

Marcas identitarias y proyecciones de imaginarios sociales. Una reflexión en torno a la figura del
kharisiri

Magdalena González Almada¹
CONICET-CIFFyH
Universidad Nacional de Córdoba
Grupo de Estudios sobre Narrativas Bolivianas
magdagonzalezalmada@hotmail.com

Resumen:

La creencia popular se materializa en prácticas sociales que dan cuenta de la identidad de los sujetos, una identidad que se mantiene –incluso– cuando los habitantes de una comunidad la abandonan para vivir en los cordones marginales de las urbes bolivianas. En este capítulo, reflexionaré sobre el impacto de la figura del kharisiri como parte del imaginario de las comunidades indígenas asentadas en el altiplano boliviano.

Vinculado a la creencia popular de que la extracción de grasa humana le otorga vida, este personaje aparece en la novela de Juan Pablo Piñeiro *Cuando Sara Chura despierte* (2003) como vínculo y vehículo entre el mundo ancestral y el mundo moderno, el espacio rural y el espacio urbano. Aunque su tratamiento no responde, estrictamente, a la categoría de mito, dentro de la lógica literaria propuesta por Piñeiro esta figura se reactualiza y permite realizar una lectura desde la ficción para comprender una realidad social determinada. El cruce entre los imaginarios sociales (Maffesoli, Arribas González, Ana María Fernández) y las prácticas identitarias (Kaliman) de los sujetos de las comunidades, se entrelazan con la construcción ficcional que realiza Piñeiro.

¹Magdalena González Almada es Licenciada en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Actualmente realiza el Doctorado en Letras en la misma universidad con el tema “Relaciones de poder, imaginarios sociales y prácticas identitarias en la narrativa boliviana contemporánea (2000-2010)” proyecto que ha obtenido la Beca de Posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Pertenece al Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades “María Saleme de Burnichón” como integrante del programa de investigación “Políticas de la heterodoxia: configuraciones de los intersticios en la literatura y el ensayo en el Cono Sur” dirigido por el Dr. Pablo Edmundo Heredia y del proyecto de investigación “De lo popular a la multitud: emergencia política y configuración de las muchedumbres en la literatura y el ensayo del Cono Sur” dirigido por el Dr. Domingo Ighina. Entre sus publicaciones se destacan *El sujeto nacional en la narrativa boliviana. Una lectura en torno a Aluvión de fuego de Oscar Cerruto* (EDUVIM, 2014) y las compilaciones *Revers(ion)ado. Ensayos sobre narrativas bolivianas* (Portaculturas, 2015), *Ayni. Antología del cuento boliviano contemporáneo* (Sofía Cartonera, 2013) y *Sujetos y voces en tensión. Perspectivas para pensar la narrativa boliviana de los siglos XX y XXI* (ImprentICA, 2012). Es fundadora y coordinadora del Grupo de Estudios sobre Narrativas Bolivianas.

*“Toda organización social presenta un cerco de organización,
de información y de conocimiento en virtud del cual
crea su propio mundo.”*

Ana María Fernández

Introducción

Partha Chatterjee en *La nación en tiempo heterogéneo*² observa en las sociedades poscoloniales el fenómeno de una “política de la heterogeneidad” en la cual convergen diversas maneras de comprender las dinámicas sociales y políticas de una nación. Esta categoría me ayuda a pensar en Bolivia como una nación en la que lo heterogéneo se manifiesta en la convivencia tanto de prácticas procedentes de la cultura aymara cuanto de prácticas provenientes de la cultura occidental. Pese a las diversas instancias de violencia que las poblaciones indígenas del altiplano boliviano atravesaron a lo largo de su historia, han logrado conservar -no obstante- algunos aspectos de su cultura ancestral la cual reúne numerosas creencias que se tensionan con una realidad occidentalizada consecuencia de la colonización europea; una realidad ch’ixi en términos de Silvia Rivera Cusicanqui en la que “coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2010:7).

El sistema religioso de las comunidades del altiplano es uno de los aspectos de esta realidad en el que se vuelve evidente "lo heterogéneo", "lo ch’ixi", por la presencia de elementos de la religión católica en convivencia con elementos de la religión andina. En los diversos ritos se observa una serie de conductas compartidas por los miembros de estas comunidades, quienes se autoadscriben en este sistema; esto permite realizar una generalización de sus subjetividades: su identidad. En palabras de Ricardo Kaliman: “no basta con observar que los agentes sociales comparten un rasgo para inferir que hay entre ellos identidad. Lo relevante es que además compartan el sentimiento de autoadscripción” (Kaliman, 2006:13). Ese sentimiento es el que les confiere una pertenencia ya que el sistema social, entre otros aspectos, se apoya en el complejo tejido de lo religioso. Los sujetos llevan consigo esos sentimientos incluso cuando abandonan las comunidades para dirigirse a la ciudad; es el "saber práctico" (11) de los mismos. En este sentido, vale detenerse un momento para

² Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI. Buenos Aires.

pensar en términos de la relevancia del territorio "ya que el territorio es un articulador, un principio general que recorre todas las divisiones" (Ludmer, 2010:122). No se trata de que las manifestaciones de la religión de los Andes solo se expresen en el ámbito rural, sino que -en tanto prácticas sociales- migran a las ciudades cuando los sujetos se trasladan de un espacio al otro; así, la relación entre prácticas religiosas y territorio pueden pensarse a partir de "la marca que lo constituye y que corta el espacio" (122).

El kharisiri forma parte del sistema de creencias andino y es una figura que aparece recurrentemente en relación a la cotidianeidad vivenciada por los comunarios. No obstante, y en palabras de Alison Spedding, "es una figura que no se encuentra solo en contextos rurales sino [también] en el contexto urbano" (2011: 41). Los sujetos que alguna vez fueron atacados o que conocen a otros que lo fueron, relatan que se trata de un desconocido que los asecha para hipnotizarlos, inutilizándolos para poder extraerles la grasa, materia viva de la cual se alimenta. El ataque puede tener lugar tanto en los caminos solitarios del campo cuanto en taxis y micros de la ciudad. Las víctimas suelen no darse cuenta de lo acontecido hasta días después en los que el cansancio, el desgano y la falta de apetito, entre otros síntomas, los alientan a pensar en un ataque del kharisiri. La pérdida del impulso vital obliga a iniciar el proceso de cura y de recuperación del ajayu, entre otros métodos empleados para la sanación de la víctima, quien suele tener marcas en la piel por donde se supone que se ha realizado la extracción. La familia llama a un médico kallawayá o a un yatiri para comenzar el proceso de cura. La pérdida del ayaju sume al paciente en un estado de abulia generalizado y es por ello que se debe actuar rápidamente. Realizar un banquete ceremonial con todos los elementos que pueden satisfacer a los comensales (dioses, espíritus que pueden tener prisionera al alma), llamar al ajayu del paciente a viva voz en el lugar próximo a donde se produjo el "susto", agitando alguna prenda de vestir del paciente y la ingestión de alimentos determinados (infusiones y panes especiales), posibilitan la recuperación del enfermo "pero en todo caso no hay que avisar a la víctima lo que se sospecha sobre el origen de su enfermedad, porque si se dice no se va a curar." (Spedding, 2011:45) La importancia de los dobles o de la conciencia de la existencia de algo más allá de la esfera de lo cotidiano³ resulta muy importante para comprender estos procesos que también tienen que ver con la relación salud/enfermedad. Para una recuperación total, se necesita que ambas entidades del enfermo (la parte material y la parte espiritual), se reencuentren, se reconozcan, alcanzando de ese modo la cura: "el valor sensible de la "sombra" y su corporeidad es definida empleando la referencia del único modelo que se ajusta como un guante a sus propias

³ Me refiero específicamente a aquello que "rompe" con lo cotidiano, en este caso, la irrupción se da en términos de salud/enfermedad.

características sensoriales: su “doble”, es decir, el cuerpo físico del enfermo” (Fernández Juárez, 2004: 199).

En torno al kharisiri existen, también, lecturas más próximas a lo simbólico. Muchas veces, los propios integrantes de la comunidad lo identifican en la figura del médico de la posta o del sacerdote o bien algún miembro de la comunidad que se alejó de ella y partió hacia la ciudad. En este sentido, el kharisiri es una representación del sujeto “ajeno” a la comunidad o del que ha perdido contacto con ella. Un extranjero. Si las comunidades son un sistema cerrado donde adquiere mucha importancia el aspecto religioso y las creencias que se desprenden de él -tanto que configuran los comportamientos de sus integrantes- resulta convincente que el elemento extraño a la comunidad sea el que ataque a la misma. Es en la figura del círculo, muy usual en el pensamiento aymara, donde encuentro posibles respuestas para entender a este personaje. El círculo de la comunidad no puede romperse y ante una falla en ese sistema aparece un sujeto que debe responsabilizarse por ello. El kharisiri, desde algunas interpretaciones, podría encarnar a ese sujeto. Los elementos que rodean a este personaje también son llamativos: los testimonios de quienes lo han enfrentado aseguran que posee jeringas, elementos cortantes como bisturíes, etc, muchas veces relacionados con la biomedicina. En esta línea de interpretación, podría especularse que los comunarios no confían en esta práctica, pero Alison Spedding afirma que "parece que los pacientes en general viven la biomedicina y la medicina tradicional no como dos mundos opuestos y sin comunicación, sino como dos componentes de un sistema global." (2011:74) aunque muchas veces aparecen en su estudio casos en los cuales la biomedicina ha fallado en sus diagnósticos y resulta imprescindible acudir al yatiri. De este modo, en diversas oportunidades se manifiestan los intersticios del encuentro entre estas dos culturas expresadas en las tensiones entre los conocimientos procedentes de una u otra, tensiones que, si bien se resuelven hacia la utilización de algunos de los métodos propuestos -el de la biomedicina o el del yatiri- oponen una forma de entender la realidad. No obstante, tal como dije al comienzo de este apartado, en el mundo andino esta oposición o dualidad parece resolverse en la convivencia -no sin conflictos- de ambas culturas.

El kharisiri en las prácticas identitarias

Los comportamientos de los sujetos están relacionados con una definición cultural que pone de manifiesto su identidad. Entender la identidad no como un concepto abstracto sino a través de su materialidad -y por eso hablo de "prácticas identitarias", es decir, de la identidad pensada desde lo empírico- supone ampliar el espectro del estudio en torno a este tema. En el contexto del caso de este capítulo, se trata de observar la importancia de algunas prácticas en relación al kharisiri en

tanto que esta creencia es compartida en todo el territorio del Altiplano, tanto en el ámbito rural cuanto en el urbano. En palabras de Kalimán

Las identidades, entonces, al igual que cualquier contenido cultural de las subjetividades humanas, son desarrolladas e incorporadas en las subjetividades de los actores sociales en los procesos de socialización a lo largo de los cuales –procesando los datos que les llegan a través de la *experiencia*, por una parte, y del *discurso*, por otra-, los actores intentan coordinar su acción con la de otros y participar de un modo aceptable en la realización de prácticas sociales ya existentes (Kaliman, 2006:18).

Estos procesos de socialización existen en el desarrollo de las comunidades desde hace mucho tiempo y es por ello que para comprender en su complejidad ciertos comportamientos sociales es preciso interiorizarse en estas prácticas que definen a los sujetos integrantes de una comunidad determinada. Se trata de una identidad que hace a los indígenas del altiplano boliviano, quienes más allá de algunas diferencias, se autoadscriben a una creencia religiosa andina, aymara, común. Cuando uno de los miembros de la comunidad sale de ella para dirigirse a la ciudad en busca de trabajo, el sistema de creencias continúa intacto pese al cambio geográfico. En los asentamientos marginales de La Paz, donde los barrios se componen de migrantes rurales, algunas prácticas perviven y se reproducen en la ciudad. Así, es posible encontrar relatos del kharisiri en los extremos de la ciudad y la posibilidad de la cura en manos de algún familiar. De lo contrario, cuando el caso es muy severo, se posibilita el viaje del yatiri o del médico kallawayaya a la ciudad. Por lo tanto, en este aspecto y en otros que hacen a lo social, estamos en presencia de una estrecha relación entre la comunidad y los sujetos tanto que estos -aun estando alejados- siguen en contacto estrecho. De lo contrario, el sistema colapsa y ese miembro de la comunidad falta a ese sentimiento -o bien pone en crisis esa identidad que lo une al resto- provocando un quiebre que muchas veces se relaciona con el enojo de los espíritus del sistema religioso aymara. En ese caso, hay que contentarlos con ofrendas, agasajos, prestes, etc., de lo contrario, las consecuencias pueden ser graves. La Paz, aun siendo el centro urbano más importante de Bolivia, es también el centro de esas creencias y el ritmo vital de la ciudad lo manifiesta. Pocos sujetos no están en contacto con las mismas, incluso si su procedencia no es indígena, porque muchas de esas prácticas forman parte, al menos, del discurso que atraviesa la ciudad. El poder de los relatos radica también en manifestar ese choque cultural que se produce en la ciudad con lo indígena y lo occidental en tensión.

El kharisiri en los imaginarios sociales

El sistema social determina no sólo las percepciones sino también las explicaciones de aquello que considera *real*. Es por ello que en este apartado me interesa abordar las proyecciones de las creencias vinculadas al kharisiri para pensar el impacto de esta percepción entre los miembros de las comunidades del altiplano o de los cordones periféricos de la ciudad de La Paz. Los imaginarios sociales (Arribas González, 2006) funcionan como una herramienta eficaz para el estudio y análisis de la discursivización del sujeto, entendiendo que este está determinado por los discursos por los cuales está atravesado. La visibilización de esos imaginarios sociales que se ponen en juego en los distintos sistemas sociales son las diversas prácticas que determinan el *hacer* y el *ser* del sujeto. En palabras de Arribas González “las creencias determinan los valores y las normas, y señalan las acciones correctas a realizar en cada posición social de la estructura que sustenta el tejido social” (Arribas González, 2006:2), es decir, los imaginarios sociales "generan" proyecciones e impactos en la sociedad que "modelizan" ciertos aspectos de esa vida social. Sin embargo, se acostumbra a entenderlos, en una primera instancia, como un sentimiento generado desde el plano de la fantasía que no se condice con la realidad. Por ello, el kharisiri puede ser entendido a partir de un plano de la "irrealidad" pero, no obstante, es preciso comprenderlo en el marco de las propias concepciones que discursivizan a una sociedad determinada. En ese sentido, entonces, los imaginarios sociales funcionan como herramientas de interpretación y conocimiento. Ahora bien, en cuanto al dispositivo en el cual se apoyan los imaginarios sociales, es decir los discursos, Ximena Soruco afirma que “el discurso puede funcionar muy bien –no como un a priori, sino analizando la situación dada- para disfrazar, a modo de una máscara, la realidad” (Soruco, 2015: 131) pero de todas maneras, es el discurso social -en términos de Angenot- el que dará pistas para pensar en esta "idea de *totalidad*, de percibir los discursos en su omnipresencia y en su omnipotencia" (Angenot, 2010:21) en la construcción de sentidos en torno a la producción de un discurso particular en un sector particular de la sociedad. El discurso dominante podrá ocultar u opacar los murmullos periféricos pero no podrá hacerlos desaparecer con lo cual, y volviendo al caso de mi estudio, los discursos en torno al kharisiri trascienden, en alguna medida, los espacios en los cuales han sido generados.

Ahora bien, si “una sociedad es también un sistema de interpretación del mundo” (Fernández, 2007:85) en el cual las relaciones de poder y la lucha por el establecimiento de una hegemonía se torna fundamental, se observa que las experiencias referidas a encuentros con el kharisiri han adquirido una consideración peyorativa en tanto no pueden explicarse en términos de la cultura occidental. Este hecho muestra la asimetría mediante la cual esta cultura se posiciona por sobre la cultura aymara, denigrando sus creencias a la categoría de mitos. El kharisiri ha sido objeto de este tratamiento, funcionando como un imaginario que atenta contra la hegemonía constituida a partir de

los imaginarios sociales vinculados a la cultura occidental. En otras palabras: el kharisiri se transforma en mito porque de otro modo atentaría contra el sistema de poder instituido en Bolivia, el cual es predominantemente occidental.

El kharisiri en el plano de la ficción literaria

La literatura es una producción “inalienable de la cultura” (Bajtín: 2008:347) ya que “una obra es [un] eslabón en la cadena de la comunicación discursiva (...) la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellas a las que contesta y con aquellas que le contestan a ella” (265) a partir de lo cual se entiende a una obra en su contexto, en su conjunto, para poder observar ese diálogo y esa serie de contestaciones.

Cuando Sara Chura despierte (2003) de Juan Pablo Piñeiro es una novela en la que se reúnen -en clave de tensión y convivencia- la cultura aymara y la cultura occidental. En cuanto discurso, la obra de Piñeiro entra en diálogo con algunas concepciones que se ubican dentro del marco de creencias andinas; toma discursos que forman parte del discurso social en su *totalidad*, aquellos que atraviesan a la ciudad de La Paz y que -de un modo u otro- son conocidos o resultan familiares en todos los contextos sociales y geográficos que rodean la zona del altiplano. En este sentido, entonces, la novela ficcionaliza al kharisiri, tomando algunos aspectos de los estudios antropológicos dedicados a esta figura e incorporando una construcción ficcional en acuerdo con la lógica textual que propone. El kharisiri de *Cuando Sara Chura despierte* es un personaje que muestra marcas del pasado en su forma de hablar y escribir; ¿cuál es el recorte temporal elegido por el autor?:

Inventor:

Mis oscuras artes tu atención llamar no han podido,
Son varios siglos que no escribo y si agora lo hago,
Es porque su ayuda inmediata necesito,
Y otra manera de llegar a usted no encuentro.
Vuestra imaginación deberá diseñar en ocho jornadas
Una máquina eficaz, que mejor sacar grasa me permita.
Ya las jeringas se me han vuelto obsoletas
Y es menester un aparato con mayor método.
Sabrá de mí cuando el plazo se cumpla.
Trabajando su oficio conservará la vida.

El karisiri (Piñeiro, 2009:40)

Piñeiro hace hablar a su kharisiri en español antiguo, lengua colonial y conquistadora que acentúa el carácter extranjero del agresor. El autor subraya este aspecto que forma parte de algunos

imaginarios en su descripción del mismo. La intención, en el marco de la novela, es poner de manifiesto esa tensión entre el mundo occidental –y extranjero- y el mundo andino. Asimismo, la referencia al pasado, evidente en la versión del español antiguo utilizado en la carta para don Falsoafán, destaca la implicancia de la conquista española en un nivel cultural complejo y abigarrado.

Los personajes de *Cuando Sara Chura despierte* pertenecen a la clase popular y reúnen, en el territorio urbano y rural que transitan y en sí mismos, la condición heterogénea, ch'ixi. Don Falsoafán, inventor en búsqueda del gran invento, vive en Huatajata y es muy reconocido en las comunidades que circundan el lago Titicaca. Una noche, al regresar de una caminata por los alrededores de la comunidad encuentra la nota del kharisiri y con ella, el comienzo del dilema entre satisfacer las necesidades del agresor o privilegiar la salud de la comunidad. Ante la amenaza, sin embargo, don Falsoafán se entrega a la tarea de llevar a cabo el invento aunque finalmente, decide no entregarle el instrumento inventado al espectro. Esto supone partir a la ciudad y aceptar su destino de estar huyendo permanentemente.

La novela habilita ciertos espacios de lectura y análisis que en el contexto de este capítulo tienen que ver con la tensión establecida entre este par de personajes: don Falsoafán y el kharisiri. El trabajo de inventor coloca a don Falsoafán en los márgenes de la comunidad, lo cual acentúa su diferencia, la distancia con la misma: “su exagerado afán científico era un bozal metafísico que le impedía comunicarse de otra manera con el mundo y darse cuenta de hechos que ocurrían en sus propias narices” (39). Tanto sus inventos como sus propias marcas identitarias están resguardadas en el ámbito de la comunidad porque “a decir verdad sus fabulosos proyectos empezaron a fracasar únicamente cuando llegó a la ciudad; en el campo funcionaban siempre.” (39)

El kharisiri parece atacar en momentos y espacios liminales cuando los sujetos circulan por los caminos alejados de la comunidad. Don Falsoafán se enfrenta a una crisis en la que debe elegir entre llevar a cabo el pedido del kharisiri o proteger a la comunidad a la que pertenece. No dañar a la comunidad implica no acatar el pedido de la construcción del invento y aunque lo fabrica con éxito, decide destruirlo en favor de la comunidad a la cual pertenece. Aquí aparece una contradicción: no hacer daño a la comunidad implica partir: “Al octavo día de agosto, el *Karisiri* vendría a recoger su artefacto. Noche antes, con ayuda del cadáver, don Falsoafán había optado por el bien de la comunidad y quemó la pistola sacagrasa. (...) Don Falsoafán partía a la ciudad para continuar con sus proyectos científicos (...).” (41-42)

Finalmente, la vida del personaje asume otro rol y se desarrolla en la ciudad, pero siempre con la sombra de este personaje al acecho.

Algunas conclusiones

El altiplano boliviano guarda en sí mismo una serie de misterios para el pensamiento occidental que son discursivizados por los sujetos que lo habitan. Sean aymaras, quechuas o cholos, todos se autoadscriben en una misma creencia relacionada con la religión andina que sostiene la existencia de los sujetos, explicándola y más allá de ellos no hay definición posible para el devenir del mundo. Autores como Piñeiro, familiarizados con algunos relatos, introducen esos discursos en sus obras, incorporando nuevos elementos narrativos que no solían formar parte del discurso literario de modo explícito. Esto inaugura un tratamiento novedoso dentro de la literatura boliviana que introduce una temática y unos personajes que no eran materia literaria con anterioridad, aportando elementos creativos antes ignorados. Porque la escritura “también puede figurarse como derramamiento, salto, caza.” (Lorio, 2013:79) en la que Piñeiro decide expandir su universo literario y hacer ingresar personajes que acentúen lo heterogéneo y lo ch’ixi.

Ahora bien, con respecto al *kharisiri* –y más allá de su ingreso a la materia literaria- me interesa reflexionar sobre la siguiente cita de la antropóloga Alison Spedding

Ahora entiendo el por qué otros/as investigadores/as se han limitado a estudiar el *kharisiri*, *pishtaku*, etc., como una especie de fantasía o figura (...), porque esa perspectiva no conduce a cuestionar los fundamentos (la *doxa*, diría Bourdieu) de la ciencia social misma. ¿Sería posible que haya *kharisiris*? *Kharsutas* sí los hay, y bastantes. Y si no están “*kharsuw* de veras”, entonces, ¿qué les ha pasado...? En vez de aclarar esta pregunta, la recopilación de una amplia gama de casos lo ha dejado (al menos, para mí, y según indicaron, también para algunas estudiantes que participaron) con mayores dudas que antes. No me atrevo a dar una respuesta. ¿Qué piensan ustedes...? (Spedding, 2011:80).

En tanto investigadores, es posible plantear la zozobra de la duda frente a algunos hechos que no pueden ser explicados en su totalidad y, posiblemente, sea esta incertidumbre la que atraviesa el trabajo de Spedding referido al *kharisiri*. No obstante, desde el punto de vista que he planteado a lo largo de este trabajo, considero que la vacilación se resuelve atendiendo al aspecto político de la discusión. Se trata de reconocer las operaciones de un sistema social hegemónico en el cual la cultura dominante es la occidental; a partir de allí, se convierten en mitos aquellos personajes, hechos y relatos que no pertenecen al marco cultural dominante. Pese a que en Bolivia la disputa por la hegemonía social y política ha habilitado las nociones de “lo heterogéneo” y “lo ch’ixi” como válidas y cada vez más ajustadas a la representación de una realidad social y política contemporánea, de todos modos, la valoración mitológica referida al *kharisiri* encierra profundas

consideraciones políticas, algunas de las cuales fueron el objeto de este estudio. Es preciso interpelar las nociones mediante las cuales leemos e interpretamos la realidad para no caer en falsos debates que solo pretenden oscurecer a la cultura andina. Si bien hay una convivencia de ambas culturas, tal como fuera mencionado en la introducción, el conflicto se plantea ante la estereotipación de las representaciones de lo andino que provocan su suspensión y anulación frente a las creencias occidentales. El kharisiri es un ejemplo de ello.

Bibliografía

Angenot, Marc (2010) *Interdiscursividades, de hegemonías y disidencias*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

Ari Chachaki, Waskar (2001). *Aruskipasipxañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*. Amuyañataki. La Paz.

Arribas González, Luis (2006). “El imaginario social como paradigma del conocimiento sociológico” en RIPS. Revista de Investigaciones políticas y sociológicas, año/volumen 5, n° 001. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela. pp 13-23.

Bajtín, M. M., (2008) *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores. Bs.As.

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Fernández, Ana María (2007) *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Biblos, Buenos Aires.

Kalimán, Ricardo (2013) *Sociología de las identidades. Conceptos para el estudio de la reproducción y la transformación cultural*. EDUVIM. Villa María.

_____ (2006). *Identidad. Propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura*. Edición del autor. Tucumán.

Lorio, Natalia (2013) “Escritura y literatura. Figuras de la experiencia del lenguaje” en Milone, Gabriela (comp.) *La obstinación de la escritura*, Postales Japonesas, Córdoba.

Ludmer, Josefina (2010) *Aquí América latina. Una especulación*. Eterna Cadencia. Buenos Aires.

Piñeiro, Juan Pablo (2009). *Cuando Sara Chura despierte*. Gente Común. La Paz.

Soruco Sologuren, Ximena (2015) "Patria y modernidad en Carlos Medinaceli" en Revista de Estudios Bolivianos, IEB, La Paz.

Spedding, Alison (2011) *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. Mama Huaco. La Paz.

| _____ (2008) *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. ISEAT. La Paz.

_____ (comp.)(2004). *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. Plural. La Paz.

Documentos digitales:

Carretero Pasín, Ángel Enrique. "La noción de imaginario social en Michel Maffesoli." Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas [en línea] 2003. Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717903008>>.