

La sociología de la imagen como anclaje crítico descolonizador. Aportes desde el movimiento indianista katarista de Bolivia*

Héctor Parra

Universidad Nacional Autónoma de México¹

Resumen

El colonialismo en América Latina supuso y supone un sistema de dominación en la totalidad de los campos sensitivos del conjunto de sus sociedades. La escritura y las palabras de los colonizadores fueron la herramienta clave para encubrir las identidades indígenas y populares y, así, consolidar la institución colonial. Siguiendo la propuesta metodológica de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la sociología de la imagen propongo, por una parte, analizar algunas imágenes del pasado andino de las que se han servido los movimientos indianistas, resignificando las prácticas cotidianas de los bolivianos. Por otra parte, me detendré en el análisis de la reapropiación y vaciado de significado subversivo de algunas de estas mismas imágenes, por parte del gobierno plurinacional del Movimiento al Socialismo (MAS).

Palabras clave: Sociología de la imagen, colonialismo interno, resignificación del pasado.

Abstract

Coloniality in Latin America was, and still is, a domination system that covers all the sensitive areas of its societies. The writing and word of the colonizers were key tools for concealing indigenous and popular identities and, therefore, a useful mechanism to consolidate the colonial institution. Following Silvia Rivera Cusicanqui's methodological proposal around the sociology of the image, I propose, on the one hand, an analysis of some images of the Andean past that have been used by the *indianista* movement and that, as a result, have resignified everyday Bolivian practices. On the other hand, and on the contrary, I will present the Movimiento al Socialismo (MAS) Plurinational Government's reappropriation of some other images, in a way that gets rid of their subversive contents.

Keywords: Sociology of the image, internal colonialism, resignification of the past.

¿Qué hace el indio por el Estado? Todo. ¿Qué hace el Estado por el indio? ¡Nada! El indio se basta... vive por sí... es constructor de su casa, labrador de su campo, tejedor de su estofa y cortador de su propio traje... es el único que en medio de esta chacota universal que llamamos república toma a lo serio la tarea humana por excelencia: producir". Como contrapartida, "el blanco es diputado, ministro, juez, poeta, profesor, cura, intelectual... es decir ¡parásito!". De aquí concluye que Bolivia es "el incomprensible Estado de una nación que vive de algo y de alguien y que, a la vez, pone empeño sensible en destruir ese algo y ese alguien. Franz Tamayo, 1910.

A comienzos del siglo XXI, Bolivia experimentó un ciclo de luchas y revueltas populares que, en última instancia, cimbraron las estructuras del poder estatal. Este conjunto de

* Cita recomendada: Parra, H. (2015). "La sociología de la imagen como anclaje crítico descolonizador. Aportes desde el movimiento indianista katarista de Bolivia" [artículo en línea] *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada* 8. Universitat de València [fecha] <<http://www.uv.es/extravio>> ISSN: 1886-4902.

¹ Este artículo surge de la investigación doctoral realizada en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos, de la UNAM (2015-2019).

subversiones, conocido como “ciclo rebelde”, culminó con la redacción de una nueva constitución, que reconoce a un estado plurinacional, y con el ascenso al poder del primer presidente indígena del país. La conformación de un estado que basa sus cimientos en el reconocimiento de la identidad indígena y la interculturalidad de sus habitantes abre nuevos debates en torno a cómo poner en práctica la identidad plurinacional.

La construcción de los estados nacionales andinos fue particularmente compleja debido a las profundas divisiones étnicas, culturales y de clase que tuvieron que amalgamarse, dramáticamente, ante el proyecto liberal de la república y los considerados valores universales de libertad, igualdad y ciudadanía en los que se asienta el estado moderno.

En el caso de Bolivia, el proyecto colonial fue posible gracias a la estrategia de choque civilizatorio. De acuerdo con las investigaciones de Sinclair Thomson, la empresa colonial tuvo que conformarse con la instalación de ciudades de españoles en medio de un universo indígena subordinado por el tributo y la mita². Para ello, la colonización española tuvo que valerse de la nobleza indígena y del reconocimiento de ciertos valores iconográficos indígenas para fagocitarlos en beneficio de su empresa (Thomson, 2006: 11). El espacio cultural e identitario que subyace de la empresa colonial, y que en cierta medida perduró en la república, está marcado por una dualidad de comunidades dialécticamente vinculadas con las ciudades españolas, pero territorial y jurídicamente segregadas de las mismas.

Más que un poder basado en la supremacía militar, el colonialismo andino basó su legitimidad en la institucionalización de las diferencias étnicas, en la que la escritura y la narrativa fueron las herramientas claves para encubrir la identidad indígena y relegarla a la subalternidad necesaria para consolidar la subordinación de las ciudades de indios con respecto a las ciudades de españoles. La dinámica de dominación a partir de la diferencia es el origen de lo que Pablo González Casanova llama colonialismo interno (González, 1963: 19) y que perdura hasta nuestros días en toda América Latina.

El surgimiento del Estado plurinacional boliviano y su apuesta por la “indianización del Estado” (García, 2013) supone el punto de partida para dar respuesta a múltiples interrogantes sobre el curso de la descolonización del mismo: ¿cómo descolonizar las prácticas cotidianas del conjunto societal boliviano?, ¿a partir de qué elementos simbólicos

² La mita fue un sistema de trabajo obligatorio que existió durante el imperio inca y que fue reutilizado durante la colonia por los españoles, como una forma de desarrollo de mercado interno de la corona. Esta apropiación del trabajo indígena continuó en la república como una forma de tributo y *pongueaje* (servidumbre doméstica).

se debe (o se puede) reescribir la historia colonial?, ¿qué papel juegan los imaginarios ancestrales y las imágenes del pasado en la creación de nuevos sentidos descolonizadores?

En lo que se refiere a la dominación colonial, existe una amplia bibliografía especializada en la descripción de la conquista, la institución novohispana, los mecanismos de explotación y su división de castas. Sin embargo, considero que existe poca claridad respecto a los mecanismos concretos del funcionamiento y la semiótica de las imágenes, así como también del resto de expresiones que permitieron acoger el colonialismo en el seno de las prácticas sociales más cotidianas.

Las aportaciones que, desde la sociología de la imagen, presenta Silvia Rivera Cusicanqui en torno a la iconografía de la *Primer Nueva Corónica de Buen Gobierno* de Waman Puma de Ayala, siglo XVII, y la pintura de Melchor María Mercado del siglo XIX, son un buen exponente de la teorización de la cultura visual andina. Estas imágenes nos permiten dar cuenta de lo encubierto, lo invisibilizado por los escritos producidos durante la colonia y la República ya que “es evidente que en una situación colonial, lo no dicho es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma escena” (Rivera, 2010: 13).

1. Las palabras y el colonialismo en Bolivia

Los discursos descolonizadores nos sugieren que el colonialismo surge de la empresa moderna de explotación basada en las diferencias étnicas y en la superposición de los valores culturales occidentales. Frantz Fanon en su canónico libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009), nos muestra que la mimética de los valores de los subyugadores por parte de los dominados representa la clave de su colonización y, por tanto, es ahí donde se encuentra la estrategia de superación de su condición de colonizado. A partir de la “dialéctica del amo-esclavo”, Fanon comprende que la inferiorización del subalterno es posible solo si acepta la infravaloración a la que es sometido:

¿Qué busca el hombre?, ¿qué busca el negro? A riesgo de molestar a los de mi color diré que el negro no es un ‘hombre’. Hay una zona de ‘no-ser’, una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una revolución puede nacer. (Fanon, 2009: 63)

Las palabras juegan un papel importante en la empresa de inferiorización de los colonizados.

Desde la construcción cultural de la nación boliviana, las élites criollas establecieron una comunidad políticamente imaginada que, por seguir con los términos de Benedict

Anderson (1997), se da siempre bajo lazos verticales de dominación. Un rasgo que demuestra la conflictiva relación que existe entre las élites y los sectores subalternos es la inexistencia de una retórica de exaltación de los indígenas como fundamento de la nación. En cambio, las palabras de igualdad y ciudadanía se convierten en un registro ficcional plagado de eufemismos que encubren las jerarquías raciales y la desigualdad poscolonial. Paradójicamente, desde esta ficción de la legalidad y la igualdad, se logra preservar la exclusión de los derechos ciudadanos de la mayoría de la población boliviana (Rivera, 2010: 19).

Tal como apuntamos en la presentación de este texto, Bolivia experimentó un colonialismo muy particular, afincado en la polarización y la segregación racial de la población. La inclusión de los indígenas en la fase republicana estuvo siempre condicionada, ya que obligaba a moldear sus imaginarios e identidades ancestrales, hasta el punto de ser convertidos en ornamentos y masas anónimas que teatralizan su propia identidad (Rivera, 2010: 60). En este sentido entendemos que la trampa del encubrimiento de la realidad colonial por medio de las palabras podría ser superada desde otro lugar distinto al meramente discursivo.

2. La imagen y su potencial descolonizador

El ámbito de la estética, entendida como discurso del cuerpo (Eagleton, 2006), aparece como un terreno fértil desde donde podemos incorporar la percepción y la sensibilidad humana a la teoría crítica, e ir así más allá del pensamiento conceptual. El tránsito entre la imagen y la palabra es una parte fundamental en la elaboración de nuevos discursos y prácticas pedagógicas descolonizadoras (Rivera, 2010: 20).

Las imágenes del pasado nos permiten descubrir sentidos no censurados por las palabras. A través de un procedimiento de problematización visual, podemos reescribir la historia desde la interpretación crítica de los registros visuales y construir así una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas de colonialismo y ofrecer una perspectiva crítica de la realidad.

Desde ya hace algunos años, Silvia Rivera Cusicanqui plantea una novedosa metodología para los estudios visuales descoloniales: la sociología de la imagen. Nos muestra cómo las culturas visuales “en tanto pueden aportar a la comprensión social, se han desarrollado con trayectoria propia, a la vez que revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social” (Rivera, 2009: 19). Una muestra de esta metodología la encontramos en su

estudio del trabajo de Waman Puma de Ayala, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, escrita hacia 1612-1615 y dirigida al Rey de España.



Álvaro Yebra (2015): *A Tupac Amaru le cortan la cabeza* (interpretación del grabado de Waman Puma de Ayala). Tinta sobre papel

Más que lo escrito, interesa la carga simbólica que contienen los trescientos dibujos de esta crónica. La socióloga boliviana retoma algunos principios ancestrales presentes hoy en día en el altiplano aymara. La noción de “el mundo al revés” que deriva de la experiencia cataclísmica de la conquista y la colonización es, quizás, la idea más recurrente en Waman Puma de Ayala y forma una parte esencial de lo que Rivera Cusicanqui denomina “la teorización visual del sistema colonial” (Rivera, 2010: 22).

Esta noción va de la mano de la idea del orden/desorden propia de la cosmovisión andina. En muchas de las imágenes Waman Puma de Ayala representa los diversos órdenes que prevalecen en las sociedades andinas: el orden de las edades, el orden de las calles y el calendario ritual. Denuncia los daños que causan los abusos de los colonizadores por su ambición de oro y plata. El equilibrio holístico de la organización societal andina con la ritualidad de la tierra es vulnerado por la explotación minera de los colonizadores y encuentra su punto de ruptura definitivo con la ejecución de Tupaq Amaru I en 1570.

Sobre esto, Waman Puma de Ayala arguye el siguiente juicio: “Como puede sentenciar a muerte al rey ni al príncipe ni al duque ni al conde ni al marques ni al caballero un criado suyo, pobre caballero desto? Se llama alsarse y querer ser más que el rey” (Puma, 2006).³



Álvaro Yebra (2015): *El Corregidor comida*
(interpretación del grabado de Waman Puma de Ayala). Tinta sobre papel

Otra de las estrategias de representación más interesantes, útil para comprender la interpretación andina ancestral sobre el símbolo de opresión colonial, la encontramos en la imagen de indígenas empequeñecidos frente a sus colonizadores españoles. Puesto que en lengua aymara no existen palabras como opresión o explotación, estas ideas se conceptualizan desde la noción de *jisk'achasiña* o *jisk'achaña*, ‘empequeñecimiento’, que se asocia a la condición humillante de la servidumbre. Más que las penas físicas que ocasiona la servidumbre, Waman Puma de Ayala denuncia, mediante estas ilustraciones, el despojo de la dignidad y la internalización de los valores opresores (Rivera, 2010: 29). Denuncia, en última instancia, las relaciones que se fundan desde el comienzo de la colonia: la condición no humana del otro.

³ Documento electrónico no paginado.

La obsesión por el oro de los españoles sintetiza la distancia ontológica que invadió a la sociedad indígena y se manifiesta en una constante negación a ser explotado en las minas. El maltrato y la nula comprensión de los indios provocó un sesgo en la interpretación de las cosmovisiones andinas ancestrales que, además, serán resignificadas para el funcionamiento de la empresa colonial.⁴

El conjunto de las ilustraciones apuntan a la imposibilidad de una dominación legítima y de un buen gobierno en el contexto colonial. El vínculo entre explotación laboral y desorden social está presente en la imagen de la tejedora prehispánica. De ello se desprende la denuncia que da pie a la segunda parte del nombre de este libro: el “buen gobierno” no podrá ser legítimo mientras no se reconozca la cosmovisión de los pueblos originarios, especialmente en un país como Bolivia, donde el noventa por ciento de su población se adscribe a la identidad indígena.

La nueva dirección y el sentido del buen gobierno que plantea Waman Puma de Ayala al final de su crónica pasa por la vinculación de las estructuras sociales y económicas incaicas, la tecnología europea y los valores cristianos —ya que, para el cronista, el origen del pasado incaico y la cristiandad europea es el mismo— adaptadas a las necesidades de los pueblos originarios:

Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé, destos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de indios. (Puma, 2006)⁵

La intención de obligar a reconocer la legitimidad de las formas de gobierno incaicas, situadas en la misma génesis que las cristianas, ofreció una alternativa no colonial que más adelante será evidente en la rebelión de Tupaq Amaru II y Tupaq Katari en 1781. Los movimientos indianistas kataristas del siglo XX retomarán este sentido de legitimidad de buen gobierno originario en lo que Rivera Cusicanqui entiende como “ciclos históricos de memoria colectiva” (Rivera, 2003) retomando las aportaciones historiográficas de Fernand Braudel.

⁴ Un ejemplo ilustrativo de esta resignificación funcional de la empresa colonial lo encontramos en la mita incaica. Concebida como un sistema de trabajo colectivo en favor del Inca para la construcción de carreteras, fortalezas y acueductos (las mismas que se consideraban de bien común y de lazo entre los pueblos), fue reutilizada en tiempos coloniales como un sistema de trabajo forzado que la población indígena debía cumplir, principalmente en las minas, en lugares completamente alejados de sus comunidades. Se calcula que las minas de Potosí aniquilaron la tercera parte de la población originaria de la provincia española de Charcas (hoy el núcleo de la actual Bolivia).

⁵ Documento electrónico no paginado

3. El movimiento indianista katarista y la evocación estética del pasado

A finales de la década de los años sesenta del siglo XX surgió una nueva generación de jóvenes estudiantes aymaras que, a pesar de su incorporación formal a la ciudadanía gracias a la retórica integracionista del nacionalismo revolucionario, continúan experimentando los fenómenos cotidianos de su explotación.

Coincidiendo cronológicamente con los movimientos de liberación nacional y las luchas anticoloniales de África y Asia en gran parte, el movimiento katarista sustrajo los símbolos identitarios aymaras (como la figura de Tupaq Katari) del discurso oficial dominante para evocar sus potenciales emancipatorios y civilizatorios.

El movimiento katarista obtuvo de la revolución india de Fausto Reinaga (1969) los esbozos para una teoría de la revolución social basada en el contexto histórico andino. El autorreconocimiento como otro oprimido se convirtió en el programa político. La liberación solo sería posible a partir del proyecto de reivindicación cotidiana de las prácticas culturales indígenas. En este sentido, la producción de nuevos significados desde lo sensible adquiere una connotación política que permite imaginar nuevos espacios territoriales, así como una nueva política desde la corporalidad indígena.

En 1973 el movimiento katarista lanza un documento que sintetiza las diversas corrientes reivindicativas que lo conforman: el *Manifiesto de Tiwanaku*. En él se expresan diversos horizontes políticos e ideológicos descolonizadores: la reivindicación de la cultura y del pasado indígena, la conciencia de las nuevas condiciones de explotación por la situación de raza y clase, la corrupción de las políticas estatales y su incapacidad para “integrar al indio”, así como su oposición a la secundarización política de las organizaciones sindicales de base (Choque, 1973).⁶

El Manifiesto comienza considerando la cultura oral y sus imaginarios como los valores fundamentales para definir la memoria que da sustento a cualquier práctica liberadora: “La memoria comunitaria ancestral está expresada en los idiomas narrativos que han servido y sirven al hombre andino u oriental del Bolivia, para expresar sus ideas, sentimientos y organizar conocimientos de su propia realidad social histórica” (Choque, 1985: 8).

Este texto va más allá de la memoria comunitaria y dota de un contenido material a los postulados indígenas:

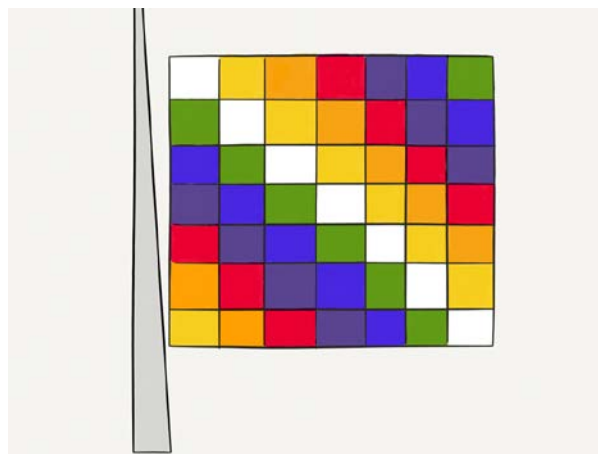
⁶ Documento electrónico no paginado

El desarrollo económico debe partir de nuestros propios valores, porque no queríamos perder sus nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo desarrollo. Por tanto, había temor a ese falso desarrollismo importando desde afuera porque era ficticio y no respetaba nuestros propios valores ancestrales. Por otra parte, queríamos que se superaran los paternalismos y se deje de considerarnos ciudadanos de segunda. (Choque, 1973)

El texto concluye con la consigna de que es imposible conciliar la historia boliviana que gravita entre dos proyectos civilizatorios con pocas posibilidades de coexistencia, esto es, el proyecto occidental liberal y la reproducción de la vida comunitaria andina:

Nosotros los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide. (Choque, 1973)

A pesar de las distintas facciones y lecturas ideológicas que ha experimentado el movimiento katarista a lo largo de sus cuatro décadas, podemos estar seguros de que los postulados expresados en el *Manifiesto de Tivanaku* influyeron en las organizaciones sindicales y campesinas de base y sirvieron como un referente reivindicativo ante las políticas neoliberales de los ochenta. Así, las imágenes de Tupaq Katari, Bartolina Sisa y la *whipala* fueron resignificadas como los símbolos identitarios de las organizaciones cercanas al indianismo katarismo.



Ríán Lozano (2015): *Whipala*. Técnica digital

Ya en el ciclo rebelde que experimentó Bolivia entre los años 2000 y 2005, los postulados indianistas kataristas volvieron a estar imbricados en el epicentro ideológico de las distintas organizaciones vecinales, campesinas y sindicales que lo protagonizaron. Desde el

comienzo de las protestas y la toma de caminos, las organizaciones comunitarias utilizaron las imágenes simbólicas andinas como estrategias políticas anticoloniales.

En lo que concierne a la vestimenta del cuerpo como una arquitectura de poder, encontramos que el poncho representa el territorio del *mallkeu* o *jilaqata*: la autoridad, siempre masculina, de la *marka* y el *ayllu*.⁷ Por su parte, el aguayo representa el territorio femenino de la *mama t'alla*, es decir, de la esposa del *mallkeu* (Mamani, 2010: 4).

Ambas vestimentas representan la textura del poder simbólico del *ayllu*. Podemos decir que su cuerpo está vestido del territorio del *ayllu* y, ahí donde lo porta, lleva consigo el poder consensual de la comunidad. La relación del territorio masculino y femenino es la constitución de la vida civilizatoria indígena; un orden social de carácter holístico indispensable para pensar los horizontes emancipatorios futuros. En palabras del Alcalde de Achacachi: “Los ponchos rojos no son un disfraz, es la identidad de la nación Aymara, es el coraje de los hijos que nacemos en el Collasuyo. Los ponchos rojos es un proyecto histórico del Estado Comunal, del Estado intercultural, del Estado solidario” (Mamani, 2010).

Junto a las vestimentas, la *wiphala*⁸ representa el elemento simbólico gregario en el que convergen las demandas de las microorganizaciones que más adelante desencadenarían en el ciclo de revueltas. Enarbolar la *wiphala* significó proponer una alternativa civilizatoria no homogeneizadora ni unilineal de la historia; una alternativa fundada sobre la articulación de elementos contradictorios que pueden llegar a ser una unidad, como marcan sus cuatro lados (Mamani, 2010: 5). Se traspone así una forma distinta de pensar el tiempo, la política y el poder mismo. Ahí radica la importancia de su capacidad de resignificar el pasado y la potencialidad de producir una convergencia de proyectos. No es casualidad, por tanto, que el Estado Plurinacional la tomara también como parte de la simbología identitaria nacional.

Estos dos elementos simbólicos (vestimentas y emblemas), fueron reapropiados más adelante en los espacios públicos a través de pintadas y murales por distintos colectivos. En una parte importante de los murales aparece representada la narrativa del tiempo holístico

⁷ El *ayllu* es la forma de comunidad familiar extensa del altiplano andino con una descendencia común que trabaja en forma colectiva en un territorio que es propiedad común. En la cosmovisión aymara, el *ayllu* se considera la organización societal elemental para la reproducción de la vida comunitaria ancestral. La *marka*, por su parte, es el nombre que recibe un conjunto específico de *ayllus* conformado según la visión andina holística que organiza la territorialidad a partir del binomio arriba-abajo.

⁸ La *wiphala* es una bandera cuadrangular de siete colores utilizada por diversos pueblos de la cordillera andina y que, en los años setenta, fue reapropiada políticamente por el movimiento indianista katarista como símbolo de identidad de los pueblos quechua-aymaras. En 2009, en la constitución del Estado Plurinacional Boliviano, fue reconocida como símbolo nacional.

aymara, el equilibrio cósmico del aymara con la Pachamama o los ciclos rebeldes desde una perspectiva histórica de larga data (bajo la concepción del Pachakuti: la rebelión de Túpac Katari y Bartolina Sisa, la guerra de Zarate Willka, la revolución del 52 y las revueltas contemporáneas). Podríamos decir que cada uno de estos relatos figura ya en los imaginarios colectivos de distintas generaciones aymaras y se reflejan en sus discursos.

Otra expresión estética que se ha resignificado a lo largo del ciclo rebelde son las fiestas y carnavales, tanto de las fechas tradicionales como las nuevas conmemoraciones, tales como el Día Internacional de los Pueblos Indígenas, celebrado el 9 de agosto. En la ciudad de la Paz los discursos en torno a esta fecha mostraron la necesidad de continuar con un proyecto indianista que, desde la política, volviera a poner la máxima atención en la vida de las personas. Este recentramiento pasa forzosamente por un reconocimiento lingüístico, histórico y estético del espacio andino. Por otra parte, las fiestas tradicionales, como la del Gran Poder, reflejan, además de la lúdica convencional, nuevas significaciones del presente cotidiano, principalmente de las actividades comerciales de los mercados callejeros (Barragán, 2009).

Siguiendo la lógica de la reapropiación, el gobierno del Estado Plurinacional ha utilizado algunas ilustraciones del pasado andino con el fin de dar cierta coherencia simbólica a su programa político. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con la elevación a rango de símbolos nacionales de las imágenes de la *whipala* y de Tupaq Katari. Como contrapartida, esto ha supuesto un duro golpe al indianismo y al katarismo al reducir, con esta misma operación, la capacidad de movilización de sus símbolos, ya que establece una polarización en sus interpretaciones. A juicio de Pablo Quisbert:

La iconografía clásica del katarismo y del indianismo mostrará siempre un Katari rebelde y combatiente, con un fusil en la mano; mientras que el Katari del Estado Plurinacional, en la versión de Gastón Ugalde, aparece con un bastón de mando y un aire sereno y majestuoso; el rebelde se ha vuelto autoridad, en definitiva se ha vuelto Estado (...) La *Whipala* pasó de ser un verdadero símbolo de lucha en el indianismo katarismo a conformar el símbolo patrio del Estado Plurinacional (...) El actual no es un Estado Aymara sino un estado Boliviano. Así, la esperanza de que estos héroes puedan derrocar a los héroes *q'aras* y la *Whipala* sustituir a la tricolor parece haber quedado postergada de manera indefinida. (Quisbert, 2014)

El proyecto estético del Estado Plurinacional está orientado a la reapropiación de los procesos de lucha imbricados en las expresiones estéticas más simbólicas, con el fin de refuncionalizarlos para ser aprovechados por el proyecto intercultural. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en las actividades municipales de fomento de la interculturalidad a través del

programa “Barrios de Verdad” en la Paz.⁹ Estos programas plantean recuperar una suerte de memoria barrial a partir de crónicas vecinales con el fin de “rescatar las expresiones aymaras y la cultura” características de cada barrio, según el coordinador institucional del programa José Quiroga (Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, 2013).

Estas expresiones iconográficas pretenden brindar una versión establecida de los procesos de lucha e incorporarse, casi como hito fundacional, a los proyectos políticos del Estado Plurinacional.

Por definición el Estado Plurinacional asume su rol de aparato estatal de contención de las contradicciones étnicas y de clase. La única manera de conseguirlo es a través del despliegue del proyecto pluri-multicultural. En lo que respecta a la reapropiación de las expresiones estéticas, el Estado Plurinacional orientará su política a la apropiación de la praxis política emancipatoria popular, por medio de sus símbolos más trascendentes, y a la incorporación tanto material como discursiva de sus prácticas.

4. Conclusiones

En el actual proceso de cambio político en Bolivia parece prevalecer un choque de proyectos civilizatorios que tiene su origen en la colonia. Por una parte, un proyecto estatal que parece fagocitar todo símbolo organizativo del ciclo rebelde a favor de su programa económico, muy cercano a las políticas neoliberales. Por otro lado, persiste en el ámbito popular, un proyecto comunitario que continúa resignificando prácticas ancestrales en lo cotidiano y dota de sentidos emancipatorios al presente.

Partiendo de la premisa de que no puede haber un discurso de la descolonización sin una práctica descolonizadora (Rivera, 2010: 62), los pueblos indígenas bolivianos continúan resistiendo su reclusión en tierras comunitarias de origen, evitando ser ONGizados y descritos desde nociones esencialistas propias de ese discurso orientalista (Said, 2003); en suma, se resisten a ser adornos multiculturales del neoliberalismo. Para ello cuentan con un amplio acervo de imágenes e imaginarios que, día a día, se preservan desde la oralidad y las prácticas culturales cotidianas. Parece prevalecer una lucha constante con el gobierno del Estado Plurinacional para evitar que estas imágenes y elementos simbólicos sean

⁹ El programa “Barrios de Verdad” de la Paz es una actividad financiada por el Banco Mundial para mejorar las infraestructuras básicas de algunos barrios marginales de la ciudad. Desde un enfoque de reconocimiento de la interculturalidad étnica, el programa dota de servicios básicos a la población más pobre de la ciudad bajo prioridades orientadas desde la alcaldía. Desde nuestra interpretación, este tipo de programas asistenciales, con revestimientos interculturales, representan claramente la política cultural del gobierno plurinacional.

fagocitadas y puedan, por el contrario, preservar su potencial subversivo. A juicio de Rivera Cusicanqui, en Bolivia es posible la “indianización de la población”, lo que implicaría practicar un mestizaje *ch'ixi*¹⁰ donde lo indiano ocupa el lugar hegemónico.

En este sentido, habría que plantear el papel que desempeñarán los símbolos del pasado andino como un anclaje permanente de resistencia para los pueblos originarios y en qué medida sus luchas cotidianas estarán en constante tensión con las usurpaciones de los mismos por parte del Estado Plurinacional.



Equipo Jeleton (2015): *Sin título (tras Waman Puma)*. Tinta sobre papel

¹⁰ Lo *ch'ixi* es una visión emancipadora de lo mestizo como un espacio de tensión entre lo criollo y lo indígena, que permite develar la potencia de la indianidad que todo mestizo lleva consigo. Lo *ch'ixi* plantea la posibilidad de una reforma cultural profunda que pasa necesariamente por la descolonización de nuestras prácticas, de nuestro lenguaje, de la forma en la que nombramos y construimos el mundo. Es una apuesta india por la modernidad centrada en una visión de ciudadanía que no se sustenta sobre la homogeneización, sino a partir de las diferencias (Rivera, 2010: 71).

Bibliografía

- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Barragán, R. (2009). “Más allá de lo mestizo, más allá de lo Aymara: Organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de la Paz”. In: Kingman Garcés (comp.) (2005): 293-322.
- Choque, R. (1973). [El manifiesto de Timanaku \(1973\) y el inicio de la descolonización](#), (consultado el 24/12/2014).
- Choque, R. (1985). “La memoria comunitaria andina: una alternativa del archivo oral” *Boletín Chitakolla* 19, año 3.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- García, A. (2013). Ponencia del vicepresidente del Estado Plurinacional Boliviano Álvaro García Linera. “El MAS hacia el socialismo comunitario” el 13 de noviembre de 2013.
- Gobierno Autónomo Municipal de La Paz. (2013). [“Interculturalidad a través de murales en los Barrios de Verdad”](#), (consultado el 24/12/2014).
- González, P. (1963). “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, América Latina. *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales* 6 (3): 15-32.
- Kingman Garcés, E. (comp.) (2009). *Historia Social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO.
- Mamani, P. (2010). *Micro gobiernos barriales*. La Paz: CADES (Centro Andino de Estudios Estratégicos) e Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociológicas ILDIS-UMSA.
- Puma de Ayala, W. (2006). [Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno \(1615\)](#), (consultado el 26/09/2015).
- Quisbert, P. [“La nación también se construye en sus museos y héroes”](#), *Animal político*, suplemento del diario *La Razón* (consultado el 26/09/2015).
- Reinaga, F. (1969). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- Rivera, S. (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*. La Paz: Muela del Diablo.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.
- Tamayo, F. (1910). *Creación de la pedagogía nacional*. Bolivia: Biblioteca Virtual Universal.
- Thomson, S. (2006). *Cuando reinasen los indios: La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.