Capítulo 2. Bolivia

Estado del arte sobre imaginarios y representaciones sociales en Bolivia

MARÍA LILY MARIC PALENQUE

Trabajar sobre el estado del arte de los imaginarios y las representaciones sociales en Bolivia, en los últimos 10 años, desde la constitución del proceso de cambio, es un trabajo altamente enriquecedor que permite visualizar cómo se está conformando o cómo se intenta conformar el Estado Plurinacional de Bolivia. Para comenzar es necesario señalar que el trabajo en cuestión integra tanto los estudios realizados sobre imaginarios como los efectuados en representaciones sociales; se considera que ambos son constitutivos de procesos de construcción de la realidad social.

Dado que el tema es sobre imaginarios y representaciones sociales, se iniciará este viaje partiendo del análisis de las representaciones sociales, temática utilizada con mayor frecuencia en ciencia de psicología social. En el prefacio del *Handbook of Social Psychology* de 1984, Moscovici las define como resultado de prácticas sociales, por lo que no son capturas mentales precisas y objetivas de algo, sino consecuencia de interacciones sociales. Por su parte, Neculau enfatiza esta posición aduciendo que las representaciones sociales no son espejos de la realidad, sino un lente bajo cuyo influjo el sujeto percibe la realidad. Es decir, son imágenes que condensan un conjunto de significados, son categorías utilizadas para clasificar circunstancias, fenómenos e

individuos; son un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas, gracias a las cuales los seres humanos hacen inteligible la realidad física y social, se integra en un grupo y en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Neculau, 2001). De ahí, que la psicología social las define como “universos de opinión”, donde el contenido o campo de representación puede variar de grupo a grupo, e inclusive, al interior del mismo grupo (Moscovici, 1979). Ellas permiten explicar la realidad cotidiana, comunicarnos con los otros, estar al día y sentirnos dentro del ambiente social. Mora escribe al respecto: “Es una forma de conocimiento a través de la cual quien conoce se coloca dentro de lo que conoce” (2002).

El interés de profundizar su conocimiento, llevó estos últimos años a los psicólogos sociales a abandonar el campo psicoanalítico y enfocarla desde un punto de vista cognitivo, buscando fusionar la dimensión cognitiva y social en una sola fórmula. El concepto incluye tanto el *hardware* del lenguaje como el *software*, que vendrían a ser las creencias, valores, actitudes e ideologías. Desde esta perspectiva, todos aquellos que han intentado definir las representaciones sociales, la consideran cognitivas en su naturaleza y social en su forma. Son constructos cognitivos porque se relacionan al procesamiento de la información, y son constructos sociales porque lo social está inmerso en lo individual. Este esfuerzo es ilustrado, con acierto, en la expresión “construcción sociocognitiva”, la cual es frecuentemente utilizada para definir las representaciones sociales.

Para aclarar este punto y evitar confusiones que lleven a relacionar “cognitivo” con “racional”, es preciso señalar que el modelo cognitivo que nació en los años cincuenta y que consideraba a la mente como un ordenador que almacenaba representaciones computadas unas por otras en procesos seriales guiados por reglas, y que fue probablemente el origen de considerar a las representaciones sociales como procesos puramente psicológicos de re-presentar el objeto, fue sobrepasado por los avances de esta ciencia y a finales de los años ochenta surgió el modelo conexionista o de procesamiento distribuido en paralelo. que presenta la ventaja de entender el modo de funcionar de lo inconsciente. El conexionismo no parte de la existencia de representaciones en el sentido de la línea cognitiva clásica, es decir, representaciones

discretas almacenadas en la memoria que serían recuperadas cuando llegara el momento oportuno. El modelo conexionista representa a la mente como un sistema de redes. La información entra por un lado, sale por otro, pero hay en medio una serie de capas ocultas a través de las cuales esta información se propaga hasta dar lugar al resultado en las unidades de salida (Díaz-Benjumea, 2002).

Marcel (1980, citado en Froufe, 1997) manifiesta que la percepción consciente tiene una naturaleza selectiva, por la cual, cuando se percibe conscientemente un estímulo, como una palabra, solo se activa uno de sus significados posibles. Esto se debe a que la conciencia tiene una capacidad limitada por su modo selectivo y lineal de operar. Sin embargo, si la percepción de la palabra se produce inconscientemente al generarse por debajo del umbral necesario, son activados todos los significados posibles de esa palabra, lo que haría que la percepción inconsciente sea especializada en significados, esto se ve en el hecho que los sujetos eligen palabras semánticamente relacionadas con otras que han sido percibidas anteriormente por debajo del umbral de la conciencia. De ahí la vigencia que tiene el uso de la técnica de asociación libre de palabras, para determinar las representaciones sociales, dado que trabaja con significados (Díaz-Benjumea, 2002).

Los avances de la ciencia cognitiva permiten entender cada día más los procesos implicados en esta construcción de representaciones sociales; aunque para autores como Churchland (1995) las teorías psicosociales como las representaciones sociales, creencias, imaginarios, entre otras, ya no serán necesarias, puesto que las neurociencias y su amplio desarrollo de los últimos años, hará que no se requieran de entidades intermedias para comprender el comportamiento humano en sociedad, pero, por el momento, esto no parece posible. No obstante, la psicología social busca precisión en la comprensión de las representaciones sociales, por eso arguye que tal vez sea tiempo de “revisar radicalmente las divisiones disciplinarias, interrogándoles sobre los factores que juegan roles importantes en determinar el comportamiento y la vida mental de una persona” (Emiliani y Palmonari, 2011).

La importancia de lo cognitivo en el análisis de las representaciones sociales no excluye el impacto social en la misma. En 1963, Moscovici

las definía como elaboración de un objeto social por una comunidad, ellas se crean en tanto que proceso social en el discurso social que solo puede aparecer en grupos y sociedades. Se construyen a partir de experiencias, informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento recibidos y transmitidos a través de la tradición, la educación y la comunicación social, las que frecuentemente son almacenadas en niveles inconscientes, su activación adquiere las características de un “prototipo” (Flament 1994). La representación, se torna entonces en una guía para la acción, en un “sistema preliminar de decodificación de la realidad” (Neculau 2001). A partir de este momento, el sujeto ideologiza todo aquello con lo que se enfrenta, Deconchy (citado en Neculau, 2001) llama a esto, información inducida por el campo social que inmuniza al individuo contra otras ideas, actitudes o conductas, llevando a una ortodoxia ideológica.

El discurso y la comunicación que crean las representaciones sociales tienen lugar en los grupos reflexivos. Un grupo reflexivo es concebido como un grupo que es definido por sus miembros, en el que los miembros conocen su afiliación y tienen criterios disponibles para decidir qué otras personas pertenecen al grupo. Formar parte del grupo quiere decir que se dispone de una representación consciente de las personas que pertenecen al mismo.

Los miembros de un grupo reflexivo elaboran colectivamente, en su práctica diaria grupalmente relevante, las reglas, justificaciones y razones de las creencias y conductas que son pertinentes para el grupo (Bourdieu, 1980; Boltansky y Thévenot, 1991 citado en Wagner, 1997). Un resultado de estos procesos comunicativo y discursivo son las representaciones sociales, que caracterizan el estilo de pensamiento de los miembros del grupo. De ahí que se afirma que no son los atributos o fenómenos inherentes a un objeto los que lo convierten en social, sino la relación que la gente mantiene con ese objeto.

Si se analiza el origen de las representaciones sociales, se evidencia que se encuentra en los trabajos de representaciones colectivas de Durkheim, pero se diferencian en que las primeras son generadas por los sujetos sociales, mientras que en las segundas, lo colectivo trasciende a los individuos como una fuerza coactiva. No obstante que algunos investigadores señalaron que Moscovici solamente cambió el nombre

de representaciones colectivas a sociales, Banchs (1991) manifiesta que este, respondió a esa insinuación, explicando que “el término colectivo ha tomado un significado bastante específico: el de una fuerza gregaria que se impone al individuo”. Lo que significa que dicho término tiene un poder coercitivo sobre los miembros de una sociedad, al punto de tener un carácter supraindividual, mientras que las representaciones sociales son una contribución que hace cada miembro de una sociedad, en la interacción social, la persona crea la realidad en la cual vive.

Esta diferencia es fundamental puesto que, como ha subrayado acertadamente Ibáñez (1988), nada más erróneo que confundir lo colectivo con lo social. Lo colectivo hace referencia a lo que es compartido por una serie de individuos. Lo social hace referencia al carácter significativo y funcional de que disponen ciertos elementos. Si para Durkheim el concepto de representación colectiva servía para explicar el comportamiento social; para Moscovici, es la representación que debe ser analizada y explicada en tanto que problema. Por esta razón prefiere hablar de fenómeno y no de concepto, lo que le permite recoger en el punto del proceso por el cual los individuos crean o desarrollan imágenes que tienen la función de hacer familiar lo desconocido o inhabitual.

Otra teoría importante para las representaciones sociales es la desarrollada por George Mead en su obra *Mind, Self and Society* (1934), que muestra la intrincada relación entre cultura, sociedad y personalidad. Mead señala que “la sociedad humana tal como la conocemos no podría existir sin las mentes y los seres” (citado en Biesanz, 1969), él insiste que las mentes racionales y seres conscientes emergen solamente en sociedad y son el producto de la interacción social y especialmente de la comunicación simbólica por medio del lenguaje. Lo que existe en la naturaleza no son objetos hasta que son descubiertos y nombrados, y lo que no existe en la naturaleza pueden ser objetos si existen en la mente de los sujetos. En este sentido, la cultura de todo grupo social está constituida de su mundo de objetos significativos y, la mente de cada persona está constituida de su mundo propio de objetos significativos. Se puede suponer que el autor se refería a la información inconsciente señalada por el conexionismo, más que a información consciente y racional, pero el conexionismo como se entiende en el presente en

sicología cognitiva. En los albores de los años treinta no era conocido, lo que puede haber originado la mezcla entre lo racional y lo social.

Lo que cabe destacar es que tanto Durkheim como Mead son importantes para entender el pensamiento social al cual se refieren las representaciones sociales y los imaginarios, considerados como significación y construcción de sentido, que se refiere a la formación incesante e indeterminada de figuras, formas, imágenes que actúan como significaciones, en tanto que a partir de ellas los objetos, los hechos, los procesos, cobran sentido (Agudelo, 2011). No se puede dejar de señalar que para algunos autores, el concepto de imaginarios parece diferenciarse de representación social. Así, Castoriadis menciona que la psique y la sociedad son como polos irreductibles, lo psicológico no puede por sí solo producir significación social, es la sociedad que se instituye a sí misma y los significados sociales imaginarios, no pueden ser deducidos de procesos racionales o naturales (Almeras 2002).

Sobre un solo punto quisiera llamar la atención del lector para evitar malentendidos. Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social —término retornado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son— y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo “especular”, que no es evidentemente más que imagen de e imagen reflejada, dicho de otra manera reflejo, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación ex nihilo. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo “especular”, el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario

del que hablo no es imagen de... Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello. (Castoriadis Cornelius, diciembre, 1974).

A esta visión, se puede argüir la dificultad en separar lo social de lo individual, dado que lo social no se da sino a través de lo individual, y lo individual no podría ser sin lo social, lo contrario sería volver a la antigua polémica instalada hacia fines del siglo XIX entre posiciones como las de Tarde y Durkheim. Lo que se afirma es la existencia de una fusión entre lo social y lo psicológico, en la que individuo y sociedad son una suerte de tejido sin costuras. En otras palabras, las representaciones son una aprehensión cognitiva de lo socialmente dado, tienen efectos en la psique del individuo, en su auto concepto, su identidad y determinan la forma de relacionarse con los otros; y son también sociales porque dependerá de la sociedad en la cual vive, mediará la forma de vivirla, actuarla y representarla, es entonces una dualidad subjetiva y social.

Antes de concluir, se debe evidenciar que el rol del poder y su consecuencia en la vida social de estos constructos ha sido sobre todo interés de los estudiosos del imaginario. La psicología ha estado más centrada en su impacto sobre el individuo. Una demostración de esto se ve en el texto de Baczkó (1991), quien dice, el imaginario es una de las fuerzas reguladoras de la vida cotidiana, una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y en especial del ejercicio del poder. En el centro del imaginario social se encuentra el problema del poder legítimo y de las representaciones fundadoras de su legitimidad, dado que todo poder debe necesariamente enfrentar su despotismo y controlarlo reclamando una legitimidad. De modo similar, Marí (1993, citado en Robertazzi, 2007) conceptualiza el dispositivo del poder en su doble vertiente. Primero, el discurso del orden ligado a la racionalidad que naturaliza las relaciones de fuerza, según el formato que adquieren en las distintas épocas, aunque las presente siempre como un orden necesario. Segundo, el imaginario

social compuesto por prácticas extra discursivas, ceremonias, himnos, mitos y distintos montajes de ficción. Estas instancias distintas —aunque complementarias— convergen hacia el mismo fin: sostener el dispositivo del poder, pero es en la dimensión imaginaria del poder donde “[...] se hacen materialmente posibles las condiciones de reproducción del discurso del orden” (Marí, citado por Robertazzi M. 2007, p. 220). De lo anteriormente señalado se concluye que ambos constructos —representaciones sociales e imaginarios— lejos de ser antagónicos constituyen miradas complementarias de los procesos sociales, haciéndose necesario utilizarlos como herramientas de análisis en lo que podría definirse como un abordaje profundo y extensivo de los fenómenos de la vida cotidiana. En 1994, Moscovici escribí que el problema de la ciencia no es el reduccionismo, es la unificación, lo cual es absolutamente otra cosa: Hay diferentes maneras de mirar el mundo. Todas ellas son eficaces y, en cierta medida, nos gustaría integrarlas. De hecho, en todo el desarrollo de la ciencia moderna, la reducción es extraña.

Investigaciones sobre imaginarios en Bolivia.

Habiendo hecho esta aclaración de porqué se considera a los imaginarios y las representaciones como parte de un todo, retornamos al tema del capítulo. Se puede decir que la producción de trabajos sobre imaginarios y representaciones sociales en estos diez años del proceso de cambio del Estado Plurinacional de Bolivia ha sido fructífera. El interés de los investigadores en estas temáticas se debió al profundo deseo de conocer la visión de mundo que sostiene “el otro” o “los otros”, los que en el presente integran el Estado Plurinacional de Bolivia.

Se debe iniciar señalando que este trabajo no pretende ser un ejercicio exhaustivo, al contrario, es solo una aproximación de aquellos trabajos más importantes. Cabe señalar que, si bien existe una amplia gama de trabajos sobre imaginarios, muchos son publicados en revistas locales y otros muchos en revistas extranjeras, pero para el presente capítulo solo se consideran las investigaciones publicadas en revistas indexadas en Bolivia. Se encontraron 26 artículos sobre

el tema, de los cuales 23 corresponden al estudio de imaginarios y fueron elaborados por investigadores de diferentes profesiones y 3 a representaciones sociales, escritos por psicólogos. La metodología utilizada es variada, predominando el método cualitativo, con énfasis en el uso de entrevista, método etnográfico e historiográfico en los trabajos de imaginarios, en los de representaciones sociales, se constata el uso de técnicas de cuestionarios, grupos focales y asociación libre de palabras.

Las instituciones que desarrollaron la temática y publican sus trabajos en revistas indexadas son pocas, destacándose el Programa para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), que impulsó a través de concursos para investigadores la producción científica social en Bolivia. También se debe mencionar a la Fundación Tierra; el Instituto de Estudios Bolivianos (IEB); el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (Cides), estas dos últimas pertenecientes a la Universidad Mayor de San Andrés. Otros centros de investigación de universidades bolivianas que aportaron al conocimiento de los imaginarios son: la Universidad Misael Saracho de Tarija y la Universidad de San Simón en Cochabamba, sin olvidar los trabajos realizados en la Universidad Católica Boliviana, en sus regionales de La Paz y Cochabamba.

Entre los campos estudiados se encuentran: imaginarios urbanos, riquezas naturales, niñez y juventud, salud y lo nacional, se omitió en el presente trabajo la temática de género, dado los pocos textos que se publicaron en revistas indexadas y que tocan diferentes aspectos que dificultan agruparlas.

Antes de iniciar el estudio de los mismos, nos gustaría enfatizar la relevancia del tema para la convivencia multicultural del Estado Plurinacional de Bolivia, tanto así, que el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), lo destaca en el Informe sobre Desarrollo Humanos de 2007, *El estado del Estado en Bolivia*, donde se lee: “Bolivia vive hoy una batalla de imaginarios sobre lo que es, hace y debe hacer el Estado, una batalla que es atizada por las radicalizaciones de esos imaginarios que empujan a construir proyectos políticos inviables, autoritarios o antidemocráticos, por un lado, y por el otro, por la inercia del statu quo y la defensa de intereses sociales culturales o económicos sectarios” (p. 28).

Los imaginarios urbanos

Aquí se destacan los trabajos realizados sobre imaginarios de espacios urbanos de Nelson Antequera, en “La contribución del PIEB al conocimiento sobre espacios urbanos en Bolivia” (2015), quien a través de la visión del territorio como una construcción social, sistematiza y analiza más de noventa estudios referidos a la problemática de imaginarios e identidades de los nuevos actores urbanos y su relación con el crecimiento urbano, demostrando que las ciudades actuales en Bolivia se han convertido en espacios de convivencia multicultural. Manifiesta que la coexistencia entre diferentes y las inquietudes de quienes habitan y transitan las ciudades, hacen a la construcción identitaria de los sujetos. Este trabajo al igual que los realizados por Yampara y otros (2007); León y otros, (2003); Llanque y Villca, (2011) descubren cómo las dinámicas económicas de las ciudades andinas y sus expresiones urbanísticas particulares, construyen los imaginarios y las identidades indígenas que se constituyen en clave de lectura e interpretación, como es el caso de las denominadas “arquitecturas emergentes” (Cárdenas, Mamani y Sejas, 2010). Entre los casos a destacar de parte de estos autores, se tiene el ejemplo de la ciudad de El Alto, cuya arquitectura refleja los profundos procesos sociales; convirtiéndose en un lugar simbólico e importante de los últimos años, aquí el imaginario de vivienda no es similar a las formas occidentales, pero tampoco coincide con la precariedad rural de las ciudades intermedias. La nueva burguesía indígena aymara, busca identificarse y demostrar su poderío económico mediante una arquitectura completamente diferenciable, que surge primero en la ciudad de La Paz, como sede de gobierno, migrando rápidamente a las ciudades del eje económico principal del recién nacido Estado Plurinacional de Bolivia. La arquitectura comercial popular se convierte en un lugar de expresión de formas diferentes de apropiación espacial y es, por lo tanto, el reflejo claro de una forma de vida y un sistema de valores que se encuentra en constante búsqueda de una identidad propia. Este nuevo imaginario de vivienda lleva a repensar la estética, a introducirla en nuevos códigos. Se visualiza la vivienda no solo como un lugar de habitación de la familia, sino también como fuente de ingresos, de generación y re-generación de dinero, dado que

es un lugar de comercio, de entretenimiento, de microempresa, constituyéndose en representación de ser alteño. Generalmente esta vivienda trae aparejada espacios comerciales en la planta baja, donde la familia genera actividades de comercio; el piso siguiente es lugar para la fiesta, se caracteriza por salones de baile, donde la familia se recrea, pero también son espacios que generan dinero, pues se alquilan a la comunidad. Posteriormente, hay canchas de racket o wally, que al igual que los salones de fiesta son usados indistintamente por la familia o alquilados a la comunidad. Es en los niveles superiores que la familia construye su espacio íntimo, o sea, su hogar.

Fotografía 1. Arquitectura comercial popular en la ciudad de El Alto

Fuente: Pedro Querejazu, 2014

Sobre estudios de imaginarios urbanos realizados en otras regiones, se debe destacar el trabajo realizado en la ciudad de Cochabamba, por Carola Zenteno “En busca de un rumbo, mayllapipis. Imaginarios urbanos y construcción simbólica ciudadana en Cochabamba” (2013). En el cual busca comprender los procesos de construcción simbólica ciudadana y lo que significa la relación entre lo tangible y lo intangible de la ciudad, como proceso de construcción de mensajes y de nuevas

significaciones en grupos de distinta edad. Los resultados señalan que los jóvenes eligen los íconos representativos de la ciudad según sus vivencias próximas, mientras que en las personas mayores son las memorias a largo plazo las que inciden más en este proceso.

Las riquezas naturales

Pero los imaginarios de la ciudad no son los únicos que han interesado a los investigadores sociales, estos, ávidos de comprender los cambios que se realizan en el país, efectuaron estudios sobre los imaginarios de riquezas naturales en diferentes épocas de la historia de Bolivia, constatando que estos imaginarios tuvieron una fuerte influencia en los procesos de cambio político que tuvo la nación. En esta línea está el trabajo de Carmen Solíz, “Imaginarios de la reforma agraria en Bolivia” (2012), donde analiza los significados y connotaciones que tuvieron durante la revolución nacional de 1954, las ambigüedades existentes entre nacionalistas e izquierdistas y cómo intentaron reconciliar los principios de respeto a la propiedad privada con las crecientes demandas indígenas de restitución a sus tierras. Queda demostrado por estos trabajos que la visión de país estaba fragmentada; de un lado, una visión indígena dominada por el imaginario aymara; y de otro, una visión de país con una raíz más nacionalista. En la misma línea, está la obra “El choque de dos imaginarios geopolíticos en Bolivia: la guerra del gas”, escrita por Cristian Garay (2015), quien intenta dilucidar los aspectos más relevantes de los dos imaginarios geopolíticos presentes en el Estado de Bolivia, referentes a las regiones de oriente y occidente, que se mueven en parámetros históricos, sociales, económicos y políticos diferentes a lo largo del tiempo. Esto originó que, durante la llamada guerra del gas, entre el 2003 y 2005, los movimientos de ambas regiones —tanto del occidente indigenista con fuerte presencia en movimientos sociales y sindicales y del oriente marcado por el discurso regionalista del gas— demostraron sus imaginarios, que provocaron la caída de gobiernos sucesivos, primero de Gonzalo Sánchez de Lozada y luego de Carlos Mesa Gisbert, situación que llevó al poder a Evo Morales. Otro trabajo importante es el de

Bret Gustafson (2010) quien hace un recuento de los conflictos sobre la TCO Guaraní Alto Parapetí, durante la revuelta de 2006, generando reflexiones sobre las relaciones emergentes entre el gas, la soberanía, el Estado y los proyectos territoriales indígenas. El autor argumenta que los conflictos en Alto Parapetí escenifican dos momentos de transformación de soberanía: el primero, con el desmantelamiento parcial de los poderes locales —hacendados y sus redes— mediante la movilización de cuerpos indígenas resignificados como ciudadanos sacrificables; y el segundo, con la movilización de colectividades e imaginarios indígenas que, frente a la violencia colonial del pasado y del presente, buscan articular nuevas visiones territoriales al proyecto de refundar la soberanía (pluri) nacional.

La niñez y juventud

Las diferencias de imaginarios o representaciones sociales entre las zonas indígenas y occidentales también quedan plasmadas en la visión de la niñez y la juventud. Esto se vislumbra en el trabajo de Ana Cecilia Arteaga “Ser wawa en los andes: representación social de mujeres migrantes aymaras sobre el niño (a) aymara” (2007), donde muestra la necesidad de analizar la infancia, no ya como categoría universal, sino en categorías diferenciadas. La autora señala diferencias radicales entre la niñez de los *ayllus* indígenas y la niñez occidental, mostrando que los niños en los Andes no son vistos como proyectos de persona, sino personas equivalentes, toda vez que contribuyen al logro de la armonía familiar, comunal y natural, a través de la ayuda a sus padres, en la producción de la tierra, la participación en los ritos comunales y el desempeño de cargos locales, en la medida que las *wawas* pueden tomar decisiones al igual que los adultos.

La dualidad y la reciprocidad característica de la cosmovisión andina, se refleja en la manera de representar a los infantes. Por una parte, los adultos se definen y puntualizan a la comunidad y la naturaleza en su conjunto, como dependientes de las *wawas*, ya que estas forman la familia y la comunidad. Por otra parte, perciben a los niños como personas que requieren protección y afecto, tanto de sus padres,

como de la Pachamama que es considerada la madre de las *wawas* y la comunidad, que se representa como el padre.

Por su parte Jurado Erick en “Imaginarios sociales y culturales de los niños trabajadores de la ciudad de Potosí: familia, escuela y trabajo” (2011), interpreta de forma diferente el imaginario de niñez de la zona andina, señalando que es la familia “popular”, la institución expulsora de niños al trabajo, no porque quiera o sea una instancia carente de cariño hacia los hijos, sino porque está determinada social y culturalmente a hacerlo. El autor señala que son las condiciones de la familia “popular”, por su constitución, situación material, trastocamiento entre matriz cultural indígena y realidad competitiva de mercado, lo que las incapacita para sostener a los niños en su seno. Entonces, el trabajo se constituye para este grupo de niños en una forma de mantenerse y mantener a su familia unida, colaborando de este modo, según ellos, a afrontar la crisis por la que esta atraviesa.

El trabajo también menciona que la escuela es un espacio de potencialidades y limitaciones, igual que cualquier otra institución de la sociedad. Los niños trabajadores comparten el imaginario de la utilidad de la educación para formarse un futuro mejor, esto se relativiza cuando ellos empiezan en el espacio de la escuela a tomar decisiones sobre su futuro, a acomodar sus tiempos y espacios para incorporar el trabajo como parte de su vida. Sin embargo, es en este espacio donde los niños y adolescentes trabajadores construyen un imaginario de “normalidad” social, como otra de las demandas de su realidad soñada a la escuela. La escuela se constituye en un espacio para la socialización de los niños trabajadores, en el mundo deseado por estos niños, por lo tanto, un espacio potencial para atender sus necesidades. Lo interesante de este autor es que enfatiza la potencia del imaginario y cómo este puede influir en la acción que se debe construir para mejorar las condiciones de los niños de estas familias. Para el autor, si solo se acepta el imaginario, se está siendo cómplices del proceso de reproducción, y más si se es conscientes de estas determinaciones que hacen a las familias de los niños trabajadores que ya tienen hijos, entonces se les está condenando a ellos, a sus hijos y a los hijos de sus hijos, a establecerse como niños trabajadores.

El tema de juventud fue trabajado por Alejandra Guardia en “Discursos y prácticas de exclusión en los jóvenes de élite cochabambina a partir del 11 de enero de 2007” (2011). La autora muestra que a partir de los enfrentamientos suscitados el 11 de enero de 2007, en la ciudad de Cochabamba, entre habitantes de la ciudad y población rural, se generó en los jóvenes cochabambinos un sin fin de prácticas y discursos de tipo excluyente con respecto a los sectores populares. Esta exclusión, para la autora, deviene en racismo, en diferenciación y división a través de los diversos espacios sociales, originando que los jóvenes busquen escenarios de distinción que mantengan la separación entre ambos sectores sociales. La autora señala la existencia de discriminación y negación del “otro” expresados en los distintos productos comunicacionales utilizados por dichos jóvenes, a través de los cuales manejan un discurso político ciertamente contradictorio; y a partir del cual se crearon imaginarios negativos sobre los sectores populares. Esto los llevó a formar “guetos voluntarios” para mantener la seguridad y especialmente para separarse de los “otros”, llegando al límite de no solamente excluir, sino también tener el deseo de aniquilar, manifiesta la autora.

La salud

El área de la salud y la enfermedad es otra temática que despertó gran interés, constatándose imaginarios y representaciones diferentes respecto a la salud en poblaciones indígenas y no indígenas. Así, Jacqueline Michauxen “Hacia un Sistema Intercultural de Salud en Bolivia: De la tolerancia a la necesidad sentida” (1999), señala que para la población aymara la enfermedad es una “metáfora: por lo que, lo latente, lo imaginario, las representaciones con las cuales se interpretan y relatan las enfermedades remiten a relaciones de poder. La enfermedad expresa un desencuentro entre población e instituciones de salud: “el médico no nos trata bien, nos desprecia”, “nos da recetas nada más”, “no nos explica”, “mandan aprendices nomás”, “las vacunas matan a nuestros hijos”, “los médicos no saben de *larpha*, de *katja*, por eso no curan” (p. 107), y cada denuncia se acompaña de pruebas

contundentes vividas por algún familiar o vecino en la comunidad. Siendo en el imaginario aymara la medicina occidental un imaginario de la dominación colonial.

En trabajos sobre imaginarios realizados en muestras de estudiantes, tanto Orellano en el artículo “En torno a las representaciones sociales de los estudiantes universitarios de Tarija” (2016) como Maric en “Representaciones sociales de los modelos biomédico y tradicional en estudiantes de la facultad de medicina de las universidades públicas de La Paz y El Alto” (2013), exploran el imaginario de los estudiantes sobre los conocimientos de la medicina tradicional. Los universitarios de último año de graduación reconocen la existencia de los conocimientos tradicionales indígenas y evidencian tener tanto conocimientos extrínsecos como intrínsecos sobre él, sin que eso opaque sus polarizadas valoraciones políticas, éticas y epistémicas. Sus predisposiciones para usar o no los conocimientos tradicionales indígenas están relacionadas a sus concepciones sobre la ciencia, la historia sociocultural, la medicina natural, la religión, la clase, lo urbano y lo rural, la funcionalidad de las prácticas y las intenciones de hacer el mal. Maric (2013), encuentra que, en las ciudades de La Paz y El Alto, este imaginario de salud repercute en la identidad de los estudiantes de medicina, quienes se conciben a sí mismos como parte de una medicina científica que usa medicamentos, cuenta con tecnología y trabaja en lugares especializados como los hospitales; ellos son profesionales, han realizado estudios que los habilitan a usar medicamentos, usar tecnología, hacer tratamientos, operar, controlar y manipular variables. Mientras el médico indígena, es un brujo, cuyo principal elemento es el uso de hierbas, lo visualizan más como una tradición, una representación de la cultura indígena: son creencias, charlatanería que pueden engañar a la población que busca cura para sus enfermedades. Por otro lado, autores como Mendivil en “Renovación conceptual y su antípoda re-construyendo imaginarios sanitarios” (2011), defiende la posición de aceptar el imaginario de salud indígena y aboga por la construcción de sistemas de salud a partir del este imaginario, expone que gracias a la declaración de principios de Alma Ata, estos imaginarios se re-construyeron frente al imaginario contemporáneo occidental hegemónico, fundado en el hospital o centrismo asistencialista-curativo medicalizante.

La nación

Esta temática es la que más interés despertó en los investigadores, probablemente ávidos de comprender el nuevo Estado. Es importante iniciar este análisis a partir del primer trabajo sobre imaginarios que se tiene en Bolivia, es el tratado de 1705, escrito por Bartolome Arzans de Orsua y Vela, en *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (retomado por Beatriz Rossel el 2015, en *Estudios sobre imaginarios en Bolivia*, 2015) donde se revela la fusión de dos espíritus, de dos mundos: lo hispano y lo indio. A decir de Beatriz Rossel (2015), desde su narrativa, Bartolome Arzans de Orsua y Vela, captan el imaginario americano en su despertar en las postrimerías coloniales, gracias a esta obra. Señala Rossel que constatamos la importancia de Potosí en la colonia, pues es desde esta ciudad que se insuflaron los fantasmas, los miedos, los héroes y los villanos, los mitos que más tarde pasarían al imaginario nacional. Potosí, viene a ser cuna de la mayoría de imaginarios que aún permanecen en el Estado.

Sin embargo, estos imaginarios, resultados de la fusión de lo hispano y lo indígena, no satisfizo a algunos líderes del mundo indígena andino, quienes, durante la época colonial, motivaron a varias revueltas regionales, pero, sin una perspectiva estatal del conjunto de nación. Es durante la república, la primera vez que, desde su imaginario, los aymaras plantean una visión de Estado-nación. Al decir de Miguel Urioste (2007) en su obra “La tercera rebelión indígena republicana sobrevuela la región”, el líder aymara Zárate Willka, en 1899, demostró un imaginario de país diferente a al sostenido por esa fusión de hispano e indio. Zárate Willka, decía: “Queremos ser parte del Estado boliviano con autonomías indígenas originarias y control de nuestro territorio en el Altiplano”. Pero no es, sino hasta el 2006 con el Estado Plurinacional, donde se inicia con fuerza, la inserción del indígena en el imaginario nacional boliviano. Aunque para Pablo Stefanoni en el texto “Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación” (2012), manifiesta que los imaginarios indígenas datan de antes de la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, y que estos fueron considerados en el proyecto del Movimiento Nacionalista Revolucionario, y aún antes, pues los imaginarios aparecieron después de la guerra del Chaco en la

década de los años treinta y fueron mostrados en la semana indianista realizada en 1931. Estos imaginarios articulados a un nuevo proyecto de nación por el Nacionalismo Revolucionario en la década de los años cincuenta, generó el Movimiento Nacionalista Revolucionario que gobernó Bolivia durante varios años. Stefanoni, muestra cómo este proyecto de nación partió del imaginario aymara, cita por ejemplo —entre otros— el imaginario de las ruinas de Tiwanaku, el cual no se la toma como representación solamente de la cuna mítica de los aymaras, sino de toda Bolivia. Por su parte, Torres y Arce en la obra “El estado plurinacional y su simbología: Imaginarios políticos, discursos, rituales, símbolos, calendarios y celebraciones cívicas festivas (2010-2013)” (2014) señalan que el Movimiento al Socialismo (MAS), se apropia de esta simbología aymara, buscando a través de estos imaginarios, articular aquel pasado con la era de las nuevas tecnologías razón por la que denomina al primer satélite boliviano: Túpac Katari, recordando al líder más importante de las rebeliones aymaras en la época colonial. Del mismo modo, se empieza a enarbolar la wiphala, 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, la cual simboliza el *Qullasuyu* o territorio precolombino, sobre el que se encuentra Bolivia. Los autores señalan que, a diferencia de la anterior Constitución Política del Estado, reformada en 1995, la Carta Magna del Estado Plurinacional aprobada el año 2009, equipara en una misma jerarquía a los símbolos patrios que aluden al nacionalismo: la tricolor, el himno, el escudo de armas, entre otros, con los que aluden a íconos originarios, como: la wiphala, queriendo evocar así una “complementariedad simbólica”.

Para varios autores, este reconocimiento a los símbolos aymaras demostraría que el Estado Plurinacional está generando su propio imaginario de nación a través de una nueva historiografía plurinacional, nuevos héroes y la creación de nuevos lugares —museos— que guardan la memoria de “un pasado glorioso de la nación”. Nicolás que ha dirigido la investigación “Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional” (2016) en el PIEB, señala que el MAS construye un imaginario de nación, “útil para su proyecto político”. La información

analizada muestra que el imaginario de la revolución nacional es la nación indomestiza y el imaginario del Estado Plurinacional es la multiplicidad de naciones y pueblos originario-indígena-campesinos. ¿Qué mecanismos utiliza el Estado para alimentar ese imaginario? Nicolás dice que la historiografía es el principal mecanismo, es decir, que el Estado reescribe el pasado de la nación, reinventa sus héroes y crea museos que guardan la memoria.

Según Nicolás, la pluralidad es el lema del proyecto “mono-cultural” del Estado boliviano actual. Al Estado mestizo o “blanco” de antaño se opone un Estado “indígena originario campesino” que no solo vuelve a plantear tajantemente la diferencia entre “nosotros” y “ellos” —invirtiendo solamente las polaridades—, sino que se inclina decididamente hacia “lo andino”. 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, para otros autores, los imaginarios indígenas no han logrado socavar aquellas capas rígidas que cubren ese núcleo duro de fusión de dos mundos, donde lo hispano y lo indio están instalados, por lo que, para pensadores, como Mesa Carlos en “Historia e identidad. Construcción del mestizaje e imaginarios culturales-religiosos. Entre cielos e infiernos” (2010), alude que la simbología de lo “plurinacional” está aún restringida a la epidermis o capa superficial del orden simbólico, y manifiesta que es necesario instalar una reflexión sobre la relevancia de la dimensión de plurinacionalidad. Se señala que los pedidos aparentemente “menores” de extirpar símbolos se parecen mucho a los intentos de “extirpar idolatrías” de los dominicos y mercedarios en los siglos XVI y XVII, el objetivo de este “extirpar” es borrar el pasado. Crear un andinocentrismo, utilizando el sentido simbólico de las rutinas, celebraciones rituales y puestas en escena donde se busca recrear “formas de mando” que incorporan elementos de la tradición política andina, principalmente, en espacios restringidos de lo político y la política. Para el autor se vive en una sociedad que está enfrentando un debate profundo sobre su historia, al plantearse en su constitución que “se deja atrás el pasado colonial y republicano”, y se busca una historia prehispánica, de la cual no se cuenta con mucha

información.¹ En resumen, el proceso de cambio actual hace un paréntesis que salta del mundo indígena al siglo XXI, al 22 de enero del 2006, pero sin entender que la única forma de descubrir el alma de Bolivia y su esencia, es entender la construcción desgarradora pero también integradora de dos visiones, de los dos mundos en los cuales nos formamos, los cuales son más que carne y espíritu unidos (Mesa, 2010).

Este mismo reclamo, no ya en nombre del nacionalismo, sino de los pueblos indígenas de tierras bajas, es manifestado por una pléyade de autores jóvenes que empiezan a hablar en nombre de estos pueblos, silenciados desde siempre y que continúan silenciados. Combes Isabelle en “Cuando resucitan los indios inexistentes. Invención e investigación en el oriente boliviano” (2011), hace un análisis del uso de imaginarios por los proyectos ideológicos del actual gobierno, lo cual parecería ir más bien en el sentido de la construcción de un Estado pluricultural pero solo a partir de la lógica aymara, olvidando o intentando aymarizar a los otros grupos étnicos, sobre todo a los de tierras bajas que viven en más de los dos tercios del territorio boliviano. Para Isabelle, cualesquiera que sean las reivindicaciones o los términos empleados, son parte de un solo discurso y de un único proyecto gubernamental. Esto también queda demostrado en el trabajo “Lejos del Estado, cerca de la nación. Identidad boliviana con Estado Plurinacional entre los llanos de Mojos y las selvas del norte amazónico del Beni”, realizado por Molina (2014) junto a Denise Cortez y Evangelio Muñoz, quienes señalan que los símbolos patrios reconocidos por la nueva constitución política del Estado, como la wiphala, son percibidas por los benianos como propia de los andinos y reclaman el reconocimiento de su propia bandera con el patujú. Aunque bien, sí reconocen a la tricolor como el símbolo de la comunidad boliviana.

A modo de conclusión se puede decir que el objetivo de este trabajo es que las páginas que anteceden puedan ser utilizadas como una breve parada en el camino. Parada que permita demostrar cómo los imaginarios y representaciones sociales juegan un rol en la construcción de

1 Opinión de la autora

un país, en este caso, del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia, donde después de diez años de la subida al poder del Movimiento al Socialismo, la lucha sobre los imaginarios y las representaciones sociales continua. Pero, constatamos que estos son difíciles de cambiar, dado que representan no solo el pensamiento de los sujetos, sino mucho más, representan su identidad, su ser mismo. De ahí que Carlos Mesa, escribía: “No hay ironía peor que aquella que construye un imaginario en los papeles que termina siendo una ficción en la vida real” (2013, en línea).

Referencias bibliográficas

- Agudelo, P. A. (2011). (Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope. Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Rev. UNI PLURI/VERSIDAD*, 11 (3). En línea. Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/issue/current>.
- Antequera, N. (2015). La contribución del PIEB al conocimiento sobre espacios urbanos en Bolivia. *Tinkazos*, 18 (38).
- Almeras, D. (2002). Lecturas en torno al concepto de imaginario: apuntes teóricos sobre el aporte de la memoria a la construcción social. *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*.
- Arteaga Bohrt, A. C. y Domic Ruiz, J. (2011). Ser wawa en los andes: representación social de mujeres migrantes aymaras sobre el niño aymara. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UC BSP*, 5 (1).
- Attos Vazualdo, D. (2011). La marcha social y la irrupción del cuerpo indígena en el imaginario social en Bolivia en la era neoliberal. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad -relaces*, 7 (3).
- Banchs, M. (1991). Representaciones Sociales. Pertinencia de su estudio y posibilidades de aplicación. *Boletín de Avepso*, xiv.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Bartolomé, A. de O. y V. (s.f.). Historia de la Villa Imperial de Potosí, escrito alrededor de 1705, Bolivia (1935-1952). *Ciencia y Cultura*, 29, 23-47
- Biesanz, J. and Mavis Biesanz. (1969). *Introduction to Sociology, Prentice-Hall Sociology Series*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs.

- Cárdenas Plaza, R.; Mamani, E. y Sejas, S. (2010). *Arquitecturas emergentes en El Alto. El fenómeno estético como integración cultural*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB, Gobierno Municipal de El Alto y Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia.
- Cárdenas Plaza, R.; Normann, E.; Mamani, A. y Sejas Rivero, S.B. (2010). *Arquitecturas emergentes en El Alto: el fenómeno como integración cultural*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.
- Castoriadis, C. (1984). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, España: Editores FÁBULA TusQuets.
- Combes, I. (2011). Cuando resucitan los indios inexistentes: invención e investigación en el Oriente boliviano. En García Jordán, P. (Ed.). *El Estado en América Latina. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI*. Barcelona, España: Publicaciones de la UB-TEIAA.
- Churchland, P. M. (1995). El Materialismo Eliminativo y las Actitudes Proposicionales. En Rabossi, E. (Ed.). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, España: Paidós.
- Díaz-Benjumea, M. D. J. (2002). Lo inconsciente psicoanalítico y la psicología cognitiva: una revisión interdisciplinar. *Aperturas psicoanalíticas: Revista de psicoanálisis*, 11.
- Farr, R. M. (1983). Escuelas europeas de Psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia. *Revista Mexicana de Sociología*, XLV, 641-657.
- Flament, C. (1994). Structure, dynamique et transformation des représentations sociales. Dans Abric, J. C. (Ed). *Pratiques et représentations sociales*. París, Francia: PUF.
- Froufe, M. (1997). *El inconsciente cognitivo. La cara oculta de la mente*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Garay Vera, C. y Mendoza, J. (2015). Hace necesario repensar la historia desde el otro lado, desde el otro protagonista. *Si somos americanos*, 15 (1).
- Guardia Manzur, A. (2011). Discursos y prácticas de exclusión en los jóvenes de élite cochabambina a partir del 11 de enero de 2007. *Punto Cero*, 6 (22), 18-27.
- Gustafson, B. (2010). La soberanía en los tiempos del gas: territorialidades y tácticas en el sureste boliviano. *Rev. Umbrales . Ciencias. Sociales*, 20, 161-187.
- Informe nacional sobre desarrollo humano. (2007). *El estado del estado en Bolivia*. Bolivia: Programa de Naciones Unidas.

- Jurado, E. (2011). Imaginarios sociales y culturales de los niños trabajadores de la ciudad de Potosí - familia, escuela y trabajo. *Revista Temas Sociales. Carrera de sociología. UMSA*.
- Alvéstegui, L. G.; Valdéz, H. y Vásquez Mamani, V. H. (2003). Mercado Kantuta: ¿un mercado campesino? La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.
- Llanque Ferrufino, R. J. y Villca Mamani, E. W. (2011) *Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.
- Maric, M. L. (2013). Representaciones sociales de los modelos biomédico y tradicional en estudiantes de la Facultad de medicina de las Universidades Públicas de La Paz y El Alto. *Estudios Bolivianos*, 18, 169-182.
- Mead, G. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago.
- Mendivil Salgueiro, A. (2011). Renovación conceptual y su antípoda re-construyendo imaginarios sanitarios. *Archivos Bolivianos de Medicina*, 16 (84).
- Mesa, C. (2010). Historia e identidad. Construcción del mestizaje e imaginarios culturales-religiosos. Entre cielos e infiernos. *Memoria del v Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Bolivia: Ed. Fundación Visión Cultural.
- Michaux, J. y Servet, A. (1999). *Hacia un Sistema Intercultural de Salud en Bolivia: De la tolerancia a la necesidad sentida*. Organización Mundial de la Salud.
- Molina, W.; Cortez, D. y Muñoz, E. (2014). *Lejos del Estado, cerca de la nación. Identidad boliviana con Estado Plurinacional entre los llanos de Mojos y las selvas del norte amazónico del Beni*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Moscovici. *Athenea Digital*, 2.
- Moscovici, S. (1963). Attitudes and opinions. *Annual Review of Psychology*, 231-260.
- Moscovici, S. (1979). El psicoanálisis, su imagen y su público. Buenos Aires, Argentina: Huemul 1971.
- Moscovici, S. (1981). Foreword. In Heelas, P. and Lock, A. (Eds). *Indigenous Psychologies: The anthropology of the self*. London, UK: Academic Press.
- Neculau, A. (2001). Context Manipulation and the Control of Social Representation. Dans *Penser la vie le social, la natura. Mélanges en l'honneur*

- de Serge Moscovici*. Paris, France: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Nicolas, V. (2016). *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. PIEB.
- Robertazzi, M. (2007). *Representaciones sociales e imaginario social*. Universidad de Buenos Aires.
- Rossel, B. (2015). Los estudios sobre imaginarios en Bolivia. *Revista Estudios Bolivianos*, 23 (PIEB).
- Solíz, C. (2012). La modernidad esquiva: debates políticos e intelectuales sobre la reforma agraria en Bolivia (1935-1952). *Revista Ciencia y Cultura*, 29 (12).
- Stefanoni, P. (2012). Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la semana indianista boliviana de 1931. *Revista Ciencia y Cultura. Universidad Católica Boliviana San Pablo*.
- Tórrez, Y. F. y Arce, C. (2014). El Estado Plurinacional y su simbología. *Tinkazos*, 17 (35), 1-1.
- Urioste, M. (2007). *Evo Morales: la tercera rebelión indígena republicana sobreavuela la región*. La Paz, Bolivia: Fundación Tierra.
- Wagner, W. y Elejabarrieta, F. (1997). Representaciones sociales. En Morales, J. F. (Comp.). *Psicología Social*. Madrid, España: McGrawhill.
- Vincent, N. y Quisbert, P. P. (2014). *El retorno de la nación: estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional Sucre (Bolivia): PIEB*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Yampara Huarachi, S.; Mamani Morales, S.; Calancha Layme, N. y Torrez Eguino, M. (2007). *La cosmovisión y lógica socioeconómica del quatuorferia 16 de julio*. La Paz, Bolivia: PIEB.
- Zenteno Saavedra, C. (2013). En busca de un rumbo, mayllapipis. Imaginarios urbanos y construcción simbólica ciudadana en Cochabamba. *Punto cero*, 18 (27), 9-22.