

# LA ESTÉTICA DE LO MÚLTIPLE: BAILES, FORMAS Y MULTITUD

## THE AESTHETIC OF THE MULTIPLE: DANCES, SHAPES AND MULTITUDE

Javier Velasco<sup>1</sup>

### Resumen

Este artículo relaciona la estética del baile en la entrada folklórica con la teoría de la multitud en Hardt y Negri. La posibilidad real de una verdadera práctica descolonizadora no puede sino vivir alejada de los mecanismos de poder: ni en lo ideológico, ni en las formas liberales de la democracia formal, sino en el espacio productor de sentidos sociales de la cultura, entendida en este caso como fiesta. El despliegue de las formas de los cuerpos que bailan al interior de la entrada folklórica es la comprensión total de lo “múltiple”, forma diferenciada de la “multitud” de la que hablan Hardt y Negri. No los mueve, a los participantes, una proyección ideológica, ni hay discurso político de poder. Se trata de un contacto de cuerpos con otros cuerpos en el despliegue de un *sensorium* específico, el *sensorium* de lo colectivo como posibilidad descolonizadora.

**Palabras clave:** Multitud, Múltiple, Imperio, Descolonización, Estética, Entrada folklórica.

---

1 Boliviano, Licenciando en Derecho por la Universidad Mayor de San Simón, Magister en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Candidato PhD en Romance Languages por la Universidad de Oregón. email: jvelasco@uoregon.edu

## Abstract

This article tries a relationship between the aesthetic of the Folkloric parade and the theory of multitude in Hardt and Negri. Is not possible a real decolonizing practice if we don't think this idea away from the traditional mechanisms of power: neither the ideological apparatus nor the liberal institutions of formal democracy, but within the space where the social meaning is produced as "fiesta" (celebration). The deployment, composition and movement of the bodies dancing in the folkloric parade is the solid understanding of the theory of "multiple", a different comprehension that I propose about the idea of "multitude" in Hardt and Negri. Is not an ideological project what moves the dancers and crowd within an anti-authoritarian phenomenon as the parade. Bodies touching and felling other bodies, the parade develops an specific sensorium, the sensorium of the social as decolonizing practice.

**Keywords:** Multitude, Multiple, Empire, Decolonization, Aesthetic, Parade.

---

“La política no está hecha de relaciones de poder,  
sino de relaciones de mundos [...]  
Es que, podríamos pensar, la política no es pugna de demandas, sino  
sentidos en pugna; el ejercicio de poner en común un conflicto,  
una distorsión; donde la lógica de la demostración  
es indisolublemente una estética de la manifestación”

Jacques Rancière, *El desacuerdo*

## Entrada: Subjetividades pensadas desde el Sistema

Si comprendemos la condición colonial como uno de los correlatos del modelo hegemónico de poder global (Quijano 2000, Mignolo 2000, Wallerstein 2005), comprendemos que el ejercicio reflexivo no puede sino subrayar la evidencia de un enemigo conocido: el capitalismo mundial; y así mismo, la vitalidad de una alternativa real: imaginar mundo posible (deseado) desde el antagonismo (resistencia) que respira, se mueve y, aún más, “baila” en sus propias entrañas.

Decir que la posibilidad debe ser pensada desde dentro es tal vez una de las más poderosas ideas que me acerca a la reflexión de Hardt y Negri sobre los conceptos de “Imperio” y “Multitud”. Creo sin embargo que el arranque requiere una aclaración primera: si bien la reflexión de Hardt y Negri es de una actualidad indiscutible hoy, más allá de los elementos que en este trabajo se pretenderán también discutir, el valor de esa actualidad viene por el lado de haber señalado una vez más la urgencia de discutir el capitalismo como problema en la sociedad hoy, cuando muchos resignados daban por cierta la imposibilidad de la alternativa histórica.

En Hardt y Negri, la multitud es la poderosa red expansiva de las diferencias singulares como respuesta al Imperio. La capacidad biopolítica de la multitud es la posibilidad de una democracia absoluta, “global”, que funcione desde “dentro y contra” la hegemonía del capital (Hardt y Negri, 2000: 61). Para los autores, la posibilidad del “auto-gobierno” es una realidad alcanzable en la idea de que los monopolios de mando son una práctica impuesta cuya vigencia se extiende a la configuración hobbsiana del modelo de contrato civil entre sujeto y Estado (lo “hostil” que vive en la multitud), y que tuvo su respuesta antigua en la reflexión de Spinoza y el hecho de que la sociedad, y esta vez la figura liberadora de la multitud de la que los autores toman su modelo, no requeriría de un estatuto jurídico para existir.

Sin embargo, esta idea puede ser más problemática de lo que parece. Para Hardt y Negri la multitud obviamente no es una ilusión o la pretensión filosófica de puros buenos deseos; es una realidad presente hoy con todas sus potencias para ejercer contra-poder y formas de visibilidad pública. Negri identifica la cumbre de Seattle en 1999 como uno de los nacimientos públicos de “la idea convertida en práctica social” (Negri y Zolo, 2003: 8). El movimiento, con claras consignas antiglobalizadoras reunió, es cierto, lo que antes hubiera sido impensable: desde ecologistas reclamando alimentos orgánicos, pasando por grupos de campesinos sindicalmente organizados, hasta grupos anarquistas de comienzos de nuevo siglo. Pero también es cierto que esto de ninguna manera funciona como la red democrática de autogobiernos construyendo desde lo singular, del grupo y del sujeto, un proyecto político común y plural. En el peor de los casos, ejemplos como el de Seattle funcionarían como una especie

de contra-cara “obscena”<sup>2</sup> de la ideología del capitalismo mundial; y en el mejor de ellos estas articulaciones corresponderían más a la idea de “cadena de equivalencias” de la que hablaba Laclau, obviamente en esta problemática idea de movimientos convergentes sin liderazgos centralizados. La idea de la democracia global más allá de las formas supranacionales de Estado, en que se desenvuelve hoy el Imperio, tiene que superar todavía la prueba de fuego de la escena pública confrontada realmente con la posibilidad auténtica del poder. Y ese es un escollo poderoso, pues a pesar de que se habla de la “muerte” de los Estados-nación, muchos ejemplos actuales muestran la aún potente capacidad del Estado para apropiarse del discurso de movimientos plurales de acción colectiva antisistémica.

A este escenario políticamente cargado, entonces, propongo una salida cultural. La “fiesta” en este sentido, y no me refiero a la clásica concepción desmitificadora del poder que Bajtín identificó en la risa subversiva del carnaval, funciona como espacio liberador. En Bolivia existe, entre muchas, una práctica colectiva productora de sentidos sociales mucho más fuerte que cualquier otra práctica simbólica (las artes liberales, por así decirlo): la fiesta del Gran Poder. En ella, celebración antigua que envuelve lo tradicional con lo moderno, la ciudad con el campo, la economía capitalista con la de intercambio y el tiempo prospectivo con el mítico, la condición social abigarrada<sup>3</sup> es posibilidad creativa formadora de sentidos sociales renovados; y todo ello al interior de una estética de realización. Así, hago en este ensayo un análisis localizado, y planteo que la “multitud” como respuesta al orden hegemónico puede producirse no como práctica teórica de la política, sino como realización simbólica en la fiesta y, mucho más específicamente, en su fenómeno estético más visible: **la entrada folklórica**. No propongo analizar la Fiesta del Gran Poder hoy, como una elaboración de sentidos sociales negociados: sentidos

---

2 La idea, que se desarrollará más adelante, la tomo de la filosofía lacaniana de Slavoj Žižek

3 René Zavaleta, quien utiliza la idea de lo abigarrado como la síntesis de la posibilidad de lo común-social en Bolivia, tiempos históricos superpuestos, una sobreposición desarticulada de varias sociedades. El planteamiento del trabajo va por el lado de que, lo que el poder político nunca logró, incluso con la revolución de 1952: articular esta sobreposición, es simbólicamente posible en el escenario de la fiesta.

identitarios, económicos, religiosos, etc., pues mucho ya se ha escrito sobre ello<sup>4</sup>, sino una otra relación de necesidad: la conexión entre la teoría de la multitud y su realización estética en el espacio-tiempo del baile. Creo que las ideas que plantean Hardt y Negri sobre la multitud, movimientos de resistencia al interior de los mismos mecanismos de democracia formal, tienen como base comprensiva la individualidad al interior de lo colectivo y cierta comunidad de demandas (llámese anticapitalismo o antiglobalización). En las estéticas de la entrada, y a partir de ella esta variación de sentido que propongo como lo “múltiple”, y para este análisis utilizo específicamente algunas imágenes del Gran Poder paceño, no es lo individual lo que perdura sobre lo colectivo, sino lo indiviso (como múltiple) sobre lo individual; y, así mismo, no es la comunidad de demandas la que produce acción común, sino el terreno de las contradicciones la que define la comunidad de la acción (en la idea de que lo que nos acerca no son nuestras coincidencias, sino nuestros propios desacuerdos<sup>5</sup>). Estos son los sentidos que intervienen al bailar, se realizan estéticos, se producen simbólicos y conforman, muy por afuera del terreno de la política, el sentido de lo múltiple como posibilidad descolonizadora.

### **En las entrañas de la teoría: la multitud y su posible lado obscuro**

Entre noviembre y diciembre de 1999, miles de personas en Seattle protestaron contra las políticas de desregulación de la economía y la precarización de los niveles de vida en los EEUU. A raíz de la cumbre de la OMC, las protestas tendieron a multiplicar las demandas en un circuito multinacional de manifestantes que reunía lo más radical con lo moderado reformista de un grupo por lo menos heterogéneo: sindicalistas de vieja guardia con “abrazadores de árboles”, anarquistas con líderes religiosos, grupos gay y feministas, y toda

---

4 Ver por ejemplo la colección de libros sobre La Fiesta que ha publicado hace algunos años el Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés.

5 Se puede pensar muy bien en esta parte el aporte de Jacques Rancière a la teoría sobre la comunidad: dado que lo social es producto de un nacimiento contencioso, conflictivo, que define los tiempos y espacios de acción de aquellos miembros de lo común que cuentan sólo por su calidad de no contar, es el terreno del desacuerdo, del conflicto, y no a así el de la conformidad, el que funda la política y por tanto la posibilidad de la verdadera práctica comunitaria al interior de lo social.

una gama de campesinos “tercermundistas”, obreros y un restante etcétera. Aproximadamente cuatro años después, en 2003, millones a nivel planetario marchaban contra la intervención militar de los EEUU y sus aliados en Iraq, en lo que se consideró como la primera manifestación a nivel global en la protesta más grande de la historia. La invasión de todas maneras avanzó, pero eso ahora interesa menos. Menciono estos dos ejemplos porque constituyen, en el razonamiento de Hardt y Negri, la evidencia de un hecho y su posibilidad: un nuevo orden imperial que existe y hegemoniza el orden planetario desde los brazos del mercado global, y una respuesta por hacerse desde las posibilidades biopolíticas de la multitud, responsable de la creación de subjetividades alternativas a las producidas por el capitalismo.

El Imperio es la superación de las instancias nacionales en una estructura de poder que no presentaría relación significativa con el Estado moderno. El capitalismo (superada ya su fase imperialista de asimilación político-militar de países subalternos que comenzó en el siglo XIX) se está consolidando como un Imperio, poder global sin centro y sin determinaciones territoriales, ya no referido a valoraciones étnico-nacionales y en el que el capital circula libremente una vez que han sido garantizadas las condiciones de su reproducción (Hardt y Negri, 2000). Siguiendo claramente una tradición foucaultiana, los autores indican la producción biopolítica de este nuevo orden como el nivel por el que la lógica de dominio no es más impuesta por aparatos de regulación del comportamiento (el recinto disciplinario), sino producida a nivel de la vida social misma (la formación de la subjetividad). En suma, la vida se ha convertido en el objeto del poder. Esta idea es la que conecta el razonamiento con el concepto posterior de “multitud”, una suerte de posibilidad contra-ofensiva de la humanidad anclada también en la productividad biopolítica, pero esta vez libertaria, que residiría en las potencias de lo “común” que explota de la valoración singular de las diferencias que nos conectan (Hardt y Negri, 2004).

La idea de la multitud tiene un estatuto político rastreable en el tiempo. Podríamos decir que su constitución se remonta incluso al *Leviatán* de Tomas Hobbes, en el que la sociedad es comprendida como un cuerpo cuya movilidad, en la idea de que la “concordia es la salud; la sedición, la enfermedad” (2009: 5), se la confía a la soberanía que viene a ser a fin de cuentas la construcción

artificial que une y combina a todas las partes del cuerpo político. Aquí ya el origen de un antiguo daño. Para Hobbes, la superación de la condición natural, en sí misma destructiva y caótica, se supera mediante una obligación en forma de “leyes de naturaleza” que “imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y que sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil” (*Ibid.*: 65). En esta idea, la “multitud” se vuelve lo hostil indeterminado que vive fuera del “pueblo”, construcción artificiosa del sujeto colectivo (la masa hecha unidad), posibilitada de contratar civilmente con el poder soberano los términos de la convivencia general. La idea es bastante simple: la multitud que obedece al soberano será pueblo, si no lo hace, será caos.

La respuesta llega después por el lado de la filosofía de Spinoza quien, en su *Tratado teológico-político*, establece también la importancia del orden político, la sociedad en su conjunto, pues sin orden político viviríamos en estado de naturaleza sin distinciones entre bien y mal; pero va más allá al establecer como uno de los valores humanos fundamentales la tolerancia y el respeto a la diferencia. Así, en Spinoza, la multitud es una pluralidad que persiste como tal en la escena pública sin converger en la síntesis de lo “uno”.

Surge aquí entonces la base del análisis de Hardt y Negri sobre la relación entre Imperio y Multitud: mientras el primero es un artefacto de producción de poder funcionando en la idea de la individualización de los sujetos dentro de conformaciones políticas finalmente indiferenciadas (pueblo, masa, etc.), la segunda es espacio libertario funcionando en la primacía de la singularidad diferenciada que proyecta comunicativamente, con otras singularidades, la posibilidad de una democracia global. Lo central de este razonamiento se encuentra en aquello que los autores entienden como lo “común”, lo compartido de lo social: “Singularities interact and communicate socially on the basis of the common, and their social communication in turn produces the common. The multitude is the subjectivity that emerges from this dynamic of singularity and commonality” (Hard y Negri, 2004: 198). En suma, la multitud se diferenciaría intersubjetivamente de aquella ficción mediadora entre la población y el poder soberano que es el “pueblo”.

En una relación muy interesante que encuentran los autores entre la novela de Dostoievski, *The Devils*, y la lectura bíblica del exorcismo que Jesús rea-

liza al hombre gadareno, los demonios que son expulsados sobre un hato de cerdos, la multitud adquiere un estatuto metafísico. Así como la demoniaca presencia durante el exorcismo responde “My name is Legion, for we are many” (*Ibid.*: 138), la verdadera amenaza a la sociedad rusa de la segunda mitad del siglo XIX vendría por el lado de reconocer que el demoniaco afán por destruir la reproducción social del mundo radica en la multitud rusa misma. El protagonista de la novela, Peter Verkhovensky, relaciona la decadencia de la vida y la conspiración con una explicación casi apocalíptica: Rusia “has been infected by devils for centuries. Perhaps we are the pigs who have been possessed by the devils and we will thus now rush over the cliff to drown in the water so that Russia can be saved at the feet of Jesus” (*Ibid.*: 139). Hardt y Negri ven aquella escena como un comprensión acertada en su propósito pero equivocada en la identificación de sus sujetos: hay un orden de dominación naturalizado como normalidad de mundo, pero lo que amenaza aquel orden no es un enemigo identificable (uno o varios conspiradores), sino una “legión”, en el sentido bíblico de la palabra, como la presencia unificada de lo innumerable, demonios, singularidades, que se conectan y actúan en común. La idea: no lo “uno” leído como sumatoria de partes anuladas en su singularidad, sino la potencia misma de lo singular que deviene, al mismo tiempo que se mantiene plural, uno (*Ibid.*:140).

Se podrá entender entonces, la idea de lo “común” es lo que moverá la marcha de la multitud, que es en sí misma la producción de nuevas subjetividades sociales. La producción de la subjetividad es simbiótica con la producción de lo común.

Y aquí yo identifico un nudo problemático de análisis y lo que podríamos denominar como un “apresuramiento” teórico: ¿qué es a fin de cuentas esta construcción de lo “común”? y ¿dónde, hoy, observar las posibilidades de su eficacia? ¿Será posible leer esta composición teórica que realizan Hardt y Negri en la evidencia de un hecho social concreto?

Sobre estos elementos se ha escrito gran parte de la crítica dirigida al trabajo de Hardt y Negri (Gelado, 2009). Parece haber, principalmente en sus planteamientos sobre las posibilidades de realización efectiva de la multitud,



una confianza desmedida en las posibilidades sociales que se apoya más en cierta corriente idealista que en las posibilidades de realización concreta que el mundo hoy ofrece. Es suma, uno podría pensar que Hardt y Negri hacen también de su objeto de análisis el resultado de una aspiración no realista proyectada por un mundo deseado más que el resultado reflexivo previsto por las verdaderas condiciones del mundo a que alude. Sirve analizar entonces el alcance de este optimismo teórico.

Slavoj Žižek, desde la filosofía y el psicoanálisis, es menos auspicioso en sus cálculos sobre las posibilidades de acción que hoy deja el dominio global del capital. Sin duda uno de sus conceptos poderosos es el de “ideología”: el giro teórico del viejo planteamiento marxista “ellos no lo saben, pero lo hacen”, como la imposibilidad del sujeto para conocer las estructuras de dominación que lo envuelven, adquiere un componente cínico en el nuevo planteamiento de Žižek: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo están haciendo” (2003: 57). Es decir, este paso de la conciencia ingenua a la conciencia cínica sería característico del orden simbólico en el que toda ideología en el mundo postmoderno hoy se construye. En pocas, la ficción que se construye el sujeto para adecuarse a la realidad del mundo no estaría en el “saber” marxiano, sino en cierto “hacer” cínico: una mentira asumida como verdad para reproducir cierta coherencia de mundo, la fantasía ideológica, el nivel en que la ideología estructura la realidad social. Pero lo interesante, en la idea de mi análisis, es que para Žižek la mentira ideológica opera en el plano del Orden Simbólico (el ideal del yo freudiano) que, como ocurre en el psicoanálisis, tiene siempre una contraparte obscena<sup>6</sup> (el superyó freudiano), necesaria para su existencia

---

6 La idea surge de Freud y su análisis sobre las instancias que fuerzan al sujeto a actuar éticamente: “yo ideal”, “ideal del yo” y “superyó”. En “Cómo leer a Lacan”, Žižek observa: “el principio estructurante que subyace a estos tres términos es la tríada lacaniana real-imaginario-simbólico: el yo ideal es imaginario, lo que Lacan denomina el “pequeño otro”, la imagen refleja idealizada de mi yo; el ideal del yo es simbólico, el punto en el Gran Otro desde el que me observo (y juzgo); el superyó es real, la instancia cruel e insaciable que me bombardea con demandas imposibles y luego se burla de mis vanos intentos de cumplirlas, la instancia ante cuyos ojos soy más culpable cuanto más trato de eliminar mis inclinaciones pecaminosas” (88). De allí, se entiende el giro obsceno del que habla Žižek como la contraparte psíquica necesaria (superyoica) que acompaña todo movimiento ético socialmente condicionado.

y reproducción. En psicoanálisis, la idea podría ser por ejemplo mi tendencia a comportarme socialmente responsable mientras otra parte de mi instancia ética me bombardea con demandas imposibles y el imperativo de “goza”, generando así el exceso de lo que se desea prohibir. El mecanismo ideológico de toda instancia de poder requeriría así mismo de esta contraparte cómplice obscena para fundamentar su reproducción (Žižek, 2008: 96). La idea, en simple, viene a ser la ley que requiere de su transgresión, la posibilidad articulada de su exceso, para existir. Cuando a Bush le preguntaron qué opinaba sobre las protestas del 2003 contra la intervención en Irak, su respuesta fue poco más que genial: que la intervención se hacía entonces más necesaria para que el pueblo iraquí tenga también la opción de protestar. De igual forma, los movimientos ecologistas pidiendo alimentos orgánicos no funcionan como una crítica al sistema capitalista predominante, sino como el reclamo de un capitalismo “ecológicamente responsable”, pero en la lógica del capital al fin. Lo mismo se podría decir de los movimientos de recuperación de una identidad étnica anclada en espacios fuera de los nacionales, funcionando como una ficción tolerante de la multiculturalidad y el pluralismo:

the real universality of today’s globalization through the global market involves its own fiction of multiculturalism tolerance, respect and protection of human rights, democracy and so forth; it involves its own pseudo-Hegelian concrete universality of a world order whose universal features of the market, human rights and democracy allow each specific lifestyle to flourish in its particularity (Žižek, 2006: 166).

No es entonces respeto y valoración de la diferencia, sino su administración política lo que estaría en juego tras los movimientos multiculturalistas del respeto étnico<sup>7</sup>.

---

7 Vale la pena mencionar aunque sea de pasada que el tema del multiculturalismo de los años 90, la política cultural del neoliberalismo, ha sido ya bastante criticada. Esta idea tuvo a Charles Taylor y Will Kymlicka como sus más grandes expositores. Las ideas de Kymlicka sobre ciudadanía multicultural que compatibiliza los derechos colectivos e individuales sin afectar los supuestos básicos (liberales) de libertad e individualismo; y de Taylor, sobre “dignidad” y “autenticidad” como forma de explicar y resolver las diferencias en una sociedad multicultural, pensada desde una perspectiva “moral”, son buenos ejemplos de lo multicultural como el discurso étnico del capitalismo. Un rotundo fracaso.

Funcionando entonces desde el lado ideológico, desde la política como la contracara del sistema global imperante, creo que se debe mirar con cierta sospecha estas singularidades de sujetos y movimientos que conformarían la multitud deseada por Hardt y Negri, pues no vaya a ser que Žižek tenga razón y en vez de funcionar como el espacio de nuevas subjetividades funcionen más bien como el exceso deseado por el sistema, y al mismo tiempo que violando y transgrediendo las reglas explícitas de lo social, representen en sí mismas el espíritu de lo social en su más perfecta expresión: la misma subjetividad capitalista que requiere de su contracara obscena para constituirse.

Aquí se interroga cierto apresuramiento teórico de los autores cuando afirman que “the multitude needs a political project to bring it into existence” (Hardt y Negri, 2004: 212), y afirman, como también lo hace Negri en su debate con Zolo, que los movimientos antiglobalizadores de Seattle y las protestas contra la guerra en Irak equivalen a ese proyecto político. Pero hay otro elemento más conflictivo en la postura de los autores y que hace a una pregunta aún más difícil: ¿qué pueden tener en común feministas norteamericanas con la Intifada palestina, por ejemplo? Creo que aquí, y con ese ejemplo que podría funcionar en muchos otros escenarios, el cuestionamiento a Hardt y Negri sobre las posibilidades de lo “común” se hace mucho más duro. Lo que los autores entienden como “ciclos internacionales de lucha” posee un elemento problemático. Esa red de subversiones sin centro de mando constituido, y que opera de un contexto local a otro, como una “enfermedad contagiosa” a través de la comunicación, y, lo más problemático, prácticas y deseos comunes, no debe, en mi perspectiva, sino manejarse con cuidado. Es que la naturaleza de ese “común” es por lo menos discutible. Y aquí recurro brevemente a uno de los autores que fue el primero en responder al planteamiento: Ernesto Laclau.

Laclau postuló una nueva forma de comprender un viejo concepto, y por muchos considerado peligroso: el populismo. Desde un escrito como *La razón populista*, el populismo deja de ser la controvertida manipulación política y clientelista de viejas presencias “redentoras” en la perversa forma de construir el espacio de la comunidad. El populismo, nos plantea Laclau, es una forma, sino la primordial, en la que lo político se despliega. Se parte de una premisa fundamental: la sociedad humana como el síntoma permanente de una plenitud

ausente, territorios inestables de aspiraciones duraderas. Se puede entender, en esta idea, que las sociedades son permanentes manantiales de “demandas insatisfechas” y que en un momento dado, y de acuerdo a coyunturas específicas, la vieja legalidad administrativa institucional del estado no puede ser más el soporte canalizador de estas aspiraciones. Hay un orden estructural (liberal-moderno-occidental) que fracasa en su vieja aspiración ilustrada de proveer bienestar<sup>8</sup>. Esta sería la condición para la emergencia populista. Hagamos de cuenta una sociedad “tercermundista” cualquier donde las bondades de la estructura no alcanzan para todos y revienta. Determinados intereses/necesidades de grupos no sólo que no pueden ser resueltos mediante el clásico aparato demo-liberal de Estado, sino que revelan una herida más profunda: mis intereses son incompatibles con los tuyos y por lo tanto la sociedad no puede ser sino el producto de una polarización que requiere resolverse.

Demandas sociales de todo tipo, étnicas, empleo, salud, vivienda, nacionalización de la economía, lo que sea, se unifican en lo que Laclau llamó como “cadena de equivalencias” (2005; 104), y generan movilizaciones colectivas para terminar identificándose simbólicamente en la presencia de un líder que será el que lleve la movilización, funcionando como la representación unificadora de la totalidad, hacia la lucha contra el sistema, llámese estado, leyes, colonialismo, neoliberalismo, o lo que sea. Sin embargo, uno de los conceptos que mejor funcionan en esta lógica, y obviamente prestado del psicoanálisis lacaniano, es el de “significante vacío”. Los diferentes reclamos de la sociedad son individuales, o por lo menos sectoriales, pero es necesario que uno de esos reclamos, una de esas consignas asuma el rango de la totalidad, “signifique” al conjunto, aunque al final queda como una significación imposible, vacía, pues la totalidad no puede ser abarcada. La idea entonces, y aquí la respuesta a Hardt y Negri en este muy básico análisis de Laclau que seguramente requiere mayor rigor: entre feminismo y la intifada palestina no hay sino

---

8 El caso de varios países latinoamericanos que han pasado por fases de protestas más o menos radicales muestra la cercana vigencia de este planteamiento. Hay sin duda un diálogo con la propuesta de los nuevos actores sociales de Boaventura de Sousa Santos, quien plantea que estos nuevos movimientos sociales no son ya una exigencia administrativa como en el pasado, cuando a los viejos sindicatos el gobierno los contentaba con alguna promulgación; ahora los pedidos son rotundamente antisistémicos.

diferencias que funcionarían en el mejor de los casos como equivalencias dentro del rango de la protesta, pero de ninguna manera la posibilidad de un proyecto común-compartido, en la idea de lo “común deseado” que manejan los autores, sino a riesgo de convertir el reclamo en una nueva “hegemonía” que pretenda realizar la totalidad de los sujetos que intervienen en el proceso, llenando aquél significante vacío.

### **La solución simbólica de la imposibilidad política: contradicción y fiesta en la condición colonial boliviana**

El sentimiento de identidad es la prueba mayor de que la identidad existe, dirá Zavaleta al referirse a cierta falta de unidad convencional del objeto que sin embargo, para el caso boliviano, no hace imposible el conocimiento de lo social, a través de un fondo histórico y sus formas patéticas de manifestación (Zavaleta, 1983: 215). Como ocurre en el terreno de las igualdades, las identidades son formas que preceden a la materia, y cierta viabilidad a la luz de reconocimientos oficiales, más y menos esencialistas, no son sino declaraciones de fuerza, y por tanto más o menos verticalistas, de lo que no es más que una intuición aunque problemática de lo común.

La comunidad existe o deja de existir porque se la siente o se la deja de sentir. Lo otro, es política pública.

Es que la composición de colores mal combinados y sin concierto que constituye lo abigarrado es la esencia misma de esa “intuición de lo común”, de la contradicción como espacio desde el cual construir lo común. Y aquí ya se revela el sentido de todo este análisis: la multitud es ciertamente el vínculo subjetivo que responde a los sistemas de dominación (capitalismo, modernidad, imperio, colonialidad de poder). Pero no entiendo la multitud desde el “común antagonismo” contra un enemigo identificado en el que las singularidades se mantienen convergiendo en el plano de la protesta del que hablan Hardt y Negri (2004: 212), sino como la posibilidad de lo abigarrado, que no se une en la demanda común (deseos y acciones, hábitos compartidos), sino en la misma contradicción de sus partes entre sí. Una tesis probable para el caso boliviano: no es que las singularidades (identidades políticas, culturales, étnicas, sexuales

y el gran etcétera) encuentren elemento alguno de deseo y acción común; las singularidades en sí mismas son terrenos de contradicciones, y precisamente esa contradicción es lo común que hay en ellas. Lo creativo de la posibilidad social no está en lo que une, sino más bien en lo que separa

Planteo entonces la fuerza creativa de las contradicciones que no opera, para el caso boliviano, en el terreno de la política<sup>9</sup>, sino que sólo es posible en la performatividad<sup>10</sup> de los fenómenos culturales. En suma, planteo lo “múltiple”, no en el sentido de las individualidades conectadas por un proyecto sino en el de las contradicciones individuales que conectan, como la forma inherente de una contradicción mayor (la sociedad boliviana) que no opera desde las protestas antiglobalizadoras, sino en un terreno más concreto: el de la Fiesta, y su manifestación estética mucho más precisa, la entrada y su despliegue de cuerpos. En ella, lo individual se resigna y cae vencido ante el avance de un cuerpo mayor: lo múltiple; es el avance de un gigante, en el que el individuo, el danzante, su público y todos sus participantes, reorganizan sus presencias como partes de un todo que se vuelve no una sumatoria de lo individual diferenciado (Hardt y Negri), sino la evidencia de su real posibilidad colectiva: lo indiviso, como presencia y estética antiautoritaria.

Propongo ahora un escalonamiento, no militar, sino uno de colores, bullente de vida, jubiloso: la Fiesta. Tenemos sin embargo que ir por partes. Este no pretende ser un estudio exhaustivo sobre ella, sino sobre una de sus posibilidades, su posibilidad de sociedad estéticamente construida. Voy a hablar de ella desde las formas desplegadas en el Gran Poder, festividad paceña que cada año durante el mes de mayo paraliza la actividad de la capital boliviana y convoca miles de participantes de todo el territorio<sup>11</sup>. La entrada folclórica,

---

9 Sería objeto de otro trabajo el mencionar los momentos de estallido social, tan multitudinarios como antisistémicos, que en la historia boliviana han sido cooptados por el Estado y por tanto políticamente domesticados. La revolución del MNR en 1952 y el actual proceso encabezado por el presidente Morales son los ejemplos más conocidos y más fácilmente nombrables.

10 Entiendo lo performativo, con Rossana Barragán, como la dinámica constante de creación y recreación de significados.

11 El estudio que hace el Instituto de Estudios Bolivianos con la colección “Fiesta Popular

esa que observamos en la Imagen 1, es la culminación de la fiesta, su sentido más abarcador y llamativo. En esta parte haré una breve relación sobre lo que significa socialmente el Gran Poder como fiesta, para terminar viendo cómo esos sentidos se producen durante la entrada.

### **Lo múltiple y lo indiviso en la Fiesta del Gran Poder**



**Foto 1.** La entrada del Gran Poder en La Paz. Foto ANF.

La fiesta del Gran Poder en La Paz no tiene un momento específico de surgimiento que la historiografía pueda elegir como el punto “cero” de su aparición, pero sí, como lo menciona Teresa Gisbert, varios antecedentes inscritos en la

---

Paceña” es, ahora y para los interesados en profundizar este tema, una herramienta de valor incalculable. A pesar de que mencionaremos muchas de las ideas que aparecen en esta colección, comenzamos con una clara delimitación en cuanto a alcances que advierte Rossana Barragán: la Fiesta es en realidad un programa mayor que articula diferentes actividades en el sentido de lo socializado, religioso, cultural, mítico de la Fiesta como conjunto. La entrada folclórica es una parte de la Fiesta, tal vez su “punto culminante”, pero no ella misma, si bien hoy por su grandiosidad y los niveles de participación que ha alcanzado se la suele confundir con el todo.

religiosidad cristiana del mundo colonial español en tierras americanas (2009). La Iglesia Católica produjo la Fiesta como hecho congregativo que apuntaba hacia la advocación de santos y vírgenes cristianas.

Así, si hablamos de cualquiera de las entradas folclóricas que hoy en día se celebran en el país, una cada día del año en alguna parte del territorio nacional, desde las más grandes como Urkupiña, el carnaval de Oruro o la fiesta del Señor de Jesús del Gran Poder, hasta las más pequeñas y de una alcance barrial más limitado, hablamos de antecedentes de religiosidad colonial que fueron ganando lugar e importancia al interior de nuestra sociedad por toda la ética de conformación y la estética de presentación que las envolvieron. Según Rossana Barragán y el grupo de estudio de la Morenada de la UMSA, las fiestas coloniales eran lugares jerarquizados de congregación social donde la participación activa de los indios estaba subordinada a la participación de la oficialidad religiosa y secular española.

La entrada se ordenaba alrededor de la imagen del santo o divinidad en fechas festivas del calendario cristiano, a la que en grupos escalonados rodeaban de acuerdo a principios estamentales de aparición los clérigos, los funcionarios de la corona y, finalmente, y representado papeles variados (como por ejemplo el de indios indómitos no cristianos que igual llegaban para venerar a Dios), la población indígena (Barragán, 2009).

La Fiesta deviene el acontecimiento social por excelencia, desde sus formas barrocas de construcción hasta sus niveles escindidos de participación en la vida pública política; todos ellos reunidos, por única vez, en el espacio festivo colonial. Es en todo caso una fiesta organizada y controlada en sus niveles representativos por el poder, en su alianza efectiva mejor comprobada históricamente: Iglesia-Estado. Pero aún más importante, es desde su comienzo el lugar de la contradicción fundadora primera: el espacio donde los indígenas introducían sus propias deidades “camufladas” en la representación de la religión cristiana oficial.

La fiesta del Gran Poder, si bien con estos orígenes, describe un rumbo muy propio: es un acontecimiento eminentemente paceño-andino, surge como



manifestación marginal en un barrio periférico de La Paz (Chijini) alrededor del siglo XIX, y con una proyección mayor en los años 20 del siglo siguiente, alejada de los centros de vida urbana y política que describían la mancha de la sociedad “bien”. Está relacionada por lo tanto con una categoría identitaria específica: lo cholo. Lo “cholo”, en el occidente boliviano sobre todo, tiene una matriz de significación peyorativa: es el recurso nominal de las élites locales ciudadinas, o quienes se pretendieron y se pretenden así, que busca un orden de identidad distinta, y “superior”, respecto a la del indio emigrado a la ciudad y toda su descendencia.

Lo cholo es la marca de una vigencia antigua: la condición colonial en territorio republicano que dividía, en un intento claramente segregativo, lo culto letrado de lo mítico indio, castellano-lenguas originarias, vestido-pollera, india-señora; en suma, separar el “oro” de la escoria en sociedades positivistas, racialmente identificadas y con aspiraciones de modernidad occidental. Cuando la corona española abandona tierras americanas, el poder eclesial en las nuevas repúblicas mengua su dominio en la fe y la política<sup>12</sup>. Es el caso de Bolivia, que sin embargo mantuvo la tradición de la Fiesta, pero reavivada desde la potencia de imaginarios y significaciones mestizas periurbanas, y para el caso del Gran Poder, cholos-marginales.

Los cambios asociados a los procesos modernizadores de la segunda mitad del siglo XIX implican que las propias instituciones de los poderes establecidos (como los cabildos religiosos y seculares) dejaron de impulsar festividades asociadas a un pasado que se asoció a lo no moderno. Las fiestas antes organizadas desde “el poder” se sumergieron en los ríos subterráneos de la vida urbana marginalizada para volver a emerger lentamente, esta vez desde “el poder de la sociedad” hasta llegar a convertirse, en la segunda mitad del siglo XX, en una de las expresiones más importantes e impactantes (Barragán, 2009: 60).

---

12 El liberalismo ideológico que se hizo política pública durante los primeros 25 años de vida republicana en Bolivia es muestra de ello. La conciencia individual que no admite, ni para territorios de fe, jurisdicción alguna, fue el principio fundante de toda una serie de medidas destinadas a limitar el excesivo poder de la Iglesia en las tierras y gentes de la herencia colonial. Para esto, sirve revisar tan sólo los ataques enconados contra la autoridad eclesial durante el gobierno del Mariscal Sucre de 1826 a 1828.

Aquí aparece el sentido que nos interesa. El Gran Poder, como fiesta, como entrada que despliega composiciones de estructura, de organización y jerarquía muy complejas, y que hoy en día es muestra en poderosa potencia de la capacidad económica de las élites económicas cholas y sus capitales relaciones anualmente reavivados mediante el compadrazgo, surgió a principios del siglo XX como una apropiación de espacios.

Los sectores relacionados con lo oficial, congregados generalmente en la cercanía al centro de decisión de política pública, la plaza Murillo, critican lo “inapropiado” de esta fiesta, y de todas las manifestaciones de grupos populares e indios, a quienes acusan por el desborde y seguramente poco recato que define una forma de expresión diseñada más para el contento del baile que para la continencia de las prácticas adecuadas. El emergente poder popular empieza a bailar su propia dinámica de existencia, a componer su identidad cultural pública y a transformar el orden de visibilidades que lo reducía a la pasividad de su participación histórica, desde el margen y a partir de la fiesta.

Desde allí, lo demás será un camino de ascensos. La muestra clara, la fiesta del Gran Poder que hoy congrega alrededor de 65 fraternidades, más de 35 mil bailarines y alrededor de 350 mil observadores que componen las mismas entrañas del gigantesco gentío, y que bailando forman una sola sombra tan aplastadora como terrible: la sombra de lo popular. Todo esto dicho, aplicado en este caso al Gran Poder, puede ser visto, en crecimientos de participación popular impresionantes, en la generalidad de las fiestas que se celebran en el país.

### **Transformación del espacio: la sombra del gigante**

El carnaval, como espacio y tiempo de producción y realización de los significados de la fiesta, en el sentido bajtiniano de la idea, es básicamente la “utopía libertaria en la cotidianidad del poder” (Mariaca, 1990: 6). En ella ocurriría la coyuntural perversión de lo oficial mediante la contaminación del desorden, un tiempo petrificado en la forma de lo público y la momentánea legalidad subversiva mediante el recurso de la risa. El carnaval, como recurso de ese concepto mayor que es la Fiesta, es des-jerarquización de los espacios de poder que componen simbólicamente el mundo. Esto es así, pero cambiado.



**Foto 2.** Entrada del Gran Poder 2013. La morenada en la Av. Pérez Velasco (La Paz).

Volvemos al Gran Poder. Cuando hablamos de la fiesta del Señor Jesús del Gran Poder hablamos de un compuesto muy complejo. Es una fiesta que, como lo muestra el trabajo de Barragán y la aproximación de Cleverth Cárdenas (2009), revive periódicamente la inscripción “friccional” de una comunidad. En ella, el sentido tradicional y colectivo de la esencia social india convive, resolviendo la justa en función del poder de las matracas, con la problemática modernidad del día a día de la práctica comercial urbana: es básicamente una fiesta de cholos, ex migrantes indios, dedicados al negocio, y muchos de ellos, poderosamente situados hoy en esta actividad y manejando sumas de dinero que difícilmente imaginarían burguesías ciudadanas-blancas antiguas. Es también el escenario de una contradicción económica y cultural. La aproximación de Cárdenas dirigido al poder y significados de “las polleras” en la dinámica de la entrada y la fiesta muestra cómo el mestizaje es en sí mismo un lugar conflictivo de realizaciones identitarias: los hijos en segunda o tercera generación de los “fundadores” del Gran Poder que viven en una oscilación entre admiraciones de estereotipos occidentales de realización (sacar profesión, aprender inglés, visitar Europa, estudiar en los EEUU) y conservar la vitalidad identitaria de

origen (cierta proyección indígena que vive en la sangre familiar) resuelven el conflicto al interior de la fiesta y la entrada, donde otra vez los sentidos de lo popular explotan, las polleras enamoran y el baile resuelve la conflictiva modernidad por el lado de una afirmación original, más propia. Por tanto, tenemos que decir no más que el Gran Poder es espacio de visibilización de crisis, de esas crisis que sin embargo funcionan como momento generador y Zavaleta definió como sustento del alma nacional, y que por ello alcanzan tipos de resolución en los despliegues de la Fiesta por el lado de proponer no borraduras históricas sino ordenamientos readecuados, jerarquizaciones distintas de comprensión del mundo social.

En el Gran Poder existen las jerarquías, eso que nadie lo dude. No se subvierten como en el carnaval bajtiniano, sino que más bien se negocian anualmente para reproducir pactos consentidos de poder y representación. La pertenencia a ciertas fraternidades es espacio de identificación como lugar de pertenencia también a una estructura social mayor, el lugar de poder de los dirigentes al mando de la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder, el “pasante” (familia encargada de organizar el agasajo para la fraternidad), la suntuosidad que en la grandiosidad del detalle de organización de “las recepciones” conjuga en equilibrio la ética de la ostentación de la familia organizadora (su poderío económico) con la ética de reciprocidad y distribución de sujetos que se deben a su comunidad (ética social indígena), y a ella le “devuelven”, en los gastos exagerados de las recepciones, su prosperidad. Todas estas son manifestaciones que en su accionar están resignificando el mundo, aquél mundo de las laderas, de lo cholo, que inscribe al interior de lo urbano la gramática de su existencia como contrapoder, NO RESISTENCIA, de lo oficial, organizando y activando simbólicamente su propia comprensión, crítica y conflictiva también, de mundo (Cárdenas, 2009: 404).

El Gran Poder no propone ausencia de poder ni desmitificación de nomenclaturas vigentes, sino poder reterritorializado y nomenclaturas colectivas de no-oficialidad. Es decir, el nivel vertical de las relaciones sociales inauguradas y girando alrededor de la fiesta se levanta paralelo al nivel de la verticalidad social fundada por el Estado, las culturas oficiales, el capitalismo o la modernidad (*Ídem.*). La fiesta transforma el espacio público, y lo hace produciendo,

en la sensualidad de las formas y sus contornos, la potencia de una sombra gigante: el gigante multitud. En suma, la contradicción entre modernidad y tradición, entre catolicismo y mito indígena, entre capitalismo y economía comunitaria; todas ellas son el soporte de una identidad problemática que se resuelve estéticamente en la figura del cholo. Esta identidad no es más lo marginal de un recurso peyorativo, sino la afirmación orgullosa de una forma de ser en comunidad que manifiesta simbólicamente su potencia como poder social en la realización de la Fiesta. En ella, el cholo hace de estas contradicciones un recurso creativo, un verdadero contra-poder y un momento de unidad. Así, la multitud se realiza estéticamente en este escenario, muy lejos de lo político, pero como efectivo de la unidad en la contradicción. Eso es lo que Hardt y Negri no pudieron decir porque, obviamente, nunca llegaron a ver.

### **Salida: la forma múltiple de la sombra de un gigante**

Termino ahora este acercamiento dejando que la imagen construya el concepto.

En la entrada de la fiesta, la identidad se aplaude, se admira como episodio de aparición; como estética que reorganiza las estructuras fundantes de visibilidad en la seducción de pasos y colores, mientras el estruendo de bombos y platillos anuncian la marcialidad de un paso, pero marcialidad muy lejos de los clásicos dominios del orden jerárquico, porque adornan, acompañan (no rigen) los contornos del canto que resuelve el desfile, no de botas sino de colores, o de botas de colores, por el lado de una nueva comprensión fundacional. Ese espacio autónomo que es la entrada, donde la seducción del “mal gusto” termina enamorando los recatos más sectarios, funciona como escritura. Las danzas, los danzantes, sus ropas y atavíos, los pasos y figuras en la coreografía de la banda y el bullicio son signos de una sociedad muy distinta a la que pretende cualquier intento cerrado de poder. La **Imagen 2** es una fotografía, como hay muchas, de la entrada recorriendo la centralidad por excelencia de la geografía citadina paceña, la Av. Pérez Velasco. No es posible contabilizar la cantidad de cuerpos que la imagen, en su limitada visión, nos deja sobre la evidencia de una intervención: la intervención de miles de formas que al articularse en torno a colores, dejan de ser uniforme individual para convertirse casi en un manto que cubre lo que ya no puede ser más percibido como

desfile de bailarines, sino como asedio de una potencia gigante que dirige su avance de guerra, guerra de sentidos que explotan, a tomar incontenible el corazón del mundo occidental boliviano.

Es que no puede ser de otra manera, el sentido “entrada” se produce si el danzante se confunde con la marcha y cuando el mirar de quien observa se hace totalidad extraviada en un dominio público mayor que es la posibilidad excesiva y de la fiesta. La entrada festiva no es desfile militar, es fundamentalmente excesiva, no extensiva. Vamos a la **Imagen 1** que es creo más poderosa al respecto. Si lo que se muestra a simple vista es el paso, altivo y siempre convocante, escalonado y coqueto de la poderosa “morenada”<sup>13</sup>, lo que interesa no es la visión apuntando al plano central de la imagen, sino allá abajo, donde ocurre la magia, en la forma de una sombra mayor que aparece a los pies de los danzantes.

La fiesta con su baile es el lugar donde los cuerpos hacen contacto, se conocen, se encuentran y definen sus diferencias como un asunto de limitaciones sobre la extensión misma del cuerpo propio: en la vida práctica, oficial y real de la fatiga de lo cotidiano los cuerpos son unidades que defienden la naturaleza del espacio propio, en la vida festivamente subterránea en la que nace el Gran Poder los cuerpos son extensiones de sí mismos, sombras que se tocan, como en la imagen, para hacer la composición de una vital desmesura, la sombra del gigante formado en el proyecto intersticial de los bailarines y sus sombras, hecha sombra única, articulada e indivisa, de aquel grandioso gigante que aterra las seguridades más pretenciosas de cualquier tipo de poder: la “multiplicidad” de lo colectivo hecha aparición única, no individual sino indivisible. Dirá Canetti al respecto: “Solo inmerso en la masa puede el hombre redimirse de ese temor al contacto... Es esta densa masa la que se necesita para ello, cuando un cuerpo se estrecha contra otro cuerpo. Así, una vez que uno se ha abandonado a la masa no teme su contacto” (1977:10). Entonces, afinemos el concepto. El gigante, la forma colectiva, de origen festivo intersticial, es producto no del número sino del contacto. Basta que

---

13 La morenada es uno de los bailes más representativos de las entradas folklóricas en Bolivia. De origen antiguo y todavía hoy muy discutido, es una danza indígena que representa cosmovisiones andinas aymaras.

los cuerpos se toquen y resuelvan en el contacto la diferencia que aísla, basta la densidad de la forma en el carácter articulado de la demostración, basta que lo individual del esquema representativo de lo cotidiano sea devorado por el impulso cadencioso de un cuerpo mayor, basta el hecho estético de la entrada para resignificar el mundo social como primacía de lo múltiple sobre lo segregado, de lo indiviso sobre lo individual, podríamos decir, de lo colectivo frente a cualquier motivo autoritario.

### **Bibliografía**

Barragán, Rossana (2009). “La fiesta del poder, el poder de la fiesta”. En *Gran Poder: La Morenada*. La Paz: IEB/Asdi-Sarec/Archivo de La Paz.

Cárdenas, Cleverth (2009). “El poder de las polleras” en *Gran Poder: La morenada*. La Paz: IEB/Asdi-Sarec/Archivo de La Paz.

Canetti, Elías (1977). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.

Gelado, Roberto (2015). “La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?” En *Revista Facultad de derecho y Ciencias Políticas*. Vol. 39, No. 110/ p. 15-31 Medellín - Colombia. Enero-Junio. Web. 3 Jun.

Gisbert, Teresa (2009). “El control de lo imaginario: Teatralización de la fiesta”. En: *El paraíso de los pájaros parlantes*. La Paz: Plural.

Hardt Michale and Negri Antonio (2000). *Empire*. London: Harvard University Press.

Hardt Michale and Negri Antonio (2004 ). *Multitude. War and democracy in the age of Empire*. New York: The penguin press

Negri, Antonio y Zolo Danilo (2003 [2015]). *El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el Nuevo Orden de la Globalización*. Web. 1 Jun.

Hobbes, Thomas (2009). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.

Mariaca, Guillermo (2004). “Los cuerpos al aire. Ensayo bailado en torno a tres danzas cholas”. En *Construcción y poética del imaginario boliviano* Josefa Salmón (edit.). Estudios bolivianos, Vol. III. La Paz: Plural.

Mignolo, Walter (2000). *Local histories/Global designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Quijano, Aníbal (2000 [2015]). “Colonialidad del poder y clasificación social” En *Rev. Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, pp. 342-386, 2000. Web. 15 May.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema mundo*. México DF: Siglo XXI editores.

Žižek, Slavoj (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj (2006). *The universal exception: selected writings, volumen two*. London: Continuum.

Žižek, Slavoj (2003). *Sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, René (1983). “Las masas en noviembre” En: *Bolivia hoy*, México: Siglo XXI, pp. 11-59.

### **Imágenes:**

*La entrada del Gran Poder en La Paz*. Foto ANF. En sitio web: <http://www.noticiasfides.com/g/cultura/entrada-del-gran-poder-recorrera-ochokilometros-de-la-sede-de-gobierno-25086/> [Fecha de consulta: 22 de abril de 2014]

*Entrada del Gran Poder 2013. La morenada*. En sitio web: <http://chicosdeoro.blogspot.com/2013/06/fastuosa-entrada-del-senor-jesus-del.html> [Fecha de consulta: 22 de abril de 2014].