

Prácticas decoloniales: el mundo *ch'ixi* y la sociología de la imagen de Silvia Rivera Cusicanqui

Agustina Rúa

agustina.rua.dm@gmail.com

Universidad Nacional de Villa María

Prácticas decoloniales: el mundo *ch'ixi* y la sociología de la imagen de Silvia Rivera Cusicanqui

Resumen

En el presente trabajo se ensaya un repaso de los desarrollos teóricos y prácticos que se consideran los más representativos de la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui y su sociología de la imagen. Se comenzará por analizar las nociones colonialismo interno, recolonización y multiculturalismo, criticadas por la autora, que postulará la radical necesidad de descolonizar las prácticas antes que los discursos, demostrando la persistencia de las estructuras de opresión coloniales y racistas a pesar de la actualización discursiva que, con la estrategia de inclusión condicionada, encubre un trasfondo de discriminación y subalternización de los pueblos indígenas. Se trabajará en la diferenciación entre episteme noratlántica y episteme india, y en la necesidad de la perspectiva *ch'ixi* que logre la convivencia por la diferenciación, la potencia emancipadora de discurrir paralelamente sin fundirse ni perder sustancia. Finalmente, se describirán elementos metodológicos y teóricos de la sociología de la imagen como praxis con potencial descolonizador, como práctica investigativa y pedagógica, como reforma en la sobrevaloración de la mirada y la mente por sobre los demás sentidos.

Palabras clave: sociología de la imagen; descolonización; mestizaje; *ch'ixi*; multiculturalismo

Introducción

A lo largo de esta monografía trabajaremos diferentes aspectos de la teoría-praxis de la *sociología de la imagen* desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga y activista aymara. Nos basaremos fundamentalmente en dos de sus libros publicados, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010) y *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015), pero también algunas entrevistas y conferencias en las que ha participado.

El origen de la sociología de la imagen para Rivera Cusicanqui se encuentra en su propia práctica pedagógica y de investigación en los Talleres de Historia Oral Andina (THOA) y posteriormente en el ámbito universitario, particularmente en la carrera de Sociología. Las ideas de base del THOA, ella explica, son consecuencia de las ausencias y los puntos ciegos del saber universitario de principios de los '80 respecto a las comunidades aymaras, su historia insurrecta y su proyecto político, habitualmente subestimadas como pre-políticas, sumidas en la pobreza y la penumbra cognitiva, inmóviles en el pasado. El trabajo de historia oral rompía con esos mitos y con otros, como el discurso del "desarrollo". Cusicanqui tendrá a lo largo de su trabajo una perspectiva muy crítica de la "mirada civilizatoria", un prejuicio con buenas intenciones, en el mejor de los casos, pero no por ello menos denigrante y recolonizante.

Es a mediados de los '90 que su proceso reflexivo iniciado en torno a la historia oral da un giro hacia el trabajo con imágenes, con el comienzo de su trayectoria como docente-investigadora universitaria. El THOA trabajó, mientras nuestra autora formó parte de él, diversas formas de comunicación no escrita para devolver a las comunidades los resultados de sus indagaciones: performance teatral, radionovelas, exposiciones fotográficas, documentales y videos de ficción. La constatación de que los medios audiovisuales resultan más afines a la sensibilidad popular que la palabra escrita fue determinante para la exploración del mundo de la imagen.

Lo que comenzó como un seminario de métodos cualitativos denominado "Artesanía y teoría" pasó a uno llamado "Sociología de la imagen", en ambos se partía del reconocimiento y la problematización de un ámbito conocido y familiar: el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve. La *visualización* es, para la práctica de la sociología de la imagen, una forma *narrativa*, de comunicar lo vivido, que requiere de una perspectiva crítica que permita su descolonización, que ayude a liberarla de las ataduras del lenguaje. La interpretación de la realidad que propone la sociología de la imagen, para constituirse en una herramienta para hablar de lo social, de lo colectivo, debe estar atenta a los vínculos de lo vivido con los acontecimientos colectivos de la época; la estrategia privilegiada para esto será la *secuencia*. Profundizaremos sobre los detalles de esta propuesta metodológica más adelante.

Consideramos que la propuesta pedagógica, metodológica y teórica de la sociología de la imagen tiene un gran valor para los desarrollos sociológicos de América Latina, permitiendo la articulación entre mundos que coexisten incomunicados o que hablan desde tiempos diferentes, abriendo una serie de herramientas interpretativas para el pensamiento colonizado que busca sacudirse en pos de identificar sus propias cadenas. Esperamos en estas páginas poder dar cuenta, al menos de manera general, de la riqueza del pensamiento-praxis de Rivera Cusicanqui y extraer algunas conclusiones que aporten a su aplicación en la realidad de nuestro territorio.

Colonialismo interno, recolonización y multiculturalismo

El mundo indígena, explica la autora en su libro *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, no concibe la historia linealmente, pasado-futuro están contenidos en el presente, la experiencia de la contemporaneidad se constituye en un compromiso en el presente y contiene en sí "semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado - qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani" (Rivera Cusicanqui, 2010:55). Los distintos momentos históricos de la dominación colonial en Latinoamérica modificaron y alteraron ordenamientos legales y constitucionales, pero al mismo tiempo pudieron reciclar prácticas recolonizantes, de exclusión y discriminación: la *inclusión condicionada*, procesos de apertura de la ciudadanía igualitarios en lo discursivo y desiguales en la práctica.

Actualmente, la retórica de la ciudadanía y la igualdad se conforman en una caricatura grotesca que esconde y encubre privilegios políticos y culturales tácitos, *no-dichos*, nociones enquistadas en el sentido común que hacen tolerable la falta de coherencia entre la palabra y el acto, que permiten y garantizan la reproducción de las estructuras coloniales de opresión. Estas prácticas recolonizantes, arraigadas en el colonialismo interno¹, se trasladan a corrientes intelectuales e ideológicas.

Explica la autora el caso de las elites bolivianas y el uso oficial del *multiculturalismo*², anclado en la noción de los indígenas como minoría, multiculturalismo ornamental y simbólico, teatralizante de la condición "originaria", arraigada en el pasado. La noción de "origen" remite a un pasado estático y arcaico, hablar de pueblos que se sitúan en el origen implica una negación de la contemporaneidad de los mismos, anula la posibilidad de que un proyecto de modernidad pueda emerger de ellos. El reconocimiento recortado y a regañadientes de los derechos culturales y territoriales indígenas en los años '90 en Bolivia³, a través de este discurso retórico y esencialista de los "pueblos originarios", permitió el reciclaje de las elites, la continuidad en su monopolio del ejercicio del poder político y económico. De este modo, se reduce el espacio pensable de la participación indígena en su propia historia y devenir, la condición de minoría discursiva otorga un status residual a quienes en realidad son mayoría, encierra en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza, neutraliza la potencia descolonizante de las demandas indígenas y niega su potencial vocación hegemónica (Rivera Cusicanqui, 2015:59). Este tipo de discurso esencialista e historicista de la cuestión indígena se erige en un "cambiar para que nada cambie", no profundiza en los temas de fondo de la descolonización, sino que encubre y renueva prácticas efectivas de colonización y subalternización (Rivera Cusicanqui, 2015:62).

En un marco en que el colonialismo interno es visible e identificable en vivencia cotidiana latinoamericana, Silvia Rivera Cusicanqui nos propone una *sociología de la imagen*, que no es otra cosa que retomar la manera en que las culturas visuales aportan a la

¹ Entendido como estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, como explica Pablo González Casanova (2006:197).

² Para una profundización de esta crítica ver el artículo de Rivera Cusicanqui *Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*, Revista Telar, 2015. Por su parte, algunos pensadores del multiculturalismo neoliberal que la autora critica son Jordi Borja y Manuel Castells (*La ciudad multicultural*, 1997), Alain Touraine (*¿Qué es una sociedad multicultural?*, 1995) y Charles Taylor (*El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, 1993).

³ Sobre las reformas constitucionales multiculturales de la década del '90 recomendamos el libro *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente* de Salvador Schavelzon (2012), en especial el Capítulo 1: La definición del pueblo boliviano. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130214112018/ElnacimientodelEstadoPlurinacional.pdf>

comprensión de lo social, la manera en que se han desarrollado con una trayectoria propia, que revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social.

Episteme noratlántica y episteme india: mestizaje del olvido y lo ch'ixi o mestizaje emancipador

"La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos al mundo"
Silvia Rivera Cusicanqui

En una conferencia realizada en México en 2015⁴, Cusicanqui desarrolla brevemente un paralelismo entre las que propone como epistemes o cosmovisiones antagónicas: la *episteme noratlántica*, nomenclatura que elige para hablar del pensamiento "occidental"⁵, y la *episteme india*. Prosigue caracterizando la primera como logocéntrica (con la jerarquía de lo textual como constitutiva), reduccionista, homogeneizante e uniformante a través de la apariencia del individualismo, autoritaria en el proceso educativo que desaparece las particularidades. Esta episteme, por su carácter hegemónico y colonizante es parte activa y presente de nuestra subjetividad como pueblos latinoamericanos, somos sujetos de la colonización.

Entendiendo que no hay que tirar al niño junto con el agua sucia tras bañarlo, nuestra socióloga dice que es posible identificar algunas ideas poderosas dentro de este marco epistémico capitalista y colonial: la particularidad convertida en un proceso de individuación y la noción del derecho; por otra parte, destaca también del pensamiento anarquista y los movimientos sociales, las ideas de libertad y autonomía.

El contrapunto de esta visión es la *episteme india*, de la que destaca el hablar de y con lxs muertxs, el reconocer sujetxs no humanxs⁶ y el hacer comunidad⁷. No profundizaremos sobre la riqueza contenida en estos tres principios ya que conllevaría un trabajo particular, pero sí diremos que, entendiendo la existencia antagónica de estas epistemes, nuestra autora propone "desempaquetarlas", liberarlas de fetichismos, exotizaciones, formas emblemáticas de identidad, estereotipos y prejuicios (a favor o en contra), en pos de encontrar un espacio de encuentro, lo *ch'ixi*, espacio de mestizaje emancipador.

⁴ Conferencia en el XXII Simposium de Educación, ITESO, mayo 2015. Guadalajara, Jalisco, México.

⁵ La conferencia comienza con una demostración muy sencilla sobre la colonialidad del lenguaje, explicando justamente la utilización del término *occidental* para referirnos a nuestro pensamiento y a nosotrxs mismxs como pueblos latinoamericanos. Dice que es tan fácil como pensar en los puntos cardinales y *visualizar* qué región del mundo queda al occidente desde nuestra perspectiva. De este modo, hace visible que las categorías que usamos para definirnos, nos recolonizan. También da el ejemplo con la palabra **indio/india** utilizada desde lxs propixs integrantes de los pueblos originarios de Bolivia para nombrarse a sí mismxs: si "indio" refiere a pertenecer originariamente a un territorio, todxs somos indixs, porque en realidad todxs somos gente, la categoría indix sirve para alternizar, para construir lingüísticamente unx otrx.

⁶ Es muy interesante, en este punto, el desarrollo que la socióloga hace sobre la necesidad imperiosa de salvar a la humanidad impulsada desde la *episteme noratlántica*, solapada en el discurso de salvar el mundo: no son lo mismo. Pensar en la existencia de sujetxs no humanxs habilita un pensamiento y un habitar colectivo que sobrepase lo humano para entender la filosofía de la *pacha*, con la que cada ser que existe tiene relación y conexión.

⁷ "Hacer comunidad sin decir 'nos organicemos', conjugar la organización autoconvocada con una coherencia en la vida personal, la vida personal importa y es profundamente política" (Rivera Cusicanqui, 2015).

Es necesario entonces, en pos de dar cuenta de nuestras realidades, en las que coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales que se reproducen a sí mismas desde el pasado y se relacionan con las otras de manera contenciosa (*ch'ixi*, idea que explicaremos a continuación), romper el fetichismo de lo indio.

La diversidad no es otra cosa que la multiplicidad de formas en que la gente es capaz de vincularse a su espacio-tiempo de manera creadora, de esta forma se explica que no habrá nunca una sola forma de nombrar el mundo: en la eliminación de lenguas oprimidas a lo largo de la historia se pierden un sinnúmero de perspectivas complejas y específicas de habitar. Lo indio no debe ser planteado en términos de una identidad rígida pero tampoco puede esconderse en el discurso ficcional de la hibridación: lo *ch'ixi* se constituye así en la alternativa a tales posturas, conjugando opuestos sin hacer desaparecer uno en el otro, constituyendo una imagen poderosa para concebir la coexistencia de elementos diferentes, heterogéneos, que no aspiran ni a fusionarse ni a generar un nuevo término que los englobe y homogenice.

En su libro *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, la autora explica que la noción *ch'ixi* obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, a la lógica del tercero incluido. Lo *ch'ixi* conjuga al mundo indio con su opuesto, sin llegar nunca a fundirse con él; plantea la existencia en paralelo de una multiplicidad de diferencias culturales que antagonizan o se complementan, pero no se mezclan perdiendo sustancia (como indicaría el concepto de *hibridación*, de García Canclini, criticado por Cusicanqui)⁸.

En referencia a la necesidad de romper con el mestizaje del olvido, recolonizante y retórico, que reafirma la opresión sobre los pueblos colonizados detrás de un discurso de igualdad y multiculturalismo, Cusicanqui expresa en una entrevista del 2016:

“Descolonizar el mestizaje, en primer lugar, es arrebatarlo del destino de conformismo que lo subyuga como un sector de vocación estatal, masculina y centrista. O sea, la centralidad estatal como el anhelo mestizo; la patria mestiza sería la patria del Estado centralizado, fuerte, con mayúscula. Es evidente que para mí ésta es la versión colonizada del mestizaje, que no reconoce su propia huella y niega su propio nombre. El epítome de esta construcción cultural es el mestizaje colonial cochabambino. Es notable la identificación de lo mestizo con el Estado, explícitamente en el caso de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes e implícita y solapadamente en Álvaro García Linera. Todos lo asumen como una forma universal de la ciudadanía y niegan la huella colonial que constituye al ser mestizo” (Rivera Cusicanqui, 2016:87)

En este párrafo puede verse una crítica al rumbo ideológico y político que había tomado el Estado Plurinacional de Bolivia bajo el mando de Evo Morales y Álvaro García Linera antes del golpe de estado acontecido en 2019, dejando a Jeanine Áñez como presidenta. La autora se autodefine (en la Conferencia que citamos más arriba, del año 2015) como ácrata, sostiene en su praxis y su discurso la importancia que le atribuye a la organización autoconvocada y a la renuncia a la voluntad de poder, sostiene una filosofía que difiere y se aleja radicalmente del devenir de los procesos de gobierno, cree en un hacer

⁸ “La noción de “hibridación” propuesta por García Canclini es una metáfora genética que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y antetodo inédita” (Rivera Cusicanqui, 2010:70)

comunidad sin convencer a nadie. En numerosas entrevistas y artículos es sumamente crítica del gobierno del MAS con profundos y muy interesantes argumentos.⁹

Sin embargo, en el libro que venimos trabajando en este apartado, refiere a que la apuesta india por la modernidad está centrada en una noción de ciudadanía que busca la diferencia, no la homogeneidad, sin dejar de ser un proyecto con vocación hegemónica, factible de traducirse en términos prácticos a las esferas de la política y el estado (Rivera Cusicanqui, 2010:71). Dice también que la modernidad que emerge de estos tratos *ch'ixi*, abigarrados¹⁰, lenguajes complejos y mezclados, es lo que puede constituir la hegemonía india al realizarse en los espacios de la cultura invasora, como son el estado, la organización sindical, el mercado (Rivera Cusicanqui, 2010:73). Quizás este movimiento del pensamiento de la autora, esta radicalización hacia el anarquismo, provenga de una profundización o reflexión teórica fruto de la convivencia en su propio territorio con las ideas en práctica (propuestas como la autoridad como servicio (Rivera Cusicanqui, 2010:72), que retoma la autora, son identificables en premisas como la de "mandar obedeciendo", del depuesto gobierno boliviano).

Lo cierto es que resulta por lo menos desafiante pensar en las condiciones de posibilidad de habitar esta praxis anarquista (que antes retomamos de la exposición de la autora en la Conferencia de 2015), de hacer comunidad sin pretensiones de poder en el marco de un mundo capitalista, globalizado, organizado en estados, que se caracteriza por su constante tendencia a uniformar y subsumir todo lo encuentra a su paso. De cualquier forma, esa es la propuesta: autoconvocarse a proyectos que construyan comunidad, que reconozcan la existencia de sujetxs no humanxs, que dialoguen con los antepasados.

⁹ "Silvia Rivera Cusicanqui, pensadora, feminista y activista boliviana, habla en entrevista con Desinformémonos de la actual y compleja coyuntura en este país andino. Inicia con lo que llama "la negación del fraude" de Evo Morales en su cuarta reelección. Explica el machismo, el racismo y la "interculturalidad" en los 13 años de gobierno del MAS. Habla del capitalismo en Bolivia, del pensamiento único y la descalificación a la crítica de los gobiernos progresistas, y de las salidas desde abajo para la reconstrucción de Bolivia, entre otros temas." En estos términos se presenta la entrevista titulada "La sociedad boliviana "no ha renunciado a su derecho, a su memoria y a su autonomía", realizada a la socióloga aymara en noviembre de 2019. (Gloria Muñoz Ramírez. Desinformémonos. Periodismo de abajo). Recuperado en septiembre 2020 de: <https://latinta.com.ar/2019/11/sociedad-boliviana-no-renunciado-derecho-memoria-autonomia/>

¹⁰ La categoría de "formaciones sociales abigarradas" ha sido de gran importancia en la academia boliviana, es desarrollada por René Zavaleta Mercado. Sobre este término Luis Tapia Mealla explica:

"La formación social abigarrada se caracteriza, entonces, por contener tiempos históricos diversos, de lo cual una expresión más particularizada es la coexistencia de varios modos de producción; la existencia de varias formas políticas de matriz diversa o heterogénea, que se expresa en la existencia de un conjunto de estructuras locales de autoridad diversas entre sí y un estado más o menos moderno y nacional, pero que no mantiene relaciones de organicidad con las anteriores y, en consecuencia, es un estado más o menos aparente.

Se trata de una unidad formal y de una unidad política incompleta de esa sociedad. Se trata de una unidad que no es posible de manera completa al nivel político-estatal porque no se ha dado la unificación de la sustancia económico-social. Entonces una formación social abigarrada es una combinación de amplios márgenes de desarticulación con procesos de articulación de varios modos de producción y de articulación de superestructuras y estructuras, en el sentido tradicional en que se lo usa en el seno del marxismo." Una formación social abigarrada es, entonces, un proceso de totalización incompleta o parcial" (Tapia Mealla, 2002:310).

Sociología de la imagen como praxis con potencia descolonizadora

“En una sociedad colonial y abigarrada como la boliviana, con una población indígena mayor al 60% del total, en la que un alto porcentaje de la población habla qhichwa, aymara, guaraní o beriso - además de muchas otras lenguas- las imágenes han jugado un papel crucial en la comunicación intercultural: son un lenguaje proliferante de códigos y mensajes tácitos que se despliegan en múltiples sentidos, sin formas un trayecto rectilíneo o unidimensional”¹¹
Silvia Rivera Cusicanqui

Nuestra autora reúne en su libro “*Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*” una serie de trabajos realizados entre 1997 y 2015 que dan cuenta de aplicaciones prácticas y apuntes metodológicos de su *sociología de la imagen*. En este apartado retomaremos algunas de las ideas vertidas a lo largo de los ensayos que contiene el libro, intentando explicar las ideas básicas de esta perspectiva que pondera es potencial epistemológico de los formatos no escritos de registro (fuentes orales e iconográficas), la observación participante, la descripción densa, las metáforas, las alegorías y los aforismos.

Creemos que la pregunta indicada para introducirnos en la *sociología de la imagen* es: ¿cómo se sale de la cárcel del lenguaje? ¿cómo descolonizar nuestra visión mediada por el lenguaje y por nuestra subjetividad colonizada? Cusicanqui no pretende ofrecer una teoría acabada y dogmática, ni tampoco una receta necesariamente aplicable a los tiempos y espacios de todos los pueblos del mundo; busca apuntar líneas de fuga para descolonizar nuestras prácticas cotidianas, plantear la utopía de lo *ch’ixi* como práctica rebelde posible.

La propuesta de una epistemología *ch’ixi* es a la vez situada y global, es un ejercicio de memoria frente al sistemático proceso de silenciamiento que impuso la dominación colonial. La *sociología de la imagen*, se propone como un esfuerzo histórico interpretativo que logra complejizar la observación de los procesos sociales, es un aporte teórico y metodológico; acrescenta la comprensión de lo social, revelando y reactualizando muchos aspectos no conscientes del mundo social mediante la puesta en valor de fuentes no escritas. Cuando le preguntan por esta propuesta en una entrevista realizada en 2019 para el diario El Salto ella dirá:

“Se trata de descolonizar la conciencia propia, superar el oclocentrismo occidental y convertir la mirada en parte de una experiencia completa, orgánica, que implique los otros sentidos también, como el olfato o el tacto. Es decir, reintegrar la mirada al cuerpo” (Rivera Cusicanqui, 2019)¹²

Desde el punto de vista de esta novedosa metodología para el análisis histórico, se explica que las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de develar el colonialismo contemporáneo en sus diversos modos. En el marco de un devenir histórico que jerarquizó lo textual por encima de las culturas visuales, las imágenes nos habilitan a captar los sentidos invisibilizados y condenados al olvido por la hegemonía de la lengua oficial: en la lógica colonial existe un lugar muy particular para las palabras, que no es el de designar, sino el de *encubrir*. Esto es sorprendentemente evidente en la fase republicana,

¹¹ Introducción del ensayo “Historias Alternativas. Un ensayo sobre dos “sociólogos de la imagen”, 2015:73. En “Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina”.

¹² “Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano”” Kattalin Barber. 17 FEB 2019. El Salto Diario. Recuperado en septiembre 2020 de: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>

cuando comenzó a convivir la necesidad ideológica de pensamientos y legislaciones igualitarias mientras se negaba el acceso a los derechos ciudadanos a la mayoría de la población¹³.

Dice nuestra autora que de esta forma las palabras van conformándose en un *registro ficcional* repleto de eufemismos que velan lo real, en el que lo *no-dicho* conforma un universo de significados y nociones con eficacia sobre el sentido común. Esto quiere decir que son nociones a partir de las cuales nos comprendemos a nosotrxs mismxs y a través de las cuales entendemos el mundo, nociones acríticas que solo mediante un trabajo activo de descolonización podemos cuestionar. De este modo, se entiende el impulso de la sociología de la imagen por una *práctica* descolonizadora y no solo una retórica.

La *sociología de la imagen* parte de la configuración de la historia oral y la necesidad de la comunicación de pueblos dominados. En este sentido, la imagen amparada, por ejemplo, en formato guion de ficción y documental es un intento "expresivo y racional, de seguir indagando en el tejido de lo social, pero a través de personajes construidos en la singularidad de sus dramas cotidianos" (Rivera Cusicanqui, 2015:284)¹⁴. Para la autora, el análisis de la imagen es clarificadora por sobre el recurso textual, por la capacidad de poder dilucidar arquetipos de conducta colectiva con mayor precisión, revelando brechas y silencios en el ámbito de la cultura de los dominantes y los dominados que atraviesa la temporalidad social, denotando que los tiempos poseen prácticas de reproducción cultural y que por tanto la temporalidad da cuenta de similitudes que se hace necesario desnudar.

Tránsito desde el valor de la escritura hacia la imagen

En la *sociología de la imagen* de Silvia Rivera, opera un necesario tránsito desde la escritura al montaje de las imágenes. Este tránsito es parte de una metodología y de una práctica pedagógica (que aplica en sus seminarios, realizados hace desde algunos años en ámbitos no universitarios) que procura achicar distancias entre el castellano standard y los modos coloquiales, entre la experiencia visual-vivencial y la necesidad de expresar las ideas en un castellano académico en un marco universitario. En el proceso de montaje se suceden aspectos subjetivos, reflexivos, teóricos, la experiencia como sujetos investigadores y creadores de una episteme. Este tipo de trabajo permite el uso de diferentes fuentes así variadas combinaciones de uso, siempre con el objeto de dilucidar un patrón, un común denominador que refleje desde el pasado una nueva lectura de sentido para el presente.

Los imaginarios y la mirada resultan herramientas de gran valor para conocer desde una perspectiva crítica el mundo social. De esta forma, la autora se expresa desde una crítica ante los dilemas y contradicciones que produce la escritura, ya que, a diferencia de lo pictórico, la escritura conformó un camino totalizador, caracterizado por una composición lineal, tendiente a una gran narrativa integradora, que pretende y en muchos casos logra efectivamente borrar las voces subalternas en la búsqueda de un discurso integrador y modernizador, homogeneizante.

¹³ Si pensamos en la primera ley de sufragio argentina, la Ley Saenz Peña de 1912, encontramos un ejemplo muy elocuente: la designación como ley de sufragio directo universal, a pesar de que era exclusivo para varones argentinos, nativos y naturalizados, mayores a 18 años.

¹⁴ *Experiencias de montaje creativo. De la historia oral a la imagen en movimiento* (1998). En *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015).

La visualización

La *sociología de la imagen* no solo ofrece una analogía de la realidad, sino más bien un recurso interpretativo de lo social, poniendo en valor su heterogeneidad y el conflicto social. La imagen se constituye así en un factor que traspasa las fronteras de la temporalidad y que, si bien puede ser una expresión simbólica del pasado, emerge reveladoramente en el presente. La imagen se revela como un elemento transgresor, que abre las puertas a la reflexión del momento en el cual estamos situados en respuesta a la dominación y discurso oficial de predominancia fálica, machista y al Estado opresor que lo protege.

La propuesta de la *problematización visual* supone una historia viva, que reabre la pretendida objetividad del presente actualizándose a través del diálogo con el pasado: el registro visual habilita el develamiento de las formas en que se puede combatir, ironizar y subvertir el colonialismo, las culturas visuales se constituyen en potencias de desmitificación, interpretación y contrapunto de las culturas letradas.

Nos interesa poder explicar en este momento las implicancias de la *visualización* para la práctica de la sociología de la imagen como narrativa, como modo de comunicar lo vivido. La visualización alude a una forma de memoria que condensa los otros sentidos pero que, sin embargo, está mediada por el lenguaje y por la sobreinterpretación de datos que proporciona la vista, disminuyendo el lugar que en lo memorístico ocupan. Descolonizar la mirada implicará, entonces, liberar a la visualización de las ataduras del lenguaje y *reactualizar* la memoria de la experiencia en cuestión como un todo en el que se integran todos los sentidos, como un *habitar*. La integralidad de la experiencia del *habitar*, definido desde Martin Heidegger como ser hombre, ser sobre la tierra como mortal, es una de las metas procuradas en el ejercicio sociológico de la visualización. La interpretación de la realidad que propone la sociología de la imagen, para constituirse en una herramienta para hablar de lo social, de lo colectivo, de estar atenta a los vínculos de los vivos con los acontecimientos colectivos de la época; la estrategia privilegiada para esto será la *secuencia*, sobre la que volveremos pronto.

La secuencia

Esta estrategia trabaja en el plano interpretativo, del sentido, desde una perspectiva de compromiso vital, es decir, no simplemente el significado de las cosas, sino el sentido existencial de la vida. Sus registros son la metáfora y la alegoría. La autora profundizará sobre la alegoría, explicando su definición por Walter Benjamin (1990): se trata de una experiencia perceptiva y acto de conocimiento en que se encuentran pensamiento y acción, una alegoría es un "espíritu", una "tendencia", una actitud vital que procura captar/narrar la experiencia de un sentido situado y autoconsciente de la existencia social.

La secuencia permite narrar una experiencia en clave metafórica, incorpora una trama de acciones y personajes, pero también un universo visual, olfativo, táctil y kinestésico que se va desplegando en un ritmo determinado y una respiración. Sin embargo, la alegoría no emana del talento narrativo de una sola persona, sino que plasma un hecho colectivo, un entrelazado de versiones y narrativas individuales. De aquí la importancia de que la interpretación de la realidad propuesta de la sociología de la imagen esté atenta a las vinculaciones entre la vivencia inmediata y "los grandes problemas de la época" (C.W. Mills), para poder sustraer de los microespacios de la vida cotidiana aquellas metáforas y alegorías

que conecten la propia visión sobre los hechos con la visión de otras personas y colectivos, para elaborar una alegoría colectiva.

Dice Cusicanqui que la alegoría como ideal de conocimiento permite además comprender el propio carácter como conjunción del destino con la culpa, conceptualizaciones también retomadas de Walter Benjamin, como articulación histórica de la experiencia individual y colectiva.

La sociología de la imagen como propuesta pedagógica

"Nuestra acción reflexiva a través de la mirada trabaja sobre el palimpsesto del presente, sobre las múltiples e irresueltas capas de pasado no digerido, que surgen como "furia acumulada" (Bloch) pero también como bricolaje barroco y subversivo"¹⁵
Silvia Rivera Cusicanqui

Sobre los procesos didácticos utilizados en sus seminarios, la socióloga aymara nos dirá en su ensayo "*El ojo intruso como pedagogía*" que lo más importante, dentro de los ejercicios propuestos, es el trabajo de reflexión sobre y desde las prácticas de la mirada. Toma de fotografías para su interpretación y elaboración de ensayos visuales, paralelamente a un trabajo analítico de cineastas, pintores y dibujantes.

Ver y mirar, mirar y representar son trayectos que deben recorrerse con una conciencia propia, el sí mismo del investigador. Esta conciencia de unx mismx parte de lograr diferenciar la mirada focalizada de la mirada periférica, poniéndolas en práctica mediante paseos etnográficos. De estos se plasman bitácoras, que pueden conformarse con descripciones densas escritas o diálogos con las personas a ser fotografiadas¹⁶. En el momento del registro se pone en juego la presencia y la conciencia de la cámara como ojo intruso, la cautela metodológica permitirá entender cuando la distancia producida por incomodidad es o no franqueable tanto por el/la fotógrafox como el /la posante: cuando la barrera puede ser transitada en ambos sentidos, se ponen en tensión representación y autorrepresentación, los personajes despliegan abigarrados modos de expresión, actuaciones con numerosos repertorios simbólicos y sobreentendidos culturales (Rivera Cusicanqui, 2015:296).

El último elemento que mencionaremos de la propuesta es la llamada de atención sobre la importancia de reconectar la mirada con los otros sentidos, lograr reflexionar que todo nuestro cuerpo es organismo cognoscitivo y no solamente la mente. La búsqueda es de trabajar con la mirada desembarazándola de la pretensión de dominar lo que se mira y procurando una mirada horizontal, de igual a igual (p. 317)

¹⁵ "El ojo intruso como pedagogía" (2012:295). En Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina pp.293-304.

¹⁶ La autora habla particularmente de la fotografía, ya que es esta la práctica de registro que utilizan preferentemente y la cámara es ese ojo intruso que menciona en el título de este ensayo.

Conclusiones

Hemos realizado, a lo largo de este trabajo, un repaso de los desarrollos teóricos y prácticos que consideramos más elocuentes de la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui y su *sociología de la imagen*.

Hemos hablado de las nociones de *colonialismo interno*, *recolonización* y *multiculturalismo*, todas objeto de crítica y de antagonismo para nuestra autora, que postulará la radical necesidad de descolonizar las prácticas antes que los discursos, demostrando la persistencia de las estructuras de opresión coloniales y racistas a pesar de la actualización discursiva que, con la estrategia de *inclusión condicionada*, encubre un trasfondo de discriminación y subalternización de los pueblos indígenas.

Nos introducimos en la diferenciación entre *episteme noratlántica* y *episteme india*, y en la necesidad de la perspectiva *ch'ixi* que logre la convivencia por la diferenciación, la potencia emancipadora de discurrir paralelamente sin fundirse ni perder sustancia.

Trabajamos algunos elementos metodológicos y teóricos de la *sociología de la imagen* como praxis con potencial descolonizador, como práctica investigativa y pedagógica, como reforma en la sobrevaloración de la mirada y la mente por sobre los demás sentidos. Hablamos de la importancia de retomar las fuentes no escritas, las culturas visuales y la tradición oral.

La producción intelectual de Silvia Rivera Cusicanqui es de una originalidad inusitada, es una pensadora que lee, dialoga y discute en profundidad y a través del tiempo con sus colegas latinoamericanos y de otras latitudes, lo que enriquece su perspectiva filosófica aymara y *ch'ixi* sobre el mundo y el tiempo, introduciendo un sinfín de alternativas y nuevos caminos frente a la perspectiva epistémica occidental en la que estamos inmersxs. Consideramos que la propuesta de la ponderación de la imagen como elemento central subvierte modos de conocer, de decir y por ende, de pensar. Queda instalado el desafío de pensar(nos) en nuestras propias realidades abigarradas a través de las herramientas metodológicas propuestas, sin olvidar el trayecto fundamental de reflexionar sobre la conciencia propia para poder reconocerla en el marco multisensorial que la abraza.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (1990) El origen del drama barroco alemán. Madrid: Taurus.
- BORJA, J. Y CASTELLS, M. (1997) La ciudad multicultural. En: Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid: Taurus. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/45.pdf>
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989) Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006) El colonialismo interno. En: Sociología de la explotación. Buenos Aires: CLACSO.
- LOZA, J. (2016). Sobre el colonialismo interno en la nación multicultural. IX Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8838/ev.8838.pdf
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. 1ra ed - Buenos Aires: Tinta Limón
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010) Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1ra ed - Buenos Aires: Tinta Limón
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. Telar 15 (2015) ISSN 1668-2963 I: 49-70
- RODRIGUEZ REGUEIRA, J.L. (2001) Multiculturalismo. El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social. Gazeta de Antropología, 2001, 17, artículo 04. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3235>
- SCHAVALZON, S. (2012) El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130214112018/ElnacimientoDelEstadoPlurinacional.pdf>
- TAPIA MEALLA, L. (2002) XVI. Tiempo, historia y sociedad abigarrada. En: La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- TAYLOR, C. (1993) El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- TOURAINÉ, A. (1995) ¿Qué es una sociedad multicultural? Claves de razón práctica, ISSN 1130-3689, Nº 56, Octubre. Madrid:14-25

Conferencias y entrevistas

- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) Historia oral, investigación-acción y sociología de la imagen. Educar para vivir bien, vivir bien para educar. XXII Simposium de Educación, ITESO. Guadalajara, Jalisco, México.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (17 de febrero de 2019) Silvia Rivera Cusicanqui: "Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano" [El Salto Diario]. Recuperado en septiembre 2020 de: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- RIVERA CUSICANQUI, S. (22 de noviembre de 2019) La sociedad boliviana "no ha renunciado a su derecho, a su memoria y a su autonomía", [Gloria Muñoz Ramírez. Desinformémonos. Periodismo de abajo]. Recuperado en septiembre 2020 de:

<https://latinta.com.ar/2019/11/sociedad-boliviana-no-renunciado-derecho-memoria-autonomia/>

RIVERA CUSICANQUI, S. (16 de septiembre de 2016) ¡Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos. [Francisco Pazzarelli. Dossier "Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. Estudos Etnográficos"] Muiraquitã, UFAC, ISSN 2525-5924, v. 4, n. 2, 2016.