

# El Estado Plurinacional y su simbología<sup>1</sup>

## The Plurinational State and its symbols

Yuri F. Tórrez y Claudia Arce<sup>2</sup>

Fecha de recepción: mayo de 2014

*T'inkazos*, número 35, 2014 pp. 79-91, ISSN 1990-7451

Fecha de aprobación: mayo de 2014

Versión final: junio de 2014

En este artículo los autores examinan la construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia, que incluye un vasto terreno icónico, estético y discursivo. La producción de diferentes sentidos da cuenta de alegorías que devienen de los imaginarios precedentes amalgamados con aquellos edificados en el contexto del nuevo orden estatal en curso.

Palabras clave: Estado Plurinacional / identidad cultural / análisis de discurso / Estado Nación / historiografía / ciudadanía / calendario cívico

In this article, the authors examine the symbolic construction of the Plurinational State of Bolivia, which includes a vast iconic, aesthetic and discursive terrain. The production of different meanings reveals how allegories derived from previous imaginaries are amalgamated with those constructed in the context of the new state arrangements currently being put in place.

Key words: Plurinational State / cultural identity / discourse analysis / nation-state / historiography / citizenship / civic calendar

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge algunos hallazgos de la investigación: "Construcción simbólica del Estado Plurinacional: Imaginarios políticos, discursos, rituales, símbolos, calendarios y celebraciones cívicas/festivas (2010-2013)" auspiciada por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). En el equipo participaron Yuri Tórrez, coordinador, Claudia Arce, investigadora; y Liz Mendoza y Efraín Gómez, como asistentes de investigación.

<sup>2</sup> Yuri Tórrez es PhD en Estudios Culturales Latinoamericanos, magister en Ciencias Políticas, sociólogo y comunicador social, docente universitario, coordinador del Área de Investigación del Centro Cuarto Intermedio (yuritorrez@yahoo.es). Claudia Arce es magister en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos; comunicadora social; investigadora del Centro Cuarto Intermedio (clachi99@yahoo.com). Cochabamba, Bolivia.

El retrato que contiene la imagen de Víctor Paz Estenssoro -ícono inconfundible de la historia política contemporánea que representa al proceso revolucionario nacionalista emergente de la irrupción popular del 9 de abril de 1952 y, a la vez, a la política económica de corte neoliberal implementada en 1985- en un almanaque Bristol que se solía colocar en los tiempos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) ha sido retirado de la pared de una casa rural para ser reemplazado por otro, esta vez, con la imagen de Evo Morales acompañado por el líder de las luchas indígenas anticoloniales, Túpac Katari. De la misma manera sucede en las reparticiones estatales, donde los funcionarios públicos colocan las imágenes de Morales junto a las del insurgente líder y su esposa Bartolina Sisa y más alejados los retratos de los denominados “padres de la patria”: Simón Bolívar y Antonio José de Sucre. La presencia de ponchos (rojos o verdes) o polleras en las oficinas públicas; el ondear de *wiphalas* (símbolo de los pueblos indígenas), muchas veces, a la par de otros símbolos nacionales que devienen del pasado republicano y nacionalista en varios actos promovidos, particularmente desde las esferas estatales; la institucionalización de fiestas originarias con sentido mítico como los solsticios, son apenas algunos ejemplos ilustrativos de los nuevos enunciados simbólicos y estéticos que trascienden la propia metáfora o fisonomía para convertirse en parte (inexcusable) del nuevo imaginario del Estado Plurinacional. En este contexto, el presente artículo desentraña las pulsaciones en torno a la definición del sentido de lo plurinacional desde las mismas estructuras estatales y así examinar las sinuosidades que plantea este nuevo ordenamiento simbólico. Se trata de estudiar la construcción simbólica del Estado Plurinacional como parte de una preocupación insoslayable y colateral, en referencia a aquellos imaginarios que devienen tanto de la narrativa de la *mediana duración*, el Nacionalismo Revolucionario (NR), en que se configuró una “comunidad imaginaria” cívica cimentada en torno al mestizaje, como de aquella narrativa de *larga duración*, es decir, proveniente de la misma constitución de Bolivia como república.

En este artículo se analiza, en primer lugar, la forma en que históricamente se fue decantando discursivamente la plurinacionalidad en el horizonte largo que se remonta a las luchas indígenas anticoloniales, en el horizonte de mediana duración que se extiende hasta la impronta del katarismo en la década de los años setenta y, finalmente, en el horizonte corto en el curso del debate de la Asamblea Constituyente (2007) donde se instaló la propuesta de las organizaciones indígenas/campesinas para proyectar el Estado Plurinacional. En segundo lugar, se examinan las fiestas cívicas que, por su propia naturaleza, tienen su referencia en el pasado republicano y, en consecuencia, sus alegorías y sus rituales expresados en la celebración del 6 de Agosto y en los distintos bicentenarios locales (Chuquisaca, La Paz y Cochabamba, particularmente) se van reproduciendo con sus propias narrativas y héroes/heroínas. En tercer lugar, se aborda las fiestas ancestrales, que adquieren una relevancia significativa porque están orientadas básicamente a recuperar las identidades culturales a través de un proceso de reconstrucción simbólica que apunta estratégicamente a visibilizar la diversidad cultural como un elemento constitutivo del Estado Plurinacional. En este contexto también se estudia a Tiwanaku -similar a lo que ocurrió en el curso del nacionalismo revolucionario- escogido por las instancias estatales para promover las principales celebraciones de posesión presidencial o los solsticios y de allí que estas ruinas se constituyen en el lugar mítico para el origen del nuevo orden estatal, en este caso específico, para el Estado Plurinacional.

Asimismo, se examina la dimensión simbólica del Estado Plurinacional, para ello se da cuenta de la significación histórica e inclusive mítica que ha adquirido el líder indígena de las luchas anticoloniales Túpac Katari para el discurso estatal. La alusión a este héroe junto a su esposa Bartolina Sisa es para darle una referencia de larga duración que luego se erige en un argumento histórico ya que conecta temporalmente el pasado asociado a las luchas indígenas anticoloniales con el presente que es el Estado Plurinacional. De allí, por ejemplo, tiene un sentido simbólico el primer satélite boliviano denominado “Túpac Katari”, ya que articula aquel pasado con la era de las nuevas tecnologías. Del mismo modo, se analiza a los (nuevos) símbolos constitucionalizados como es el

caso específico de la wiphala, que se ha constituido en un objeto de disputa simbólica en el contexto de la construcción del Estado Plurinacional. También se analiza la estética del Estado Plurinacional para dar cuenta de las continuidades o rupturas de aquellas estéticas que provienen del Estado del 52 y de la misma república. En este sentido, se desentraña la nueva naturaleza de la estética para dar cuenta de los rasgos que presentan la alegoría y los símbolos del nuevo orden estatal. Finalmente, se desentraña la nueva proyección simbólica estatal concentrada en la imagen presidencial de Evo Morales que se constituye -inclusive con ribetes mesiánicos- en un ícono que conecta el Estado republicano con el Estado Plurinacional.

## 1. PLURINACIONALIDAD: HUELLAS SIMBÓLICAS DE LA DECANTACIÓN

No se puede comprender la propuesta constitucional del Estado Plurinacional como alternativa al Estado colonial, republicano, neoliberal, construida por las organizaciones indígenas/campesinas durante el proceso de la Asamblea Constituyente sin su argumentación histórica/simbólica. De manera indiscutible, esta propuesta de lo *plurinacional* estuvo asociada históricamente, sobre todo, a las insurgencias indígenas anticoloniales, en consecuencia, la narrativa evocó las luchas de resistencia indígena como es el caso de Túpac Katari, líder de la lucha anticolonial en 1871 acompañado por su esposa Bartolina Sisa, o el de Zárate Willca, quien lideró el levantamiento indígena en el ocaso del siglo XIX durante la Guerra Federal, que hoy son parte de la discursividad estatal para legitimar el nuevo orden estatal. Se trata pues de localizar la argumentación de la propuesta del Estado Plurinacional, a modo de una excavación arqueológica, para dar cuenta de una trayectoria de subjetividades y sentires que hacen parte de un *ethos* de resistencia que anida, sobre todo, en el imaginario de los pueblos indígenas, que se reactivó contemporáneamente, a principios del siglo XXI con las movilizaciones indígenas bajo el liderazgo de Felipe Quispe y son retomadas como una apelación discursiva para entrever el horizonte estatal plurinacional.

El ciclo de protestas que marcó el inicio del siglo XXI develó una crisis estatal en Bolivia que desembocó en la convocatoria a la Asamblea Constituyente. Uno de los ejes discursivos de las organizaciones indígenas/campesinas en el decurso del debate constituyente fue recuperar aquel cuestionamiento que viene históricamente, por ejemplo, en la década de los años setenta a través del movimiento katarista (Rivera, 1987) que identificó al Estado del 52 como un *continuum* colonial. Desde una retrospectiva histórica, por lo tanto, la impronta del katarismo emprendió la tarea de interpelar al modelo de Estado Nación caracterizado por sus afanes civilizatorios y modernizadores que soslayó recurrentemente la identidad étnica subsumida por las categorías clasistas y/o nacionalista, como es el caso específico de la noción de *campesino*. Efectivamente, este mestizaje como resabio de la colonia (Rivera, 1993) adoptó un nuevo cariz en el curso del proceso revolucionario del Estado del 52. En este sentido, la irrupción de otras identidades étnicas, diferenciadas de la identidad clasista, cuestionan aquella noción homogénea que se elucubra por la vía de la construcción del *mestizaje del melting pot* (Rivera, 1993). En el transcurso de los años noventa el discurso en torno a las demandas étnicas adquirió una mayor resonancia explicable, entre otras cosas, por la marcha protagonizada por los pueblos indígenas de las tierras bajas demandando al Estado boliviano el reconocimiento de la diversidad cultural bajo la consigna del Estado multiétnico y pluricultural. Este posicionamiento del discurso sobre la diversidad étnica es reforzado en el contexto de la “celebración” de los 500 años del descubrimiento de América.

De allí que para los indígenas en el debate de la Asamblea Constituyente, el Estado Plurinacional se erigió en un dispositivo discursivo/ideológico para cuestionar/interpelar al Estado del 52 por su carácter monocultural y excluyente. En este contexto, la *descolonización* adquirió una fuerza discursiva para trazar nuevos derroteros estatales, aquellos que se fueron configurando en la génesis republicana y luego en el curso del nacionalismo revolucionario.



Gustavo Lara. *Pastoral II*. Acrílico, 1990.

## 2. FIESTA PATRIA Y BICENTENARIOS

Como ha sucedido con anteriores proyectos de Estado Nación<sup>3</sup> en Bolivia, el proyecto de Estado Plurinacional está apelando a las celebraciones como un mecanismo discursivo para difundir nuevas narrativas que apunten, como la fiesta, a “la puesta en escena de imaginarios producidos por el poder político” (Bridikhina, 2009: 21). En este sentido, el nuevo calendario diseñado en el curso del Estado Plurinacional está orientado a la reconstrucción de la memoria histórica a través del reconocimiento y la visibilización de una cierta continuidad entre determinados procesos, hechos y personajes a lo largo del tiempo, los mismos que estarían determinando la propia *construcción de identidad* debido a las lógicas de inclusión-exclusión que operan alrededor de la construcción de las entidades festejadas (Martínez, 2013). Por otro lado, las fiestas y celebraciones oficiales se han pensado como *portavoces de una pedagogía cívica* que ha dado pautas para una pedagogía estatal, pues se han orientado a enseñar “cómo debía ser la república ideal y cómo debía formar almas grandes” (Martínez en Bridikhina, 2009: 19).

En este contexto, el nuevo calendario festivo del Estado Plurinacional combina aquellas fechas convencionales que nos remiten a los imaginarios republicanos (por ejemplo, 6 de agosto, aniversario de la fundación de Bolivia) con aquellas nuevas fiestas que aluden alegóricamente al Estado Plurinacional (por ejemplo, 22 de enero fecha elegida para “recordar” al Estado Plurinacional). Asimismo, se reconoce como feriado nacional al 21 de junio, fecha en que se celebra el solsticio de invierno que está afinado en el imaginario del mundo indígena, particularmente de la zona andina y, a su vez, el 23 de marzo, que evoca la pérdida del mar envuelta en un ritual cívico, aludiendo al imaginario nacionalista. No debemos olvidar que la pérdida del mar se constituyó en un episodio que, por su dramatismo histórico, se erigió en un referente insoslayable para montar todo ese discurso estatal del 52 sobre el sentimiento nacionalista. De allí que se rescató la figura de Eduardo Abaroa de los anaqueles de la historia para convertirlo en un referente nacionalista inequívoco articulado a la defensa del litoral boliviano (Rodríguez, 2011). Hoy se alude a él no solamente a través de discursos; sino por la vía de una escenificación de rituales cívicos de corte nacionalista. En suma, el nuevo calendario del Estado Plurinacional se caracteriza, como ocurre con los símbolos, las narrativas y los héroes/heroínas, por una “amalgama de sentidos” que muestran una continuidad con las celebraciones que devienen de un pasado republicano y nacionalista junto con aquellas que se configuraron en el contexto del Estado Plurinacional.

En el curso del debate de la Asamblea Constituyente se esgrimieron propuestas radicales que contenían en sí mismas una profunda interpelación simbólica al establecimiento de Bolivia como república, particularmente por parte de organizaciones indígenas como es el caso del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) que planteó eliminar el nombre de “Bolivia” y sustituirlo por el de Qullasuyu (Schiling y Vacafior, 2008). El cuestionamiento, entre otras cosas, estribaba en

---

<sup>3</sup> El trabajo colectivo *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*, dirigido por Eugenia Bridikhina, realiza una revisión de las particularidades de las propuestas de construcción de legitimidad e identidad nacional en relación con los diferentes proyectos políticos y los respectivos intereses particulares de sus líderes en el periodo 1825-2008, a partir del análisis de la relación entre el discurso político, la construcción del calendario cívico y las ceremonias conmemorativas. Véase, también, Françoise Martínez (2013).

señalar que la república era un *continuum* de la colonia ya que como diría René Zavaleta: “Bolívar, por lo demás, encarnaba un proyecto señorial ilustrado a su turno” (2008: 71). A tal punto alcanzó este cuestionamiento, que en la nueva Constitución Política del Estado, si bien se mantuvo el nombre de Bolivia, se eliminó el sustantivo de “república” y se introdujo el de “Estado Plurinacional”; no obstante, este cambio no pasa de ser meramente nominal ya que en el curso de la implementación de la nueva Constitución, el 6 de agosto como fiesta cívica ha quedado intacto reflejando esa persistencia de los proyectos republicano y nacionalista en la discursividad estatal, que nuevamente se confirma, por ejemplo, en lo que se vino a denominar como la “Agenda Patriótica 2025” para celebrar el bicentenario del nacimiento de Bolivia como república.

Otra fuente de indagación para averiguar sobre los sentidos que se están produciendo en el desarrollo del Estado Plurinacional está articulada con la celebración de los bicentenarios locales (Chuquisaca, La Paz y Cochabamba, principalmente). Ahora bien, las tres celebraciones respondieron a distintas lógicas, narrativas y condiciones coyunturales históricas. Efectivamente, el discurso descolonizador y las políticas de transformación del Estado boliviano establecieron un contexto en el que algunas fuerzas sociopolíticas que pugnan por el cambio se enfrentaron radicalmente a otro grupo que se resistía al cambio. Esta polarización se caracterizó por tener diferentes aristas, tanto de clivaje étnico como de clivaje regional que se constituyeron en dos factores decisivos para que las celebraciones locales (o departamentales) sean un *pretexto cívico* para la disputa simbólica. Es decir, las distintas narrativas en torno a los bicentenarios han aludido a identidades territoriales fuertes, diferenciadas y regionales. Así, por ejemplo, la celebración del Bicentenario de Chuquisaca se da en un momento altamente conflictivo por la disputa por la Sede del Gobierno entre las ciudades de La Paz y Sucre -capital del departamento de Chuquisaca- que provocó que el festejo se dividiera en dos: uno organizado por las autoridades locales donde se priorizó a los héroes independistas criollos/mestizos y el otro festejo en el área rural impulsado por el gobierno central en la que se resaltó la presencia indígena en pro de la liberación del yugo español. De otra manera, en el curso de la celebración del Bicentenario de La Paz, la disputa giró en torno a la centralidad simbólica de Pedro Domingo Murillo, héroe mestizo de las luchas independistas de 1809, y la de Túpac Katari, héroe indígena en las luchas anticoloniales de 1781. Finalmente, la agenda del Bicentenario de Cochabamba estuvo signada por la pugna simbólica y la (re)apropiación de Esteban Arce y Alejo Calatayud que tradicionalmente se consideraban como los héroes de la lucha independista ya que representaban a los mestizos; empero, en el curso de esta celebración aparecieron sectores elitistas reivindicando a Francisco del Rivero, un héroe criollo y, también, sectores subalternos que invocaron como “su” héroe a Martín Uchu, líder que encabezó las rebeliones indígenas en el valle cochabambino en 1781. En suma, esta disputa sobre la (re)apropiación simbólica de los héroes como “protagonistas” y los “verdaderos” hacedores de la independencia, devela un trasfondo ideológico ya que estos héroes también encarnaban proyectos de sociedad mutuamente excluyente, que solo sirvieron para la exacerbación de las identidades regionales, de clase o étnicas. En todo caso, estas celebraciones de los bicentenarios locales marcaron el inicio de la disputa de sentido en torno al Estado Plurinacional.

### 3. FIESTAS ANCESTRALES Y TIWANAKU

La posesión de Evo Morales en un acto con costumbres ancestrales, el año 2006, y luego como primer presidente del Estado Plurinacional en 2010 son parte de la nueva ritualidad estatal de características indígenas, especialmente de origen andino. A diferencia del pasado, cuando la población indígena hacía estos rituales de manera oculta y marginal, con la “constitucionalización” del Estado Plurinacional se generó la expansión de estas celebraciones impulsadas desde las instancias institucionales del gobierno central. Si bien la significación de estas fiestas ancestrales está articulada a los conceptos del *Vivir Bien* y así son parte de la

política de descolonización que apunta a reconocer y visibilizar aquellas prácticas culturales del mundo indígena; empero, en su *performance*, están articuladas, por ejemplo, a procesos de globalización alentados desde las esferas estatales, es el caso ilustrativo de la competencia transnacional Dakar, pues en su paso por el sur de Bolivia, los competidores fueron recibidos con rituales ancestrales protagonizados por yatiris para acoger “la energía espiritual de los dioses andinos”.

De la misma manera, una foto periodística del año 2010 con el fondo del monolito Benet muestra al presidente Morales con indumentaria con figuras de la cultura tiwanakota en el ingreso al templo de Kalasasaya, rodeado por amautas que presidieron el ritual y le ungieron como líder espiritual. El título de la nota periodística en primera plana decía: “Ritos andinos ungen al segundo período de Evo”. Efectivamente, el nivel de misticismo andino de las ceremonias de las dos posesiones ancestrales de Evo Morales previas a las posesiones formales, alcanzaron ribetes míticos que aluden a un pasado milenario para ubicar en éste la génesis del nuevo orden estatal. No es casualidad que la implementación de estas ceremonias ancestrales presidenciales se realice en la localidad andina de Tiwanaku, ya que como ocurrió en el curso de la Revolución del 9 de abril, este sitio arqueológico sirvió para la legitimación cultural e ideológica del mestizaje en el curso del Estado del 52<sup>4</sup>. En el contexto del Estado Plurinacional este lugar se erigió en un espacio mítico y religioso para las principales celebraciones originarias propiciadas por las instancias estatales. De allí, que desde la institucionalidad del Estado Plurinacional se haya propagado un conjunto de ceremonias localizando a Tiwanaku particularmente como uno de los lugares privilegiados para la realización de los solsticios de invierno, por ejemplo, y otras ceremonias que apuntan a otorgarle el aura de misticismo al nuevo orden estatal.

Es así que los rituales que envuelven a estas ceremonias, especialmente en Tiwanaku, sirven como un nexo que articula los mitos con las prácticas sociales. Es el caso de las celebraciones andinas y particularmente de las posesiones presidenciales en actos que incluyen costumbres ancestrales ya que se invoca a un pasado milenario cuyo sustento cultural, y, por lo tanto, ideológico, es la existencia precolonial como un argumento válido para articularlo al hoy (el presente). Es decir, en este nuevo universo simbólico, más allá de las formalidades devenidas de la lógica occidental, es donde el mito y la utopía milenarista encuentran su sentido. Entonces, el “aura andina” opera como un “rescoldo del pasado” (como diría Javier Sanjinés, 2009) no solamente para proporcionarle legitimidad política; sino que estas ceremonias ancestrales presidenciales sirven también para “visibilizar” aquello que estaba reprimido y silenciado por un dispositivo cultural que deviene de la colonia y que tiene su prolongación en el Estado republicano y en el Estado Nación. Por lo tanto, se convierten en un mecanismo de reapropiación simbólica por parte del Estado Plurinacional.

#### 4. TÚPAC KATARI Y SU DIMENSIÓN SIMBÓLICA

En una de las paredes del Viceministerio de Descolonización, cargada de carteles relacionados al tema, hay un afiche oficial que en su texto dice: “Descolonizar implica desestructurar, desmontar toda la

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, Eduardo Paz Gonzales explica: “El vínculo más claro entre las acciones de la revolución y el mestizaje se encuentra en el trabajo de reelaboración de los orígenes de la nación. Pablo Quisbert asevera que Carlos Ponce, a través del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku, es el artífice de una lectura mestiza de Tiwanaku en la que ‘la arqueología se pone al servicio del nacionalismo revolucionario’. Tiwanaku en tanto gran civilización que es destruida antes de la colonia es presentada por Ponce como pasado adecuado de lo nacional que pretendidamente no puede ser reclamado por ninguna particularidad específica, por lo tanto respondería de mejor manera al ideal mestizo de sobreponerse a las diferencias. Sin embargo, es de notar que entre las relecturas históricas con propósitos políticos, fue la de los movimientos indigenistas la más efectiva en lo que respecta a la apropiación de Tiwanaku. Que el presidente Morales haya sido posesionado en un acto de pueblos indígenas en Tiwanaku como centro ceremonial, muy aparte del acto oficial de posesión como presidente, es muestra de ello”. ([www.rebellion.org/noticia.php?id=148012](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=148012)).

institucionalidad del Estado Colonial y una primera tarea es descolonizar la historia oficial". Esta frase ilustra la tendencia por recuperar aquellas historias de la resistencia indígena contra el orden colonial que fueron invisibilizadas por la narrativa criolla/mestiza, para luego convertirlas en pilares de la nueva discursividad del Estado Plurinacional. En este contexto, el personaje paradigmático es Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Katari, indígena aymara que juntamente con su esposa Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza, protagonizaron en 1781 una rebelión que desencadenó en un cerco que puso en vilo a la sociedad paceña de aquel entonces y que luego fue capturado y descuartizado en Peñas, localidad ubicada en el altiplano paceño. En menor medida también ha sucedido con aquellos héroes o heroínas indígenas que pugnarón contra el orden colonial, como aquellos que encabezaron rebeliones indígenas en el curso de la República, como fue el caso de Zárate Willca, que hoy se erige en importante símbolo del emergente orden simbólico estatal.

Este uso de la figura de Túpac Katari y los otros líderes indígenas, opera como uno de los ejes simbólicos del Estado Plurinacional, y así se confirma, por ejemplo, con la entrega de dos monumentos: de Túpac Katari y de su compañera Bartolina Sisa en la localidad de Peñas. La apelación a estos héroes también busca un autorreconocimiento, particularmente en los sectores indígenas/campesinos. Efectivamente, el dramatismo del acontecimiento histórico, asociado a la captura, juicio, sentencia y ejecución de Túpac Katari, se instaló en el imaginario de los indígenas de la zona andina y hoy es reforzado por la narrativa estatal a partir de la recreación histórica de los hechos en aquel lugar donde se llevó a cabo el descuartizamiento de Túpac Katari; como parte de la escenografía en ocasión de la entrega de los monumentos, se expusieron carteles con gráficos y textos que explican de manera cronológica la génesis de la resistencia indígena hasta la mutilación de Túpac Katari. Todo esto acompañado por discursos en los que se establece la conexión entre esa lucha con las del presente, visibilizando la continuidad histórica entre Túpac Katari que representa el pasado y el proceso del Estado Plurinacional condensado en la imagen del presidente Evo Morales.

Finalmente, el efecto de mayor repercusión mediática del uso de Túpac Katari en el universo simbólico del proceso del Estado Plurinacional está relacionado con el lanzamiento a la órbita del primer satélite boliviano. Indudablemente, la decisión de nombrar al satélite "Túpac Katari" causó un efecto significativo. Quizás aquí radica la significación discursiva de Túpac Katari, ya que conecta simbólicamente un pasado ancestral con el mundo de la globalización de hoy, proyectándolo a un devenir.

## 5. WIPHALA: OBJETO DE DISPUTA SIMBÓLICA

La wiphala es una bandera cuadriculada con 49 espacios con los siete colores del arco iris y cuyo centro está atravesado por una franja de siete cuadrados blancos que simbolizan el *Qullasuyu* o territorio precolombino sobre el que se encuentra Bolivia. A diferencia de la anterior Constitución Política del Estado, reformada en 1995, que no incluía a la *wiphala* como símbolo, la Carta Magna del Estado Plurinacional aprobada el año 2009 reconoció constitucionalmente a los diferentes símbolos nacionales<sup>5</sup> equiparando en una misma jerarquía, por una parte, los símbolos patrios que aluden al nacionalismo: la tricolor, el himno, el escudo de armas, la escarapela, la flor de kantuta; y, por otra, a los que aluden a íconos originarios como la wiphala que deviene del mundo andino<sup>6</sup> queriendo evocar así una "complementariedad simbólica".

La propuesta del Estado Plurinacional surgida de las organizaciones indígenas/campesinas

---

<sup>5</sup> Según el artículo 6, parágrafo II de esta Constitución: "Los símbolos de Estado son la bandera tricolor rojo, amarillo y verde, el himno; el escudo de armas; la wiphala; la escarapela; la flor de kantuta y la flor del patujú" (2009: 14).

<sup>6</sup> La wiphala -que representa, por siete colores, a los pueblos indígenas y originarios en varios países andinos (Ecuador, Bolivia, Argentina y Chile principalmente)- fue propuesta en el contexto del debate de la Asamblea Constituyente por organizaciones aymaras y quechuas.



encontró su sentido en la propia descolonización del Estado boliviano. Precisamente aquí radicó una de las aristas de la conflictividad social ya que muchos sectores criollos/mestizos o de oposición política, al MAS la consideraban como un riesgo para la propia unidad del país. En este contexto, esa conflictividad no solamente fue política, sino que adquirió también matices alegóricos en torno a los nuevos símbolos que se proponía para el (nuevo) Estado Plurinacional, es el caso concreto de la wiphala. Efectivamente, los símbolos jugaron un papel relevante. En rigor, en las regiones del oriente fue resistida la *wiphala* como símbolo patrio develando inclusive fracturas raciales. Sin embargo, la resolución de la hegemonía política que se concretizó en la promulgación de la nueva Carta Magna supuso un repliegue de los sectores regionales/cívicos cruceños que se oponían a la propuesta constitucional del Estado Plurinacional y desde una mirada simbólica, esta resolución estuvo acompañada, por efecto colateral, por la presencia inequívoca de la whipala flameando, por ejemplo, por las calles cruceñas en el curso de las celebraciones cívicas del Estado Plurinacional.

Por otro lado, el conflicto en torno a la construcción de la carretera por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) propuesta por el Gobierno, provocó una resistencia en las organizaciones indígenas de Tierras Bajas que también tuvo su correlato en una disputa simbólica. En efecto, este conflicto puso en evidencia la disputa de diversos modelos de desarrollo y las propias contradicciones/límites del Estado Plurinacional y allí, paradójicamente, el patujú, otro símbolo nacional poco usado en el discurso estatal fue, esta vez, enarbolado por los indígenas de las Tierras Bajas interpelando la naturaleza andinocéntrica que adquirió el Estado Plurinacional que usa recurrentemente a la wiphala.

## 6. LA ESTÉTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL

La estética y el propio discurso estatal pueden ser caracterizados como un tejido compuesto por distintos momentos históricos y sentidos diversos donde cohabitan diferentes narrativas que hacen parte del proceso de edificación de nuevos referentes. Es decir, los símbolos, héroes e inclusive las propias narrativas se entrecruzan aunque no de manera horizontal, sino más bien de manera jerárquica, puesto que predominan los íconos o símbolos de corte nacionalista y republicano sobre los del Estado Plurinacional. Para ilustrar este rasgo estético se acude a dos ejemplos. El primero es un cartel publicitario de los Servicios de Aeropuertos Bolivianos (SABSA) nacionalizado por el Gobierno, en el que se observa a la vez los dos símbolos patrios constitucionalizados (la tricolor nacional y la *wiphala*); esta aparente horizontalidad entre ambos símbolos en la lógica interna del logotipo se rompe por la palabra “nacionalizada” que da cuenta de la preeminencia de un imaginario nacionalista, el cual es confirmado posteriormente cuando SABSA sustituye este logo por otro donde desaparece la *wiphala* para quedar solo la insigne rojo, amarillo y verde. Otro ejemplo es el uso recurrente de los héroes del Estado republicano, Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, en los actos rituales organizados para celebrar los aniversarios del Estado Plurinacional. Los símbolos empleados en la parafernalia de la plaza Murillo en estas ocasiones presentan a los “padres de la patria” al lado de los símbolos provenientes del mundo indígena; empero, ocupando el lugar privilegiado de la zona central del escenario en menoscabo simbólico de los otros héroes/heroínas de raigambre indígena.

La exaltación de lo indígena es notoria en la estética del proceso del Estado Plurinacional donde sobresalen aquellas imágenes que recurrentemente fueron invisibilizadas por una estética ilustrada. En este contexto, la nueva estética estatal está articulada, por ejemplo, a los ritos ancestrales como los solsticios andinos. Ahora bien, una tendencia es la simbiosis en torno a la construcción de la imagen del Estado Plurinacional que apunta a una reproducción del barroco andino muy presente en la producción estética del Estado del 52. Ciertamente, esa necesidad de articular diferentes símbolos, íconos o héroes/heroínas en una sola imagen conduce

inexorablemente a un abigarramiento de imágenes que, a la vez, connotan a diferentes referentes.

La estética revela que la construcción simbólica del Estado Plurinacional no es lineal ya que las interacciones exhiben pliegues y sinuosidades propias de las temporalidades diversas; reflejan/condensan también el abigarramiento social. Por una parte, la presencia de una estética que tiene su referente inmediato en el Estado del 52 está casi incólume; por otra, la estética indígena que apunta a lo plurinacional intenta encontrar sus propios resquicios no logrando atravesar las fronteras rígidas que cubren ese núcleo duro donde el nacionalismo está instalado, por lo tanto, la simbología que alude a lo “plurinacional” está aún restringida a la epidermis o capa superficial del nuevo orden simbólico estatal.

La última película de Jorge Sanjinés, “Insurgentes”, contó con el auspicio directo de las estructuras estatales/gubernamentales y, por lo tanto, hoy es parte del despliegue estético del Estado Plurinacional. Una de las escenas más dramáticas y, a la vez, más elocuentes en “Insurgentes” es aquella donde Zárate Willka, antes de ser ejecutado, exclama a los cuatro vientos: “*Uka jacha uru jutasjiway*”. La traducción sería: “el gran día está llegando”. Esta arenga da cuenta de esa visión milenaria que está incrustada en el imaginario de la cultura andina, inclusive con ribetes mesiánicos. De allí que, si por ejemplo, asociamos esta arenga con aquel otro grito legendario de Túpac Katari: “Volveré y seré millones” tenemos un hilo conductor de esa visión mesiánica del mundo indígena plasmada en “Insurgentes”.

Desde una línea narrativa, en la película existe un trazado en torno a la llegada de Evo Morales como primer presidente indígena del Estado boliviano. Esta idea de usar estas visiones míticas del mundo indígena/andino está presente en la construcción discursiva del Estado Plurinacional marcada por un andinocentrismo que también se reproduce en este filme. Un ejemplo es el afiche de la película donde hay una predominancia de líderes indígenas de origen aymara. Entonces, esta última producción cinematográfica de Sanjinés es constitutiva a la edificación simbólica del nuevo orden estatal ya que es parte de la nueva narrativa histórica que reproduce ese juego de temporalidades donde los *témpos* míticos e históricos se cruzan y responden a aquellos lineamientos estéticos que giran, sobre todo, en torno al sujeto indígena de raigambre andina. En este filme también se evidencia esa fusión que deviene de la figura mesiánica de Túpac Katari y luego pasa por Zárate Willka para culminar con Evo Morales quien se representa a sí mismo y, colateralmente, representa al mismo Estado Plurinacional. Posiblemente aquí adquiere el mayor efecto simbólico “Insurgentes” en su conexión con este acto fundacional del Estado Plurinacional.

## 7. EVO MORALES Y LA PROYECCIÓN SIMBÓLICA DEL ESTADO PLURINACIONAL

La ascunción de Evo Morales como el primer indígena elegido como presidente de la república de Bolivia y su posterior reelección como mandatario del Estado Plurinacional, ambas posesiones presidenciales, especialmente las ceremonias ancestrales, estuvieron envueltas en un aura mítica y una recurrencia al pasado. Esta mitología está articulada al Pachakuti. Entonces, la estrategia política comunicacional del Estado Plurinacional usa, por ejemplo, la profecía “volveré y seré millones” de Túpac Katari para que el mito tome forma y se encarne en Evo Morales. A partir de ello, se ha proyectado no solamente de manera interna sino a nivel mundial la imagen de Morales como primer presidente indígena de Bolivia. En todo caso, existe un riesgo pues toda la densidad histórica del proceso político se reduce al liderazgo de Morales. Entonces, esta ritualización del mundo indígena de la zona andina de Bolivia es asumida en torno a la imagen del presidente boliviano para proyectar, a partir de ella, un hálito mítico. En este contexto, su elección presidencial marca una inflexión histórica y una transición simbólica ya que es el último presidente de la república de Bolivia y el primer presidente del Estado Plurinacional. Entonces, la estructuración de imaginarios en el plano simbólico ubica a la figura de Evo Morales como el condensador de toda esa complejidad histórica que precede a la construcción de este proceso político y, al mismo tiempo, proyecta un universo simbólico donde la presencia del indígena ocupa un lugar central en la

discursividad estatal.

Así, la edificación simbólica del devenir de la *plurinacionalidad* desde su propia instauración como modelo estatal comprime en sí mismo el proceso de cambio estatal que se vive en Bolivia y tiene sus referentes inmediatos en los procesos de movilización sociopolítica, especialmente indígena, a partir de los años noventa y en sus referentes de larga duración se remonta a las propias resistencias indígenas contra el orden colonial. Por lo tanto, el Estado Plurinacional fue proyectado como un acto fundacional, un nuevo proceso político, y como cualquier proceso de transformación estatal ha generado incertidumbre y (también) contradicciones como resultado de los efectos sociopolíticos colaterales emergentes de la propia dinámica constitucional y de la complejidad sociocultural de temporalidades que convergen en la cimentación de este nuevo orden estatal. Más allá de proyectar la imagen del mandatario boliviano como depositario de un *tempo* histórico e inclusive de un *tempo* mítico, de las diversas interpelaciones discursivas e identitarias y de los propios alcances hegemónicos de su perfil/liderazgo político, lo que condensa la figura presidencial de Evo Morales son las potencialidades, limitaciones, alcances, ambigüedades y las (propias) proyecciones de este devenir estatal de la plurinacionalidad.

#### A MODO DE COROLARIO

No es posible, desde ya, “medir” los efectos de la interpelación discursiva de este nuevo orden simbólico del Estado Plurinacional. Una primera reflexión está asociada a que hay temporalidades distintas. Se puede denominar operativamente la “memoria larga” a esta referencia histórica que se remonta al período colonial y a las respectivas luchas de resistencia indígena. Esta “memoria larga” indígena no coincide, por ejemplo, con la “memoria larga” estatal ya que la misma tiene su referencia en la misma fundación de la república; y que también se remontaría en su memoria corta -o de mediana duración, como diría Braudel (1992)- a la constitución del Estado del 52.

Otro hallazgo está conectado con la persistencia en la narrativa estatal de aquellos íconos que dan cuenta de la constitución misma de la república. De allí que los héroes mestizos/criollos de la lucha por la independencia y, sobre todo, Simón Bolívar, están presentes en el orden simbólico plurinacional; al mismo tiempo, permanecen los héroes/heroínas criollas/mestizas, por ejemplo Eduardo Avaroa o Juancito Pinto, que se relacionan con el Estado del 52, cuya invocación discursiva recurrente, junto con la permanencia de aquellas fechas cívicas o símbolos nacionalistas hacen alusión al sentimiento de “unidad cívica”; sin embargo, también se evocan protagonistas indígenas de la lucha contra el orden colonial como Túpac Katari y Bartolina Sisa, o Zárate Willka, líder de la insurgencia en el período republicano. En tal sentido, el orden simbólico, más que un campo de articulación, es un campo de disputa sobre la resignificación de los sentidos de *nación*; es decir una disputa que gira en torno a la apropiación y reapropiación de las distintas narrativas históricas de los diferentes proyectos estatales. Esta pugna está presente tanto en la celebración de los bicentenarios locales, en las celebraciones ancestrales, en las celebraciones cívicas como en los usos de los diferentes artefactos culturales que forman parte del (nuevo) orden simbólico del Estado Plurinacional. Por lo tanto, la Revolución de abril y el Estado del 52 no han dejado la política boliviana y, mucho menos, sus referencias simbólicas ya que como dice René Zavaleta: “Mientras haya gentes que invoquen estos términos existen, y aquí existen muchas gentes que invocan esos términos. De manera que resultaría totalmente voluntarista decir que el nacionalismo revolucionario está en extinción” (Zavaleta, en Mesa, 1993: 54).

En suma, la narrativa estatal es reiterativa; aunque en muchos casos se combina con íconos, rituales y fiestas ancestrales provenientes del mundo simbólico indígena; sin embargo, es importante precisar que en el nuevo orden simbólico, las expresiones de origen andino tienen mayor relevancia en menoscabo de otras que son marginadas e invisibilizadas. Es decir, hay un

*andinocentrismo* pues el sentido simbólico de las rutinas, celebraciones rituales y puestas en escena por el Estado Plurinacional busca recrear “formas de mando” que incorporan elementos de la tradición política andina, principalmente, en espacios restringidos de lo político y la política.

Desde el andamiaje institucional hay una reestructuración del orden simbólico donde la nueva estética estatal centrada en lo indígena visibiliza aquello que históricamente fue negado y excluido por una narrativa colonialista; empero estas alegorías indígenas no han logrado socavar aquellas capas rígidas que cubren ese núcleo duro donde el nacionalismo está instalado, por lo tanto, la simbología que alude a lo “plurinacional” está aún restringida a la epidermis o capa superficial del orden simbólico. Aquí estriba uno de los nudos gordianos asumiendo que la gestación discursiva del Estado Plurinacional proveniente de las organizaciones indígenas/campesinas en el curso del debate constituyente tenía su argumentación histórica en el cuestionamiento/interpelación al Estado del 52. Inclusive, este cuestionamiento hizo que en el Preámbulo de la propia nueva Carta Magna se “ignore” al Estado del 52. Ahora bien, una explicación es que en la construcción del Estado Plurinacional subyacen como núcleos duros aquellos códigos provenientes del imaginario nacionalista y también republicano, mientras que las alegorías que hacen parte de la narrativa descolonizadora se expresa en los *lugares de memoria* (actos rituales ancestrales) y en los artefactos simbólicos/estéticos (por ejemplo la wiphala) que operan en las capas epidérmicas de la discursividad estatal; pero sin poner en duda aquellos cimientos que sirven para cubrir las otras capas nodales donde se “sostiene” la propia “nacionalidad” que es un imaginario arraigado que tiene la capacidad de condensar/articular a las distintas temporalidades que “entran en juego” en aras de la edificación de una Nación. Posiblemente, aquí radica el gran dilema del Estado Plurinacional que se expresa en un ambiguo e inclusive contradictorio proceso de construcción del (nuevo) orden simbólico en curso.

## BIBLIOGRAFÍA

Bridikhina, Eugenia (coord.) 2009 “La fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas”. En: *Fiesta popular paceña Tomo IV*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Convenio UMSA-ASDI/SAREC.

Estado Plurinacional de Bolivia 2009 Constitución Política del Estado. La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.

Martínez, Françoise 2005 “Los usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX”. En: Irurozqui, Marta. *La mirada esquiva. Reflexiones políticas sobre la interacción y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)*. Madrid: CSIC y Siglo XXI. 2013 “Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)”. En: *Revista Estudios Bolivianos*, número 19, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz.

Mesa, Carlos 1993 *De cerca. Una década de conversaciones en democracia*. La Paz: PAT e ILDIS.

Paz Gonzales, Gonzalo 2012 “Los vínculos difusos entre la Revolución de 1952 y el mestizaje”. En: [www.rebellion.org/noticia.php?id=148012](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=148012)) revisado 29.07.2013.

Rivera, Silvia 1987 "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia. El movimiento 'katarista', 1970-1980". En: Zavaleta, René (comp.) *Bolivia hoy*. México DF: Siglo XXI. 1993 "La raíz: colonizadores y colonizados". En: Albó y Barrios (coord.) *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA, pp. 26-139.

Rodríguez, Gustavo 2011 "Guerra del Pacífico y el nacionalismo en Bolivia". En: *Revista Cuarto Intermedio* números 96-97. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio, pp. 40-55.

Sanjinés, Javier 2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB e IFEA. 2009 *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB.

Schilling-Vacaflor, Almut 2008 "Identidades indígenas y demandas político jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la constituyente boliviana". En: *T'inkazos*, número 23-24, PIEB.

Zavaleta, René 2008 *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural.



Gustavo Lara. *Mujeres*. Témpera, 1990.