, presentes y futuras que estructuran la pertenencia y la movilización colectiva de manera compleja: entre la solidaridad y el faccionalismo; b) el alcohol es un medio de producción de relaciones utilizado como objeto de intercambio concreto que puede sellar un compromiso y puede ser utilizado como un don material cuantificado; y, finalmente, c) el alcohol tiene un efecto embriagador que lleva el ritual a la "liminalidad".

La primera característica es que las relaciones sociales se ponen "en juego" mediante interacciones con el alcohol. En este sentido, podemos seguir la comprensión transcultural global del alcohol promovida por Heath en

---

<sup>4</sup> A la luz del nuevo siglo se ha producido una idealización política de la reciprocidad indígena (Gustafson y Fabricant 11) similar a los ideales del "noble salvaje" promovidos para la conservación de la naturaleza (Hames). Sin embargo, la teorización sobre los intercambios recíprocos en los Andes evita quedarse en la reciprocidad idealista y aboga por un concepto dinámico que se relaciona con la economía y la dinámica del movimiento, como la migración (Walsh-Dillely 2-3). En consecuencia, podemos pensar en la reciprocidad como una "utilidad simbólica polivalente" (Komter 94) que tiene una economía moral-simbólica establecida en prácticas encarnadas (Walsh-Dillely 19).

*International Handbook on Alcohol and Culture* (1995) y *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture* (2000). El autor explica que en los Andes el alcohol funciona como un medio para intensificar las relaciones sociales distinguiendo a las poblaciones, diferenciando los distintos estratos (pertenencia a grupos económicos y sociales), y/o estableciendo relación con el trabajo comunal (pertenencia a un grupo étnico). Además, el alcohol se relaciona con los otros "no humanos" (deidades como la *Pachamama* o los ancestros) y fue central en los encuentros transculturales relacionados con la colonia (Heath 1993, 122-129; Saignes).<sup>5</sup> En la misma línea, las etnografías situadas describen similares "funciones" del alcohol, por ejemplo, en la localidad de Sonqo, Allen ve características similares en el consumo de chicha: "[la distribución de chicha] expresa, redefine y valida los vínculos sociales [...] [y] la comunicación es con una deidad ctónica" (36-37). Las últimas etnografías en la Bolivia andina urbana sugieren lo mismo: "las conexiones entre el alcohol, la socialidad y la espiritualidad están subrayadas por las convenciones en torno al consumo de cerveza" (Lazar 148).

Eso sí, es importante afirmar que los rituales mediados con alcohol no generan automáticamente "igualdad" de relaciones, sino que pueden tener resultados diferenciadores. Al respecto, Allen explica las diferencias entre el *hallpay* y las fiestas para beber: "[en el *hallpay*] cada persona expresa su propia versión de la jerarquía del grupo y, a su vez, se ve a sí misma situada jerárquicamente por cada uno de los demás participantes. En cambio, en las fiestas de copas, una sola persona determina la jerarquía" (144). En el ritual, la bebida no sólo fomenta la cohesión del grupo, sino que también puede desempeñar el interés individual como "sentimientos negativos". En la ceremonia, la bebida se puede utilizar como un "cuchillo cortés" (146). En el contexto de los rituales de la *ch'alla* los etnógrafos sugieren entender el alcohol y la bebida como parte de un contexto más amplio de los "caminos de la memoria" y observan cómo las libaciones funcionan como enlace entre el presente y el pasado (Abercrombie 1993; Arnold; Orta). Por supuesto, los estudiosos se concentran en la cohesión y la equiparación, pero una mirada más cercana al argumento nos muestra que también hay diferenciaciones en las *ch'allas*, como por ejemplo la dominación del hombre a la mujer (Abercrombie 1993, 117). Para ejemplificar

---

<sup>5</sup> Fuera de la región andina, Heath escribió un importante trabajo sobre los cambios de Bolivia argumentando también la intensa socialización en las fiestas: "Las fiestas proporcionan ocasiones para una intensa acción comunal, y los grupos de bebedores constituyen grupos primarios que son necesarios en otras fases de la vida cambia [...] la función del alcohol puede ser vista como de potencial importancia para el acomodo individual así como para la cohesión social" (1961, 122).

esto, podemos ver el análisis que hace Albro (2001) sobre las *ch'allas* públicas urbanas en Quillacollo como actuaciones políticas. El autor sugiere que en la libación pública la identidad indígena es "definida, disputada, debatida y redefinida" al generar un escrutinio público conflictivo sobre el origen de las figuras políticas (58 y 62).

A nivel micro, podemos delimitar una segunda característica: el compromiso material y simbólico a través del alcohol. Van den Verg, en este caso, destaca el papel del alcohol como una relación-don que hace un compromiso en otras áreas de la vida social. En el contexto general de los rituales agrícolas entre los aymaras, la aceptación del alcohol es una aceptación de la colaboración (47). En entornos urbanos de la Bolivia andina podemos encontrar similares comportamientos. Buechler, por ejemplo, detalla el proceso de *pasante* que visita a la gente para asegurar su participación con alcohol y otros dones (179). También se ha nombrado a las *t'inkas* como una forma de iniciar la congenialidad en las actuaciones políticas en Cochabamba (Albro 2001, 68-69), o la relación de asociación-peonaje entre mineros en Potosí (Absi 203).<sup>6</sup>

Por último, podemos destacar una tercera característica del alcohol como estimulante: crea una "singularidad" del ritual que lo diferencia de otros objetos simbólicos del mismo. El argumento de Rasnake sobre el Carnaval en Yura es que crea una revalorización de las relaciones dentro del grupo, pero también del lugar del Estado (1986, 663; y 1988, 259). El alcohol, por supuesto, es un requisito previo: "la embriaguez que resulta del consumo de grandes cantidades de cerveza de maíz y alcohol es el estado de conciencia esencial para la interacción festiva" (Rasnake 1988, 252). Allen, en el mismo sentido, propone que la intoxicación es un medio central del ritual: "[b]eber en exceso es lo que hace que el ritual 'funcione'" (2009, 37). Buechler, por su parte, ratifica la relación con el alcohol en el ritual de la fiesta: "Las fiestas en Compi pueden definirse mínimamente como ocasiones en las que se producen intercambios recíprocos de alcohol (o en algunos casos un sustituto de la bebida)" (35).

---

<sup>6</sup> Una situación similar se observa en el trabajo etnográfico en Perú, llamado "dar vuelta con la botella" (Alberti y Meyer 50).

## El cholo en Bolivia y la élite folclórica<sup>7</sup>

La desaprobación de las actividades del Gran Poder se centra en el alcohol. Las críticas condenan el exceso y el consumo irracional tachándolo de "beber por beber" o de "pérdida" de religiosidad. Las denuncias destacan los conflictos de violencia, las orinas en público o, simplemente, la imagen de un cholo borracho en la calle (un claro atropello a las buenas costumbres de la ciudad). Sin embargo, el fondo de estas críticas no está sólo en la bebida o en los malos modales, sino en la profunda conflictividad y división/tensión étnica en Bolivia. El escenario estático de *q'aras/blancos/criollos* vs *indios/indígenas/originarios* interpretado principalmente por el discurso político, tiene intersticios en las prácticas cotidianas donde tienen lugar etiquetas como *cholo*, *indígenas urbanos*, *grupos emergentes* o *mestizos*. La élite folclórica de la que trata esta investigación está en el centro de esta tensión por su doble vínculo entre lo urbano y lo rural, entre su indianidad y sus nuevas aspiraciones urbanas "blancas", y entre las nociones de los supuestos pobres y ricos. El estatus del cholo en Bolivia no es algo fijo, sino que está en constante tensión. A continuación, mostraremos algunos de los debates sobre el cholo en Bolivia y cómo se ha enmarcado la élite folclórica a través de los años.

Alcides Arguedas describió las características del cholo como "lo peor del blanco y del indio" (62-65). Igualmente, muchos mestizos-criollos o españoles criticaron y derogaron la posición intermedia del cholo en el orden social (Abercrombie 1991; Larson; Sanjinés). Aunque parte de las investigaciones sobre el cholo apelan a un lugar intersticial alejado de binarios (Bouysse-Cassagne y Saignes), y a procesos de mestizaje y movilidad social (Barragán 1992), no se centran en las categorías sustantivas de la raza. Existe un importante corpus de investigación entre los años ochenta y noventa que según Albro ha "desviado" el interés por las sociedades andinas rurales hacia un interés por las nuevas complejidades urbanas y semiurbanas, y a los lugares intersticiales de la identidad analizada desde los nuevos partidos políticos populistas y la cultura popular (2001 82-83). Como parte de este corpus, aparece una élite chola que crea una reflexión específica de los investigadores.

Ximena Soruco Sologuren sostiene que una élite chola podía tener movilidad social por su éxito económico, pero a costa de representar una amenaza al monopolio económico de los *criollos* (19-20). Durante los años

---

<sup>7</sup> En este artículo, decidimos categorizar al cholo como integrante de una "élite folclórica" porque se identifica como "folklorista" (perspectiva "emic").

setenta y ochenta, su presencia es notoria en La Paz (particularmente en el barrio Gran Poder), trabajando su mejora económica como expresión cultural (22). Tomando la base económica de las intermediaciones comerciales nacidas en 1952 y los acentuados "gastos rituales de la celebración religiosa", Carlos Toranzo Roca conceptualizó a la élite como una "burguesía chola" (653-654). Guaygua propone un "cambio generacional" en la configuración de la "burguesía chola" con la llegada del inicio del siglo XXI. El sector comercial de la primera generación que estructuró el Gran Poder (llamados *residentes urbanos aymaras* por Albó y Preiswerk) entre los años sesenta y setenta comenzó a declinar en popularidad dando espacio a una *nueva burguesía chola*: "una nueva élite que tiene sus aspiraciones, sus valoraciones, otras características, una forma muy particular de ejercicio del poder no sólo en el ámbito económico sino, fundamentalmente, en el simbólico" (Guaygua 23). Tassi se refiere al grupo como los "cholo-mestizos", como una "clase alta no burguesa" que comparte un doble vínculo entre un rol económico urbano y el uso de creencias de organización social indígena (11-28).<sup>8</sup>

Todas estas denominaciones resaltan la diferencia de este grupo con una élite económica tradicional y con los indígenas rurales de La Paz. El cholo, en en la propuesta de Tassi, es un punto borroso en las complejidades del doble vínculo. Soruco Sologuren intenta cerrar este debate argumentando la discusión étnica como un "círculo" del que no se puede salir, apelando a un retorno a la categoría "clase" y criticando un modo capitalista de la economía. Después de ella, sin embargo, el debate continúa. Algunos autores caracterizaron directamente a los cholos como una construcción social identitaria, heterogénea, económicamente estratificada y principalmente urbana en un escenario colonial y neocolonial (Sigl y Mendoza 1-2).

El cholo aparece en cierta literatura como un actor subalterno que va conquistando un lugar en la sociedad. Limachi Balanza sostiene que el grupo cholo es de alguna manera mostrado "positivamente" por los medios de comunicación desde los años setenta, como exponente de lo "popular" en una mezcla con la representación de danzas como la morenada. Pero en las

---

<sup>8</sup> Por su parte, y en Oruro, otros autores prefieren utilizar la palabra de raíz aymara *qamiris*, refiriéndose al grupo de origen aymara vinculado comercialmente con Chile, que tiene una fuerte estabilidad económica y participa constantemente en ambientes festivos. Estos ambientes reafirman la capacidad económica del grupo y fortalecen sus vínculos comunitarios (Llanque y Villca). También tenemos el trabajo de Rea Campos, que denomina a este grupo como "pequeñoburgués comercial clasemediero" que ha interrelacionado dos racionalidades: una rural (reciprocidad) y la segunda instrumental.

siguientes décadas, su protagonismo pasa a ser los rostros de la fiesta, adquiriendo relevancia en los medios, la política y la moda, aunque no cambie su posición como subalterno (Limachi Balanza 117-119). Cárdenas, por su parte, propone que aun cuando los cholos de La Paz son un actor subalterno, están continuamente interpe- lando al Estado por un "anhelo" de inclusión: "a través de las representaciones del cholo bailarín, construyen imágenes mitificadas de un socialismo festivo y cholo" (315). Ahora, concluye Cárdenas, el "nacionalismo festivo y cholo" del Gran Poder debe ser utilizado por el Estado como sus tradiciones nacionales.

Siguiendo el sugerente análisis de Cárdenas, podemos relacionar nuestro argumento con las ideas de ciudadanía. Una "naturaleza" similar de la inclusión ha sido desarrollada por Lazar con su idea de "ciudadanía chola". Por supuesto, Lazar sitúa la fiesta como parte de formas mayores de movilización colectiva, pero con capacidad de construir sentidos de pertenencia. La búsqueda de las formas de ciudadanía cotidianas en El Alto puso su investigación "más allá de lo estrictamente político" (17), como en la fiesta. Esta perspectiva nos ayuda a entender realmente cómo se vive y recrea la vida del cholo en los entornos urbanos. En términos de Albro, "cómo la indigeneidad se hace significativa en los diversos mundos de la vida urbana" (2020, 36).

### 3. De las microinteracciones recíprocas a todo el proceso social: el *continuum* folclórico

La cerveza está presente en todas las actividades relacionadas con la entrada del Gran Poder. Algo que se destacaba en los años ochenta, "todo el mundo coincide en que la principal mercancía que se vende y consume en torno a la fiesta del Gran Poder es la cerveza" (Albó y Preiswerk 138), sigue presente en la segunda década del siglo veintiuno. El debate mediático y público sobre las fiestas públicas ha generado dos ideas: a) la idea sobre el "irracional" y "sin sentido" consumo excesivo de alcohol y/o b) la creencia de que en estas fiestas hay una especie de pureza de dones y "cariño". La investigación etnográfica nos ha proporcionado interesantes conocimientos que contradicen estas idealizaciones, mostrando una estructurada y estricta dinámica de reciprocidad que negocia constantemente la cohesión y el faccionalismo, la igualación y la jerarquía, en el contexto de la fiesta-ritual. En la primera parte de este subtítulo describiremos cómo el control social que promueve la bebida (una micro-secuencia estructurada de ingesta de alcohol) se articula con la dinámica recíproca de obtención, distribución e intercambio de alcohol de forma colectiva entre *pasantes* y *fraternos*. A

continuación, en la segunda parte describiremos cómo la dinámica recíproca del alcohol en los grupos-bloques encadena un conjunto de relaciones previas y nuevas. Estos niveles interrelacionados de interacción y compromiso de los *fraternos* pueden entenderse como un *continuum* folclórico-festivo que en su conjunto pone de manifiesto una pertenencia colectiva como *compadres*. Este *continuum* es un sistema de reciprocidad que necesita un compromiso continuo (simbólico y concreto) para ser intercambiado y realizado.

## El consumo de alcohol en el espacio-tiempo de la Fiesta del Gran Poder

### Interacciones con la bebida

Cuando se consume bebidas alcohólicas en una actividad del Gran Poder hay un ritmo y estructura marcados. En ese sentido, hay un cambio en el ritmo de la ingesta de alcohol. Harvey abordó este punto abservando que al principio la gente bebe para "excitarse", pero cuando se realiza una tarea específica, la gente empieza a beber "con fuerza" incluso hasta perder el conocimiento: "Es también en esta última fase cuando la gente establece el contacto más íntimo con las fuerzas del paisaje animado y del difunto" (Harvey 120-121). Al comienzo de cada actividad hay una espera inicial en la que se reúnen los bloques de la fraternidad de morenada y se inicia lentamente el consumo de alcohol, particularmente cerveza. Como los bloques están compuestos por una mayoría de parejas, generalmente tienen un número similar de hombres y mujeres que se separan en dos grupos, reflejando la complementariedad de género andina (Harris; Rivera). Esta división se extiende a medida que el acto central (una misa o discurso) pasa a la ruta folclórica. El ritmo de consumo es lento en este momento. El punto de cambio hacia un ritmo de consumo más intenso coincide con el inicio de la ruta folclórica o práctica de la danza. En la ruta folclórica es donde el consumo aumenta con las latas de cerveza, principalmente por el esfuerzo físico que supone el baile (que provoca sed) y la búsqueda de "animarse": ser feliz, bailar con el efecto embriagador del alcohol. Don Javier, el miembro más antiguo del bloque "Inquietos", decía: "para bailar con alegría siempre hay que echar unas cuantas, por eso decimos que vamos a coger fuerzas con dos cervezas" (Entrevista personal con Don Javier, noviembre 2016).

Al final del recorrido folclórico el ritmo de consumo de cerveza es acelerado. Las mujeres que bailan como cholas suelen reservar sillas y mesas o

espacio para todo el grupo-bloque después de que termine la práctica de la danza o el desfile (esto porque las mujeres encabezan el baile y siempre llegan primero al local de fiestas). Cuando llegan los hombres, se empieza a beber intensamente, normalmente con más de una persona sirviendo. Este cambio de ritmo coincide con el paso de grupos formales divididos en hombres y mujeres a grupos mixtos. En este momento hay más interacciones con personas de otros grupos: conversaciones en el baño, presentaciones o intercambio de tarjetas. Pero, además de este contexto "abierto" de socialización, la gente rara vez entabla conversaciones con personas que no son cercanas. Por lo general, el bloque lleva el control social de las personas externas que vienen o se quedan en el grupo para beber. En algunos casos, la gente nueva se queda con otros bloques, todos siguen bebiendo, pero se hacen ligeros susurros sobre los recién llegados: "¿Es tu conocido?".

El acto de servir y beber es constante y se repite en las interacciones de los participantes. Servir la bebida, recibirla y beber se enmarcan en protocolos específicos que fomentan una equiparación colectiva del efecto embriagador. Hay una estricta supervisión social. No se bebe individualmente. Incluso el *fraterno* más borracho que por alguna razón se quedó solo un rato, busca a alguien para compartir el alcohol. Las botellas de cerveza siempre se comparten por un mínimo de dos personas.

El acto de servir no demuestra un estatus superior, al contrario, es una actividad que se evita. Esta actividad es comúnmente delegada por una persona con autoridad en el grupo a un pariente consanguíneo de menor "jerarquía" (como un hijo o sobrino) o a un ahijado. Se anima a *fraternos* a servir con comentarios como "¡hazte sentir!", "¡hazte cargo!", o también comentarios relacionados con el trabajo como "¡trabaje!". En otros casos, la persona que recibe un *ayni* en botellas o cajas de cerveza se encarga de servir lo recibido si no tiene otra persona en quien delegar.

El acto de servir sigue un patrón específico. Cuando se bebe lentamente, una persona sostiene un vaso de plástico o de cristal y sirve a todas las personas del grupo al que pertenece. La cantidad servida suele ser sólo del cuarenta a sesenta por ciento del vaso con una pequeña cantidad de espuma. Es importante que haya espuma para que la gente considere que sí sabes servir. Al servidor se le pide y presiona constantemente para que sirva por igual a todo el grupo y que no se olvide de nadie. Esta persona empieza por su derecha y puede simplemente pasar el vaso desde su asiento/posición si está cerca, pero si es un grupo más grande el servidor va alrededor de todo el grupo interactuando con cada uno. El servidor suele decir unas palabras al servir a

cada persona y a veces entabla una breve conversación. Estas son breves, ya que hay presión por parte del grupo para que la persona siga sirviendo y no se distraiga. El vaso no se cambia, todos beben del mismo vaso.

Solamente en la segunda etapa, en la que los grupos se disuelven y se mezclan, hay más personas que agarran botellas de cerveza y sirven alcohol al grupo. El esquema ritual se acorta, pero la estructura central continúa: servir a todo el grupo la misma cantidad de alcohol y la misma cantidad de veces. Cuando el consumo de alcohol se hace más intensivo, es habitual utilizar estrategias para evitar la propia embriaguez y controlar el consumo de los demás. Se trata del uso de contra invitaciones de alcohol como "invítame". Por ejemplo:

Me dirigí a servirle a Doña Pasesa y me dijo "invítame", en ese momento ella me quitó la botella de cerveza y el vaso y me sirvió. Yo agarré el vaso y lo bebí. Entonces me devolvió la botella y me dijo ahora sí invítame. Le invité la misma cantidad y me dirigí a la siguiente persona (Diario de campo, 22 de mayo de 2015).

Con esto, las personas se aseguran de que el servidor también beba. Es una búsqueda de equiparación de la intoxicación alcohólica donde a veces se acusa a los servidores de "no estar bebiendo" para presionarlos a demostrar que sí están bebiendo. Además, los bailarines envían vasos de cerveza a aquellos que creen que no están bebiendo o con los que quieren beber. Esta invitación va acompañada de un "contigo" levantando la copa para que la persona vea lo que va a beber. En esta situación, la persona que sirve debe dirigirse a la otra persona e invitarla con una cantidad similar de alcohol, y luego simplemente volver a su orden habitual de servir. Estos son recursos para controlar la embriaguez, es decir, que el efecto de la bebida sea compartido por todas las personas del grupo. Mientras la fiesta pasa a la segunda fase, cada vez hay más invitaciones o contra invitaciones. No emborracharse es imposible.

La demostración que uno bebe es vital. Antes de cada sorbo o de terminar por completo un vaso de cerveza, la gente se dirige al grupo o a la persona que sirve diciendo "salud", o levantando el brazo mostrando el alcohol que se va a beber. De este modo, el resto del grupo debe beber con la persona que ha dicho "salud". Se bebe de un solo sorbo, lo que se llama "seco", o de varios sorbos. Sin embargo, mantener la bebida durante mucho tiempo no está bien visto. Se lanzan comentarios como "no es café" para que la persona se apresure en beber.

El control de la embriaguez se realiza generalmente con la *ch'alla* que se hace previa a cada trago. En el medio rural esta acción puede tener contenidos muy ricos y protocolos compuestos de varios pasos para un grupo social, como en el caso descrito por Abercrombie (1993), pero en el medio urbano consiste en dejar caer el contenido del vaso al suelo o, a veces, tomar algunas gotas con los dedos y hacerlas salpicar en el suelo. Este acto, en la primera parte de cada actividad, es muy ceremonial y va acompañado de la murmuración de algunas frases como "que nos vaya bien" o "que no pase nada malo", en un rincón o en un lugar a pocos pasos de donde está el santo de la fiesta. Durante la segunda etapa de la fiesta, la *ch'alla* sirve como estrategia para evitar la bebida. Incluso se puede derramar como *ch'alla* la mitad del vaso sin reproche (o incluso más de la mitad, en caso de que la persona que sirvió no lo note). Otra forma de controlar la embriaguez es descartar el contenido de alcohol de un vaso. Después de beber una parte del contenido, la gente tira cuidadosamente el resto hacia atrás o hacia un lado antes de devolver el vaso al servidor. Los bailarines actúan como si sólo se deshicieran de la espuma del vaso. Esta debe ser una actuación cuidadosa. Cuando se descubre a alguien echando mucha cerveza, se le suele presionar para que vuelva a beber. Descubrir esto puede generar desconfianza y enfado en las demás personas porque no se cumple la sensación de igualdad que se espera entre todos los integrantes del grupo.

En el nivel micro de las interacciones de la bebida podemos ver cómo el contexto de la fiesta genera un proceso simbólico y físico de inclusión en la fraternidad a través del control de la igualdad. Este sentido de igualdad se estructura en el ritmo colectivo de la bebida, el control de los servidores y de los bebedores a través de las invitaciones y contra invitaciones, y las actuaciones cuidadosamente realizadas para evitar la embriaguez. La igualdad es una sensación simbólica de reciprocidad continua buscada hasta la embriaguez. Sin embargo, las jerarquías entre los servidores y el comprador de alcohol y la desconfianza con los extraños del bloque también se manifiestan durante la bebida.

### *Pasantes y fraternos*

El nivel micro de la interacción con la bebida se superpone a una dinámica de obtención, distribución e intercambio de alcohol que es una mezcla de transacciones económicas y simbólicas entre *pasantes* y *fraternos*. El grupo de organizadores de las actividades de la fraternidad se denomina *pasantes*. Se diferencian del resto de los miembros de una fraternidad por

tener una mejor posición económica y simbólica.<sup>9</sup> Los *pasantes* organizan todas las actividades que requieren una cantidad considerable de dinero y tiempo. Los *pasantes* obtienen las cajas de cerveza (y otras bebidas alcohólicas) de tres fuentes: compra directa, contrato-regalo y devolución de *aynis-dones*. La primera fuente es la compra directa con el dinero que invierten en la organización de la fiesta. Los regalos por contrato, la otra fuente, se hacen para cerrar contratos que demuestren "fidelidad". Por ejemplo, la Cervecería Boliviana Nacional (CBN), como patrocinadora principal de la fiesta del Gran Poder, regala cien cajas directamente a todas las fraternidades. Esta empresa tiene un monopolio que asegura cuidadosamente que ninguna otra empresa venda cerveza en la fiesta. La marca Paceña tiene ahora un estatus de máxima jerarquía entre los participantes y es a la vez la más consumida y la más costosa en relación a otras marcas de cervezas bolivianas. Este tipo de regalo funciona como un compromiso que sella una relación de fidelidad entre la fraternidad y la empresa. En este sentido, existen otros "regalos" de cerveza provenientes de contratos con pollerías<sup>10</sup> o importadores de telas para hombres que dependen de un contrato privado firmado con la junta de *pasantes*.

La cerveza obtenida a través de estas dos fuentes se reparte entre los antiguos bailarines para asegurar su permanencia y, entre los nuevos, para mantenerlos en la fraternidad. De este modo se crea la idea de "buena atención". Las abundantes cantidades de alcohol que se entregan a los bailarines tienen un mérito simbólico para el *pasante*. El acto de entrega de cerveza siempre va seguido de algún tipo de conversación informal. Esta necesidad de atender de cerca a los nuevos participantes y de formalizar el compromiso con el alcohol es extensa en la literatura sobre reciprocidad y alcohol. Pero lo que en el contexto rural era una actividad física de trabajo (como construir una casa), en el contexto urbano es la participación folclórica en una fiesta. En este sentido, los *pasantes* realizan una administración simbólica de la cerveza en la distribución. Hay una ritualidad central dada a la cerveza, es decir, la necesidad de demostrar que a través de la entrega de alcohol los *pasantes* están personalizando relaciones y estableciendo reciprocidad con los bailarines. Los receptores completan el ritual dando algunos aplausos o, la figura más antigua/respetada del grupo se acerca y

---

<sup>9</sup> Los *pasantes* son parejas (en su mayoría casadas) que suelen bailar durante muchos años en la fraternidad. Son elegidos por una pareja de *pasantes* anterior por su alta capacidad económica para la organización de actividades. Véase Quilali para más detalles.

<sup>10</sup> Las polleras son una parte importante de la vestimenta de la mujer para el desfile.

agradece a los *pasantes* estrechando la mano y/o dando un beso en la mejilla al recibir/aceptar el regalo. Lo que se expresa como cariño de los *pasantes* representa para los *fraternos* una retribución por la cuota que pagan por su participación. No se trata de un regalo puro, sin embargo, en todo momento se actúa como si lo fuera.

La tercera fuente es a través de los *aynis*, regalos que pueden ser una devolución o nuevos. El *ayni* es un regalo que se entrega y que se tiene la obligación de devolver. El momento de la devolución no es específico. Este puede ser devuelto casi inmediatamente después de terminar de consumir la cerveza entregada por primera vez. Este tipo de reciprocidad es característico en el espacio-tiempo de la fiesta (y exclusivo de este entorno) y se enmarca en múltiplos de dos (dos, cuatro, seis o más cajas de cerveza).<sup>11</sup> Un ejemplo de don devuelto sería si la pareja de *pasantes* fue a alguna fiesta en el pasado y ahora se les "devuelve" el acompañamiento. Los regalos nuevos se producen cuando alguna pareja o un individuo decide iniciar un *ayni* y regala dos, cuatro, seis o más botellas o cajas de cerveza (siempre en pareja) a otra pareja. Ni los dones devueltos ni los nuevos son "desinteresados".<sup>12</sup>

Podemos distinguir además dos tipos de *aynis*: el que se destina a la junta de *pasantes* y el que se destina específicamente a una pareja de *pasantes*. El primero se realiza generalmente por la junta de *pasantes* anterior o por bloques de la fraternidad. Generalmente se realiza en un ritual de entrega que también puede ir acompañado de otros regalos como whisky o amuletos emblemáticos. El segundo tipo se enmarca en un intercambio privado que es una devolución del *ayni* anterior.

Los *fraternos* pertenecen a uno de los bloques que estructuran la fraternidad y participan como bailarines. Ellos deben tener capacidad económica para pagar una cuota de participación. Sin embargo, es probable que no puedan invertir dinero para toda la organización de las actividades como *pasantes*. La dinámica de obtención y distribución de bebidas alcohólicas en el caso de los *fraternos* es también una mezcla de transacciones económicas y simbólicas. Los *fraternos* beben en sus bloques: un bloque no sólo sirve como forma de distinción de un grupo dentro de la fraternidad, sino que también se convierte en un grupo de afinidad para beber. Conocen a mucha gente de la fraternidad y probablemente comparten algunos vasos de cerveza y

---

<sup>11</sup> Una caja contiene doce botellas.

<sup>12</sup> En todas las actividades *pasantes* hay una persona encargada de tomar nota de los nuevos *aynis* y de escribir los nombres en un cuaderno para devolver el *ayni* en el futuro.

conversaciones, pero el principal grupo de referencia es el bloque al que pertenecen.

Los *fraternos* obtienen el alcohol de tres fuentes: la dotación por parte de los *pasantes*, la compra directa, o la "invitación" entre *fraternos*. La primera fuente es la que hemos descrito anteriormente. Los *pasantes* dan cerveza para crear la noción de "buena atención", pero esta es una pequeña cantidad de lo que se consume. La segunda fuente es la compra, y ésta puede hacerse de dos maneras: compra individual o compra en grupo. En el primer caso, una pareja o un participante decide comprar una caja de cerveza (o más) para compartirla con su bloque. Suele ser realizada por los miembros más antiguos o fundadores del grupo-bloque para consagrar su posición con el bloque. La compra colectiva es una situación en la que se recolecta el dinero de algunos *fraternos* para comprar bebidas alcohólicas. Piden veinte o cincuenta bolivianos (tres u ocho dólares) y luego una persona va a comprar las cervezas, generalmente los miembros más jóvenes. En la mayoría de los casos observados en el trabajo de campo, esta situación es organizada por los miembros más antiguos del bloque.

La tercera forma es, como en los *pasantes*, el *ayni*. Los *fraternos* intercambian constantemente botellas y/o cajas de cerveza y generalmente estos *aynis* se "pagan" en el mismo evento. Este gasto no es fácil de planificar, ya que depende mucho de cada evento y de las interacciones de consumo que se produzcan en él. Los bailarines están preparados para esta situación: "[...] ahora vas, ¿no ve? No puedes ir con la boca seca, invitas y te invitan también pues, 170 la caja, es plata pues ¿y acaso es una nomás? A veces aprieta..." (Entrevista personal con Boris Tapia, del bloque "Inquietos", octubre de 2016).

A partir de esta dinámica de obtención y distribución, la forma central para fortalecer los vínculos sociales es el *ayni*. Estos regalos en cerveza representan una reciprocidad "concreta" que crea relaciones más estrechas entre *fraternos* y *pasantes* a un nivel superior al de una mera interacción para beber. Se trata de una inversión de dinero que sella el compromiso de la relación social. El intercambio rara vez termina cuando alguien "paga" un *ayni*, es más, se activa una potencial cadena de reciprocidad.

## El alcohol y las relaciones sociales fuera del espacio-tiempo de la fiesta

En esta sección analizaremos las relaciones sociales que unen a los miembros de la fraternidad fuera del ámbito festivo. De esta forma,

proponemos el establecimiento de un *continuum* folclórico-festivo como convergencia de tres niveles de interacciones que se inician en el espacio-tiempo de la fiesta (como hemos presentado anteriormente) y continúan fuera de este contexto como mecanismo de cohesión de la élite folclórica. Este encadenamiento está estructurado por los dones reconfigurados de los entornos rurales en entornos urbanos. Aquí vemos el fortalecimiento de las relaciones anteriores y el surgimiento o creación de nuevas relaciones sociales a partir de la fiesta.

En primer lugar, analizaremos el fortalecimiento de las relaciones sociales previas. La llegada a la fraternidad se produce en la mayoría de los casos por invitación de un familiar, amigo o padrinos. El bloque busca aumentar su número de miembros con personas de confianza, incluyendo parientes de sangre, parientes de la familia política o amigos cercanos. Podríamos empezar diciendo que formalmente no hay requisitos para ingresar en la fraternidad, es decir, en términos formales, no es necesario ningún tipo de requisito previo ni existe un registro detallado de los datos personales de las personas. El registro sólo es necesario cuando se va a pagar la cuota para bailar y no requiere varios documentos oficiales ni invitaciones por escrito. Más bien, la invitación está abierta al público en general y se destaca en todos los eventos e incluso en los medios de comunicación. Sin embargo, existe un estricto control social de las personas que asisten a las actividades por razones prácticas —por la desconfianza hacia los externos que podrían ser ladrones. La gente siempre presenta a las personas nuevas y destaca su relación de parentesco. Suelen referirse a ellos como "mi(s) invitado(s)".

Hay dos niveles de relaciones: el primero está compuesto por los parientes consanguíneos y rituales cercanos o lejanos. Aunque en este nivel las personas ya comparten un vínculo previo reconocido por ellas, éste puede no haber sido activo o el nivel de interacción haberse reducido. En la fraternidad, estas personas encuentran un espacio para mantener y fortalecer sus relaciones sociales a través de una contra afinidad que puede ser más duradera. La activación de una relación se realiza a través del intercambio y consumo continuo de alcohol. Generalmente no se utiliza la frase "vamos a beber" sino "compartiremos", enfatizando un contexto de confianza. El sentido de "compartir" se relaciona directamente con el consumo de alcohol, generando un espacio de hermandad que va más allá de un vínculo familiar previo. Un ejemplo sería la relación de tres parejas en el bloque "Inquietos". En esta red, Don Marcio y Doña Esmeralda (Pareja A) fueron identificados como el centro. Son antiguos miembros de la fraternidad (durante 8 años hasta 2015) y bailan en el bloque "Inquietos". Como miembros "antiguos", decidieron

cooperar activamente para aumentar el número de miembros invitando a sus familiares, concretamente a tres parejas:

- Don José y Doña Paula (Pareja B): La pareja A son sus padrinos y Doña Paula es prima de Doña Esmeralda.
- Don Juan y Doña María (Pareja C): Don Juan es sobrino de Don Marcio.
- Don Mario y Doña Marta (Pareja D): Doña Marta es prima de Doña Esmeralda. Además, Doña Marta es hermana de Doña Paula; por lo tanto, Don Mario y Don José son cuñados.

La inversión en cajas de cerveza como *aynis* es una inversión en relaciones sociales que es consciente en el momento de "regalar" cajas de cerveza. La inversión de la pareja A en cerveza y su posterior distribución entre sus invitados funciona como un "pago" por la aceptación de bailar. La pareja A asume el papel de centro de prestigio de la red social. Las otras tres parejas devuelven las cajas de cerveza como señal de reconocimiento y respeto. Entre las parejas B, C y D también hay intercambios de cerveza que cierran los lazos entre ellos como grupo no sólo relacionado por vínculos biológicos, sino también por un espacio folclórico de identidad. La distribución y el consumo de alcohol es la dinámica interna que activa la reciprocidad y asegura las relaciones sociales. Este ejemplo pone de manifiesto una red de parejas creada a partir de relaciones sanguíneas y rituales anteriores. El nuevo parentesco folclórico ritual se superpone a los vínculos anteriores. La pareja A inició una posición activa en una relación familiar potencial. En este sentido, podemos hablar de la activación de las cadenas de reciprocidad en las relaciones socialmente reconocidas, como los parientes consanguíneos.

El segundo nivel es el del parentesco ritual y el de las amistades, que se compone de personas que no tenían relaciones de sangre pero que ya habían establecido un compadrazgo en la fraternidad. También en este nivel tenemos las amistades u otras relaciones de la escuela, el barrio, el servicio militar o el empleo. En estos casos, aparte de la relación horizontal de intercambio de *aynis*, podemos encontrar relaciones rituales verticales. Por ejemplo, José es ahijado de Don Martín y su esposa Doña Perla (Pareja E). Esta pareja tiene un negocio de importación de autopartes en el área de San Pedro y ha estado involucrada con los Intocables desde 2003. José fue invitado a participar en el bloque "Generación X". José tiene un capital económico y simbólico menor y sus padrinos se encargan de proveer la cerveza y tienen la opción de que él sirva la bebida. Para José, realizar esta actividad es una muestra de respeto a

sus padrinos. A cambio, no se exige la devolución del *ayni*. A la hora de bailar, siempre se acercan y buscan estar juntos para "compartir". Además, hubo otras actitudes hacia sus padrinos, como "enviarlos a casa" en un taxi cuando la pareja E ya estaba ebria. Esto también ocurre cuando un jefe invita a sus trabajadores a bailar.

Pero la mayor parte del parentesco ritual folclórico es (y aspira a ser) de carácter horizontal. En las actividades festivas es habitual llamarse compadres o comadres, aunque no se haya producido ninguna relación o intercambio formal. Este título establece una relación folclórica de igualdad en el espacio-tiempo de la fiesta. Uno de los objetivos de la invitación a bailar es probar las posibilidades económicas de esas personas y afirmar posibles relaciones más estrechas. Superponer una relación ritual a las relaciones de sangre o de amistad implica buscar una relación más duradera. Los *fraternos* entablan relaciones rituales con personas con las que pueden mantener continuamente el intercambio en cerveza y con quienes pueden "compartir". Cuando se acepta la invitación a participar en un evento folclórico-festivo se activa un vínculo de compadres/comadres con cadenas de reciprocidad en cerveza.

Esta dinámica requiere al menos dos requisitos para los invitados. En primer lugar, deben poder costear los gastos del baile (cuotas, vestimenta, etc.) e invertir en continuos regalos y contra-regalos de cerveza. En segundo lugar, deben invertir tiempo en las actividades folclórico-religiosas y soportar los efectos del alcohol en los días siguientes (resaca). Incluso con una invitación "abierta", estas características regulan y limitan el ingreso a la fraternidad. Este espacio no sólo consume tiempo, sino también dinero. Aunque la fraternidad crea un espacio de igualación, los roles en la fiesta muestran diferencias y jerarquías marcadas en las posiciones de las personas.

Los lazos de los participantes pueden ser diferentes: de sangre, de vecindad compartida, de servicio militar, etc. Puede ser bastante complicado determinar el grado de relación sólo por criterios subjetivos, pero hay un mecanismo central de consumo de cerveza e intercambio de *aynis* que pone a funcionar las relaciones sociales. Si bien existe una estrecha afinidad de lazos familiares, de parentesco o rituales, éstos no representan necesariamente una obligación directa, en cambio la invitación a acompañar un evento folclórico y el posterior intercambio de cervezas y "compartir" el alcohol cimienta una relación tangible. A veces se habla de una doble relación, como: "es mi cuñado y mi compadre también", lo que nos habla de relaciones superpuestas. Además, las relaciones laborales o comerciales previas, en la fiesta van más allá de una relación vendedor/comprador o jefe/trabajador y generan un espacio de relación más estrecho.

El espacio de socialización que engloba la fraternidad a diferentes niveles siempre da apertura a más relaciones sociales. Las bebidas alcohólicas, específicamente la cerveza, funcionarían entonces como una deuda permanente y un medio entre personas o parejas una vez que se activa la cadena de reciprocidad. El espacio urbano de una fraternidad constituye un espacio de convivencia que alimenta una identidad y crea un espacio de socialización para la élite emergente. Este entorno, si bien sirve como lugar agradable para el fortalecimiento de las relaciones previas, también genera un espacio propicio para la creación de nuevas relaciones sociales con personas procedentes de otros contextos. Por supuesto, existen limitaciones. Don Javier, sastrero desde hace 40 años, tiene una tienda de telas para trajes en la calle Nataniel Aguirre. Participó en la fraternidad durante 13 años, hasta 2015. Los *fraternos* le pidieron muchas veces que se hiciera *pasante*, pero él se niega porque dice que se necesita mucho tiempo y dinero. En el bloque "Inquietos" en el que participa tiene muchos familiares de sangre. Empezó a bailar cuando sus tíos eran *pasantes* de la fraternidad y reunieron a su familia para participar. Además de su familia, Don Javier me cuenta que tiene varias amistades nuevas:

Primero he entrado pues ¿no? Casi no conocía a la gente, poco a poco, años tras años van pasando, he conocido más gente, más amistades, así como te puedo decir un montón, hasta no sé sus nombres, pero como personas nos conocemos, nos vemos a veces, yo le saludo y también así a veces me presentan a su señora [esposa] pero más es en la fiesta nomás, de repente también en algún matrimonio nos vemos también, en la Graneros, Uyustus, ahí también tienen sus negocios... (Entrevista personal con Don Javier, noviembre 2016).

Puede apreciarse que las nuevas "amistades" no siempre van más allá del espacio-tiempo de la fiesta en nuevas interacciones profundas. En su testimonio, Don Javier entiende que el espacio de la fraternidad, aunque permite un espacio de confianza, no va más allá si no hay intercambios específicos que cimenten nuevas relaciones como la de la amistad. Entiende también que es posible encontrar un vínculo con su actividad laboral, pero para eso tiene que ir a festividades adicionales al Gran Poder.

En mi gremio me ayuda harto pues digamos, voy a... me invitan a provincias o aquí en la ciudad, zonas voy, la misma gente les digo me conocen estoy tal parte. Vienen mucha gente de esa parte se consigue más cliente, más cliente viene, si ya no vas digamos la gente hay otra nueva generación que tienen que conocerse también (Entrevista personal con Don Javier, noviembre 2016).

Esta relación entre el ambiente festivo y los negocios económicos es muy interesante porque hemos encontrado el mismo caso en otros bloques como en "Los Sopranos", donde uno de los miembros es sastre con un taller en la calle Nataniel Aguirre. Hace trajes y diseños para todo el bloque consiguiendo contratos con su participación en la fiesta. Esto es similar a las personas que trabajan con blusas, polleras, matracas, servicios gastronómicos, etc. Se trata de personas que tienen un interés especial en participar en estas actividades por los potenciales negocios económicos que pueden conseguir. Cuando las personas están compartiendo bebidas alcohólicas pueden ofrecer cordialmente "ayuda" como padrino/madrina o iniciar conversaciones informales sobre tratos económicos. Pero con base en el trabajo de campo, no podemos asegurar que todos los tratos u ofrecimientos que se dicen en estado de ebriedad sean tomados como palabras serias. Siendo más prudentes, el mecanismo de tomar en serio cualquier trato cuando se está ebrio implica intercambios concretos en alcohol que activan cadenas de reciprocidad. Significa no sólo beber juntos, sino iniciar y continuar *aynis* para crear una participación activa en eventos más festivo-religiosos.

En un ámbito citadino, la fraternidad crea un espacio de convivencia y confianza (una noción de familia extendida), un lugar de pertenencia que expresa su posición con un grupo de similares. De esta forma, poco a poco, se crean nuevos espacios para compartir dentro de la fraternidad en el marco de un sistema de fiestas que ayuda a establecer importantes lazos de confianza en el futuro. La principal forma de fortalecer las relaciones es la participación en otras fiestas que pueden ser rituales de vida (Spedding 2008) como matrimonios, licenciamiento del servicio militar u otros eventos religioso-folclóricos. Estas invitaciones suelen hacerse en el momento de "compartir", cuando las personas ya están más habladoras y desinhibidas. Las invitaciones se formalizan con la entrega de cajas de cerveza a una pareja o a un bloque. Muchos *fraternos* son *pasantes* de fiestas folclórico-religiosas más pequeñas en la ciudad de La Paz o en algunas provincias y suelen invitar a su bloque. De esta manera, muestran su pertenencia a la fraternidad estableciendo su capital simbólico.

Según algunas investigaciones, los eventos folclórico-religiosos son un espacio apropiado para crear redes sociales y cimentar alianzas laborales/comerciales (Selaya; Vargas). Aunque en ambas investigaciones se mencionan estos espacios como origen de estas relaciones, no se especifican los mecanismos con los que se mantienen. Proponemos que el mecanismo se puede dividir en al menos tres niveles de interacciones en un evento festivo-

ritual. Una interacción básica puede ser mantener pequeñas conversaciones (en el baño, en la pista de baile, etc.) y compartir algunos vasos de cerveza. Una interacción intermedia, generalmente en el grupo de referencia (el bloque), consiste en compartir la bebida como entidad del bloque y puede incluir también intercambios de *ayni*. Por último, un nivel mayor de interacción se da cuando las personas realizan un "acompañamiento" continuo en diferentes eventos o fiestas folclórico-religiosas. En las dos primeras interacciones, todas las personas comparten un sentimiento de identidad e igualación y pueden crear relaciones estrechas. Pero en el último nivel de interacción se establecen cadenas de reciprocidad en cerveza en una serie de eventos/fiestas folclórico-religiosas (fiestas patronales o prestadas), eventos religioso-festivos (matrimonios, bautizos, fiestas de fin de año), o simplemente fiestas relacionadas con los ritos de paso de la vida (licenciamientos, fiestas de graduación, *rutuchas*,<sup>13</sup> etc.), donde se cimentan las redes sociales y las alianzas. El espacio de compartimiento es el marco y el mediador entre las personas y es duradero fuera del espacio-tiempo de la fiesta por los *aynis* que representan un compromiso "tangible" en sus relaciones sociales.

#### 4. Conclusiones

La participación de la élite folclórica en la fiesta del Gran Poder implica mucha inversión en alcohol, ropa de baile, cuotas, tiempo, etc. Pero esta inversión está dedicada a formar parte de un grupo social. En un nivel superficial, participar en las actividades de la fraternidad implica un lugar para expresar la religiosidad y "pasarlo bien", pero en el fondo es una inversión en la inclusión. En la embriaguez intensiva y el derroche opulento de la fiesta hay una dinámica clara y sistemática de encadenamiento de los vínculos sociales. Este mecanismo se establece en el ambiente festivo-ritual creando un espacio de convivencia (Machaca Nina) que al mismo tiempo puede entenderse como un espacio de "movilización". En este sentido, para ayudar a entender el reciente auge de las fiestas folclóricas en La Paz establecimos el concepto de *continuum* folclórico-festivo.

En el artículo, se mostró cómo las tres características centrales de la dinámica de intercambio y consumo recíproco de alcohol en el contexto del ritual festivo pueden ayudarnos a encontrar pistas sobre cómo se articula el universo cultural y simbólico común al grupo. El alcohol indica y fomenta las

---

<sup>13</sup> Se trata de una fiesta para un niño recién nacido.

relaciones sociales entre *fraternos* y *pasantes*. A veces, estas relaciones eran jerárquicas, como en la determinación de quién servía; o podían ser igualadoras, como en la intención de crear nuevos lazos con el parentesco consanguíneo anterior. Las cajas de cerveza se utilizan como objeto material simbólico para sellar el compromiso de reciprocidad en el acompañamiento a las nuevas fiestas, mientras que el "compartir" las libaciones de alcohol con los miembros del bloque, desde animarse hasta embriagarse, da al ritual la "singularidad" de espacio de convivencia. El mecanismo básico que articula la red social en la que se desenvuelven los bailarines es a través de la reciprocidad o *ayni*, que funciona como factor e indicador porque señala/comunica el estado actual de las redes sociales, pero también amplía sus horizontes.

Así, los *fraternos/pasantes* generan niveles de compromiso interrelacionados con personas de su bloque o grupos de afinidad según sus intereses. Esto crea un espacio potencial para otro tipo de relaciones (laborales, comerciales, etc.) que exceden el ámbito festivo-ritual. Las cadenas de reciprocidad se activan a través de diferentes niveles de interacciones y con la superposición de relaciones sociales anteriores y nuevas. El resultado es no sólo una fuerte pertenencia colectiva dentro del bloque o la fraternidad, sino también una pertenencia con la comunidad más amplia de folcloristas de la fiesta del Gran Poder y el sistema de fiestas más amplio de La Paz.

Sostenemos que el parentesco folclórico (compadres/comadres) creado en este espacio persiste en el tiempo porque es elegido, es decir, es opcional y debe ser trabajado continuamente a través de la reciprocidad. El compadrazgo, como sostiene Spedding, es una relación opcional, que se elige, y hay que cumplir con ciertas obligaciones para seguir aportando otros beneficios: la contra-afinidad. Como ocurrió con el partido político Conciencia de Patria (CONDEPA), donde los migrantes de la primera generación del campo a la ciudad se llamaban entre sí compadres/comadres, reconstruyendo así un universo anterior ordenado por el parentesco (Spedding 1998, 134), esta élite folclórica reconstruye su universo comunitario en la ciudad a través de las fraternidades.

En nuestras sociedades diferenciadas, las ciudades han dividido y separado los espacios de pertenencia: la familia, el barrio, las instituciones laborales o sindicales, la pertenencia educativa, etc. Los grupos que aún comparten una raíz indígena no pueden reconfigurar fácilmente sus sentidos de inclusión a la pertenencia normativa formal. Por el contrario, la pertenencia es algo que debe construirse sobre las prácticas cotidianas (Lazar). Un espacio para sentir esta pertenencia es la fiesta. En la La Paz andina contemporánea, el

auge del folclore (un sistema de fiestas en crecimiento) puede no ser una casualidad. El creciente interés y participación en las fiestas calendáricas es probablemente una necesidad creciente de la nueva población urbana de contar con espacios de inclusión. En una fiesta como la del Gran Poder puedes elegir tu pertenencia: puedes ser parte de la gran "familia Intocable" pero también puedes tener un bloque con más cercanía y, al mismo tiempo, tener otra pertenencia a una fraternidad en la fiesta patronal de tu barrio.

El *continuum* folclórico-festivo busca aportar a la explicación del reciente boom folclórico como parte de un proceso de construcción de ciudadanía basado en un proceso de encadenamiento de pertenencia. Aunque la participación en las fiestas parece estar muy alejada de los procesos políticos comunes de negociación de la ciudadanía política (Albro 2020), argumentamos que puede ser una forma de sentirse parte de la gran comunidad paceña y boliviana. Ser parte de la fraternidad significa ser parte de una comunidad más amplia. Por ejemplo, en la presentación de la invitación oficial de los "Intocables" en 2015, me sorprendió la participación de representantes de la Asamblea Plurinacional de Bolivia, que dieron un reconocimiento a todos los *pasantes* como "defensores" de la cultura nacional; y el enérgico discurso del ex-diputado Alejandro Zapata, nombrado con entusiasmo por los presentadores como el General Nacional de las Fuerzas Folclóricas de Bolivia. La élite folclórica podría estar construyendo en el ambiente festivo también el "anhelo" de la ciudadanía nacional, como sugieren recientes estudiosos (Cárdenas). Por supuesto, este argumento es sólo una sugerencia que requiere un análisis más profundo que excede el objetivo del presente artículo.<sup>14</sup>

## Works Cited

- ABERCROMBIE, Thomas. 1993. "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado: Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta". *Borrachera y Memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes, comp. Lima: IFEA/HISBOL. 139-170. [<https://archive.org/details/saignes-borrachera-y-memoria/page/n1/mode/2up>] página descargada el 25 de Julio de 2022.

---

<sup>14</sup> La investigación para este artículo y el artículo mismo, recibió importantes comentarios de Hernan Pruden, Pascale Absi, Rolando Sánchez, Milton Eyzaguirre, Juliane Müller, James Stoudt, Jorge Derpic y de los revisores anónimos de la *Revista de Estudios Bolivianos*. Todos los comentarios me permitieron revisar críticamente mi trabajo. Claro está, cualquier error u omisión recae en mi responsabilidad como autor.

- . 1991. "To Be Indian, To Be Bolivian: Ambivalence and Ambiguity in the Construction of Ethnic and National Identities in Bolivia". *Nation-States and Indians in Latin America*. Joel Sherzer and Greg Urban, eds. Austin: University of Texas Press. 95-130.
- ABSI, Pascale. 2005. *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: PIEB, IRD, IFEA, Embajada de Francia en Bolivia.
- ALBERTI, Giorgio, y Enrique Mayer, eds. 1971. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ALBÓ, Xavier, y Matías Preiswerk. 1986. *Los Señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular.
- ALBRO, Robert. 2020. "Cholo Politics and Urban Indigenous Self-Fashioning in Bolivia". *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 25. 29-44. [<https://doi.org/10.5195/bsj.2019.216>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- . 2001. "Reciprocity and Realpolitik: Image, Career, and Factional Genealogies in Provincial Bolivia". *American Ethnologist* 28 (1): 56-93. [<https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.1.56>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- ALEXANDER, Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. Cary: Oxford University Press.
- ALLEN, Catherine. 2009. "'Let's Drink Together, My Dear!' Persistent Ceremonies in a Changing Community". *Drink, Power, and Society in the Andes*. Justin Jennings and Brenda J. Bowser, eds. Gainesville: University Press of Florida. 29-48.
- . 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- ARGUEDAS, Alcides. 1909. *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Barcelona: Vda. de L. Tasso.
- ARIAS FLORES, Juan Carlos. 2018. Los bordadores y sus redes: Economía e identidad en la fraternidad Diablada de Bordadores en el Gran Poder (2012-2017). Tesis de Grado. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología. [<https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/19196>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- ARNOLD, Denise Y. coord. 1992. "La casa de adobes y piedras del Inka: Género, memoria, y cosmos en Qaqachaka". *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz, ILCA. 31-108.
- BARLETT, Peggy F. 1980. "Reciprocity and the San Juan Fiesta". *Journal of Anthropological Research* 36 (1): 116-30. [<https://doi.org/10.1086/jar.36.1.3629556>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- BARRAGÁN, Rossana. 2009. "La fiesta de poder, el poder de la fiesta". *Gran Poder: La morenada*. Rossana Barragán y Cleverth Cárdenas, eds. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos (IEB). 17-30.
- . 1992. "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república". *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II congreso internacional de etnohistoria. Coroico*. Silvia Arze et al, eds. Lima: IFEA/HISBOL. 85-127.

- [<https://doi.org/10.4000/books.ifea.2290>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse y Thierry Saignes. 1992. "El cholo: Actor olvidado de la historia". *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II congreso internacional de etnohistoria. Coroico*. Silvia Arze et al, eds. Lima: IFEA/HISBOL. 129-143.  
[<https://books.openedition.org/ifea/2292>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- BUECHLER, Hans C. 1980. *The Masked Media: Aymara Festas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. New York: Mouton.
- CÁRDENAS, Cleverth. 2019. "El cholo danzante". Las formas de interpelación de la nación boliviana en la fiesta del Gran Poder. Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.  
[<http://hdl.handle.net/10644/6829>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- CASTILLO, Gerardo. 2015. *Alcohol en el sur andino: Embriaguez y quiebre de jerarquías*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COLLINS, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- DOUGLAS, Mary. 2003. *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. New York: Routledge.
- , y Baron C. Isherwood. 1996. *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. Revised Edition. New York: Routledge.
- GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA CIUDAD DE LA PAZ. 2012. *Análisis Económico Festividad del Señor Jesús del Gran Poder*. Boletín Final.
- GUAYGUA, Germán. 2000. "Las estrategias de la diferencia: Construcción de identidades urbanas populares en la festividad del Gran Poder". La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología. Instituto de Investigaciones Sociológicas (IDIS) Mauricio Lefebvre.  
[<https://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/16534?show=full>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- GUERRERO, Johnny. 2011. *Los tres rostros del Gran Poder: De la festividad a la fiesta*. La Paz: Talleres Gráficos Compaz.
- GUSS, David M. 2006. "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz". *Journal of Latin American Anthropology* 11 (2): 294-328.  
[<https://doi.org/10.1525/jlca.2006.11.2.294>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- GUSTAFSON, Bret and Nicole Fabricant. 2011. "Introduction: New Cartographies on Knowledge and Struggle". *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*. Nicole Fabricant and Bret Gustafson, eds. Santa Fe: NM.: School for Advanced Research Press. 1-25.
- HAMES, Raymond. 2007. "The Ecologically Noble Savage Debate". *Annual Review of Anthropology* 36 (1): 177-90.

- <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321> página descargada el 25 de Julio de 2022.
- HARRIS, Olivia. 2000. "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men". *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work, and Gender in Highland Bolivia*. Olivia Harris, ed. London: Institute of Latin American Studies. 164-179.
- HARVEY, Penelope. 1993. "Género, comunidad y confrontación: Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú". *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes, comp. Lima: IFEA/HISBOL. 113-138. [<https://archive.org/details/saignes-borrachera-y-memoria/page/n1/mode/2up>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- HEATH, Dwight B. 2000. *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture*. Philadelphia: Brunner/Mazel.
- . ed. 1995. *International Handbook on Alcohol and Culture*. Westport, CONN.: Greenwood Press.
- . 1993. "Borrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a Borrachera y memoria". *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes, comp. Lima: IFEA/HISBOL. 171-184. [<https://archive.org/details/saignes-borrachera-y-memoria/page/n1/mode/2up>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- . 1961. "Normas de beber del cambia boliviano". *Revista de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno* VIII (15): 112-126.
- HIMPELE, Jeff D. 2003. "The Gran Poder Parade and the Social Movement of the Aymara Middle Class: A Video Essay". *Visual Anthropology* 16 (2-3): 207-243.
- KOMTER, Aafke. 2007. "Gifts and Social Relations: The Mechanisms of Reciprocity". *International Sociology* 22 (1): 93-107.
- LARSON, Brooke. 2005. "Redeemed Indians, Barbarized Cholos: Crafting Neocolonial Modernity in Liberal Bolivia, 1900-1910". *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Nils Jacobsen and Cristóbal Aljovín de Losada, eds. Durham N.C.: Duke University Press. 230-252.
- LAZAR, Sian. 2008. *El Alto, Rebel city: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham N.C.: Duke University Press
- LIMACHI BALANZA, Diego. 2018. *Los rostros del Gran Poder: Representaciones, prensa y fiesta*. La Paz: Universidad Católica Boliviana, Unidad Académica Regional La Paz, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Plural Editores.
- LLANQUE, Ricardo y Edgar Willy Villca Mamani. 2011. *Qamiris aymaras: Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- MACHACA NINA, Jesús Luis. 2015. *La chola paceña en la generación de espacios de convivencia social: La Morenada Intocables*. Tesis de Grado. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología. [<https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/16353>] página descargada el 25 de Julio de 2022.

- MAUSS, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el Don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- MÜLLER, Juliane. 2020. "Webs of Fiesta-Related Trade: Chinese Imports, Investment and Reciprocity in La Paz, Bolivia". *Critique of Anthropology* 40 (2): 238-263.
- ORTA, Andrew. 2002. "Burying the Past: Locality, Lived History, and Death in an Aymara Ritual of Remembrance". *Cultural Anthropology* 17 (4): 471-511.
- QUILALI ERAZO, Tania. 2015. Qamiris pasantes y fraternos: La economía pasional en una comparsa del Gran Poder. Tesis de Grado. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología.  
[<https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/16476>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- RASNAKE, Roger. 1988. *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham N.C.: Duke University Press.
- . 1986. "Carnaval in Yura: Ritual Reflections on Ayllu and State Relations". *American Ethnologist* 13 (4): 662-680.  
[<https://doi.org/10.1525/ae.1986.13.4.02a00050>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- REA CAMPOS, Carmen Rosa. 2016. "Complementando racionalidades: La nueva pequeña burguesía aymara en Bolivia". *Revista Mexicana de Sociología* 78 (3): 375-407.  
[<http://mexicanadesociologia.unam.mx/index.php/v78n3>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1990. "Indigenous Women and Community Resistance: History and Memory". *Women and Social Change in Latin America*. Elisabeth Jelin, ed. J. Ann Zammit and Marilyn Thomson, trans. London: Zed Books. 151-183.
- ROOM, Robin, et al. 1984. "Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation?" *Current Anthropology* 25 (2): 169-191.
- SAIGNES, Thierry. 1993. "'Estar en otra cabeza': Tomar en los Andes". *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes, comp. Lima: IFEA/HISBOL. 11-21.  
[<https://archive.org/details/saignes-borrachera-y-memoria/page/n1/mode/2up>] página descargada el 25 de Julio de 2022.
- SANJINÉS, Javier. 1996. *Cholos viscerales: Desublimación y crítica del mestizaje*. La Paz: ILDIS. La Paz: ILDIS, FACES, UMSS.
- SELAYA RODRÍGUEZ, Rosa. 2009. Contrabando y Redes Sociales: Una aproximación sociológica. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Instituto de Investigaciones Sociológicas "Mauricio Lefebvre". Cuaderno de Tesis. No. 1.
- SIGL, Evelyn y David Mendoza Salazar. 2014. *L@s chol@s de Chuquiago*. La Paz: Pensamiento Paceño.  
[[https://www.academia.edu/11536690/L\\_at\\_s\\_Chol\\_at\\_s\\_de\\_Chuquiago](https://www.academia.edu/11536690/L_at_s_Chol_at_s_de_Chuquiago)] página descargada el 25 de Julio de 2022.

- SORUCO SOLOGUREN, Ximena. 2011. *La ciudad de los cholos: Mestizaje y colonialidad en Bolivia: Siglos XIX y XX*. La Paz: IFEA, PIEB.
- . 2006. "La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia". *Tinkazos: Revista Boliviana de Ciencias Sociales* 9 (21): 47-62.
- SPEDDING, Alison. 2008. *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).
- . 1998. "Contra-afinidad: Algunos comentarios sobre el compadrazgo andino". *Parentesco y género en los Andes*. Tomo 2. *Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes*. Denise Y. Arnold, comp. La Paz: CIASE-ILCA, 1998. 113-137.
- TASSI, Nico. 2010. *Cuando el baile mueve montañas: Religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Fundación PRAIA.
- TORANZO ROCA, Carlos F. 2006. *Rostros de la democracia: Una mirada mestiza*. La Paz: FES-ILDIS. ]
- TURNER, Victor. 2002. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- . 1995. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- VAN DEN VERG, Hans. 1989. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: CEDLA.
- VAN GENNEP, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VARGAS PORTUGAL, María Teresa. 2007. Ritos y fiestas: Significados culturales del dinero en un sector de comerciantes exitosos. Estudio de caso. Asociación "Viajeros La Paz-Charaña". Tesis de Grado. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología.
- WALSH-DILLEY, Marygold. 2017. "Theorizing Reciprocity: Andean Cooperation and the Reproduction of Community in Highland Bolivia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 514-535. [<https://doi.org/10.1111/jlca.12265>] página descargada el 25 de Julio de 2022.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).