
DISCURSOS Y PRÁCTICAS (DES)COLONIZADORES EN EL CONTEXTO DE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE BOLIVIA

Fernando Garcés V.¹

Cómo citar: Garcés V., F. (2008). Discursos y prácticas (des)colonizadores en el contexto de la Asamblea Constituyente de Bolivia. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 3, 105-132. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10891905>

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis del contexto de los discursos sobre (des)colonización que han operado en Bolivia luego de la asunción al gobierno por parte de Evo Morales, al tiempo de mostrar cómo se produjo la práctica de discriminación y racialización en el contexto de la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre.

En su análisis, el autor presenta ejemplos estremecedores de expresiones de las distintas formas de racismo que han caracterizado las relaciones al interior de la Asamblea y de algunos grupos de sucrenses con respecto a los dirigentes indígenas y campesinos.

Garcés finaliza su trabajo estableciendo la necesidad de que, más allá de las políticas de gestión de la “descolonización” que el Estado pueda asumir, la tarea de descolonización depende de los propios pueblos indígenas y de su capacidad de ejercer un rol crítico sobre el Estado.

Palabras claves: descolonización, racialización, discriminación, Asamblea Constituyente

¹ Coordinador General del Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA).

[...] que siendo un negro
nadie me puede detener
a la puerta de un dancing o de un bar.
O bien en la carpeta de un hotel
gritarme que no hay pieza,
una mínima pieza y no una pieza colosal,
una pequeña pieza donde yo pueda descansar
(Nicolás Guillén, *Tengo*, 1964).

Cuando la anécdota no es solo anécdota

El 24 de agosto de 2006, a menos de tres semanas de inaugurada la Asamblea Constituyente en Bolivia, la asambleísta Isabel Domínguez pidió la palabra en una de las primeras sesiones plenarias de la misma. A los pocos minutos de su intervención en quechua, se levantó la constituyente Beatriz Eliane Capobianco, interrumpió la palabra de doña Isabel y a voz en cuello demandó al pleno de la Asamblea: “Si quiere hablar, que aprenda a hablar en castellano”.

Capobianco fue directora departamental del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de Santa Cruz, uno de los departamentos que concentra la mayor cantidad de tierras en manos de pocas familias. Doña Isabel Domínguez es la Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Capobianco pertenece a una familia de tradición política vinculada al MNR, al MIR y al ADN y fue postulada a la Asamblea por PODEMOS, el partido creado por Jorge “Tuto” Quiroga para defender la propuesta de autonomía departamental elaborada por el Comité Cívico de Santa Cruz. Doña Isabel Domínguez fue presentada como candidata a la Asamblea Constituyente por un mandato de las organizaciones campesinas originarias de Ayopaya, Tapacarí, Bolívar, Arque y Sipe Sipe para defender la propuesta de Estado Plurinacional del Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino.

Cuando doña Isabel volvió al hemiciclo de la Asamblea lo hizo con un chicote en la mano para prevenir que se respete su *igualdad*, como ella suele decir. Cuando Capobianco apareció ante la prensa dijo que se le había malentendido y que sus palabras invitaban a que la Asamblea Constituyente se

provea de intérpretes y traductores para poder entender a los constituyentes que hablaban sus idiomas originarios.

El incidente ocurrido en el teatro Gran Mariscal de Sucre es una muestra de la configuración racial de los imaginarios y representaciones sobre los indígenas, originarios y campesinos, sus lenguas y conocimientos en Bolivia. Detrás de las palabras de Capobianco se encuentra una historia colonial y capitalista de dominación hinchada de aspiraciones de pureza racial, lingüística, epistémica y territorial. Detrás de las palabras de doña Isabel se encuentra la historia de lucha de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas originarias y de los que llevan en la piel, en las palabras y en el pensamiento las marcas de la sordera colonial que instauró y sigue instaurando la negación de la *igualdad*.

En la presente comunicación pretendo discutir el contexto de los discursos sobre (des)colonización que han operado en Bolivia luego de la asunción al gobierno por parte de Evo Morales, al tiempo de mostrar cómo operó la práctica de discriminación y racialización en el contexto de la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre.

Las raíces discursivas de la (des)colonización

Las décadas pasadas asistimos a la proliferación de discursos sobre la *interculturalidad*, término que comenzó a usarse hacia los setenta y tomó fuerza a partir de los ochenta (Garcés 2007a; Walsh 2002a). Empezó como un planteamiento desde el ámbito educativo y poco a poco fue extendiéndose a todo el lenguaje de las ciencias sociales (Fuller 2005; Orellana 2004; Ortiz 2000; Rodrigo 1999).

El lenguaje referente a interculturalidad copó tantos ámbitos discursivos que incluso se hizo parte de los enunciados de las políticas estatales (República de Bolivia 1994). Mientras tanto, antropólogos, sociólogos y pedagogos críticos se esforzaban por diferenciar interculturalidad de multiculturalismo o pluriculturalidad. Así, se entendía multiculturalismo como la simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio sin hacer referencia a sus mutuas relaciones (Albó 1999: 84), operando en el orden descriptivo y “refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de

una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (Walsh 2002b: 2). Esta concepción multicultural se inspira en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro (Kymlicka 1995; 2001; Taylor 1992; Walzer 1997); sin embargo, el principio de tolerancia en realidad oculta la existencia de desigualdades sociales y deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio (Walsh 2001: 5).²

La pluriculturalidad, en cambio, “se basa en el reconocimiento de la diversidad existente pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’” (Walsh 2002b: 3). Aquí se ve la diversidad cultural de los países como una riqueza que se incorpora al modelo y la estructura política blanco-mestiza sin cuestionarla ni re-estructurarla. Este es el modelo, según Walsh, de aplicación más común en la región andina.

En cualquiera de sus vertientes, incluso en las que trabajaron sobre la idea de interculturalidad como una herramienta conceptual que permitía comprender la sociedad en términos de relaciones conflictivas y enriquecedoras a la vez, que permitía pensar el proyecto de sociedad intercultural como un proyecto siempre no definitivo, las reflexiones sobre interculturalidad quedaban atrapadas en las reglas de juego que proporcionaba el lenguaje antropológico de lo “cultural”. Es decir, partían de una concepción que esencializaba identidades mediante la asignación a espacios territoriales fijos y a expresiones tipificadoras de, en este caso, lo “indígena”, desconociendo los procesos de des-re-territorialización permanentes que fueron parte de la condición periférica que los pueblos indígenas ocuparon desde el momento mismo de instauración del sistema-mundo capitalista y colonial (Castro-Gómez 1998; Mignolo 2000; Wallerstein 1974).

En el caso boliviano, bajo el membrete de interculturalidad, lo que frecuentemente se propuso desde las instancias estatales fue un paquete de políticas de la diferencia que propendían a crear una sociedad de multiculturalismo tolerante o domesticado (Garcés 2007a).³ Hoy, pareciera que

² Para una excelente crítica al multiculturalismo como enfoque teórico-político que busca insertar la diversidad en el sistema de dominación global, véase Díaz-Polanco (2006: 172-189).

³ Ello no niega que haya habido esfuerzos de pensar la interculturalidad desde otros ángulos que permitieran una comprensión más amplia y crítica de los que ofrecía la discursividad estatal (Paz 2005, 2006; Regalsky 2004, 2005; Walsh 2002a, 2002b).

hemos pasado de los discursos y las políticas multi, pluri e interculturales al discurso de la descolonización. Así, hoy sentimos la sensación que el lenguaje de la interculturalidad fue parte de la era de las reformas gonistas que buscaban mecanismos de inclusión de los secularmente excluidos: los pueblos indígenas. Obviamente, esta inclusión se daba al margen de la búsqueda de superación de los mecanismos de inequidad característicos del modelo neoliberal que se movía a sus anchas en el país.

El discurso del campo semántico en relación a la (des)colonización, en las últimas décadas y en el escenario boliviano, tiene varios escenarios de producción, algunos con una procedencia más cercana a la intelectualidad orgánica solidaria a los sectores subalternos y otros más cercanos a los producidos desde el movimiento indígena.

Ya en el Manifiesto de Tiawanaku (1973), los pueblos indígenas decían: “Somos como extranjeros en nuestro propio país”. Luego, al calor de la memoria de los 500 años y en el contexto de la convocatoria a la Asamblea de Nacionalidades, el discurso de la colonización económica, religiosa y política en la que viven los pueblos indígenas se hace más explícito.⁴ Ello está estrechamente articulado a la propuesta de autodeterminación que desde aquellos años plantean las organizaciones campesinas originarias, principalmente la CSUTCB (1991). Autodeterminación, lucha por la recuperación de la tierra y el territorio y mecanismos de participación desde la construcción de una herramienta política propia es la trilogía de las luchas del movimiento indígena de los últimos 20 ó 25 años.

Desde el lado de la intelectualidad y la academia, teniendo como base las propias propuestas del movimiento campesino, indígena y originario y siguiendo o dialogando de cerca con los debates sobre el colonialismo interno (González Casanova 1971), se planteó el concepto de vivir en dos Bolivias (Reinaga 1970), con la idea de una sociedad organizada pigmentocráticamente bajo la modalidad política del liberalismo y bajo las formas modernas de gestión de la exclusión (Rivera 2000).

⁴ Véase los números 45 (1991) y 46 a 50 (1992) del Periódico bilingüe Conosur *Ñawpaqman* que el Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA) publica en el Departamento de Cochabamba (Garcés 2005).

En el ámbito andino y “latinoamericano”, el discurso académico de los últimos años ha recibido la fuerte influencia de la categoría *colonialidad del poder* elaborada por Quijano desde la década de los 90. Ahí se comenzó a difundir la idea de que nuestras sociedades han quedado estructuradas bajo mecanismos de clasificación racial y de organización de la fuerza de trabajo, cruzando raza-clase-género como forma de dominación “colonial” (Quijano 1999; 2000a; 2000b).

Finalmente, creo que el discurso sobre descolonización también ha estado amarrado a la posición de la izquierda de matriz más urbana (aunque, en algunos casos, en estrecha articulación con los espacios rurales), enfatizando los mecanismos de sujeción económica transnacional bajo la idea de encontrarnos en países dependientes articulados a formas de recolonización económica y política orquestados por los centros imperiales (EEUU, G8, etc.) (Welmovick 2001).

El discurso de la descolonización en el gobierno de Evo Morales

Es en este contexto de producción discursiva que el gobierno de Evo Morales inicia su administración estatal bajo el lema de “descolonizar el Estado”. En el primer momento encuentra fuerte asidero, sobre todo, pero no únicamente, en el Ministerio de Educación. Félix Patzi es quien lleva la voz cantante en el tema. Recordemos que Patzi es un intelectual aimara articulado, de alguna manera, a los espacios de producción discursiva mencionados arriba.

¿Cómo plantea Patzi el tema de la descolonización? Él parte del principio de que efectivamente la sociedad boliviana está organizada socioracialmente de manera que la jerarquización poblacional viene dada por la ubicación como indígena o no en la pirámide social, lo que a su vez ubica su posición de clase. ¿Cuál es la propuesta descolonizadora que presenta Patzi, como Ministro, en el primer momento del gobierno de Evo Morales? En las reiteradas intervenciones que hizo como Ministro de Educación, planteaba la necesidad de perforar el principio liberal de igualdad de oportunidades, como una forma de inclusión de los secularmente excluidos, y de “nacionalizar” lo indígena, como una forma de darle el verdadero estatuto que su reclusión a la categoría de “minorías” ha negado.

La igualdad de oportunidades, como sabemos, es un principio bastante liberal que opera bajo la idea de que todos los individuos somos iguales y, por tanto, otorga libertad, a quienes son más iguales que otros, de organizar los mecanismos de dominación jurídica y económica dentro del marco de la democracia representativa y dentro del marco del liberalismo económico (Patz 2006). La propuesta de convertir lo indígena en marco de referencia nacional no deja de tener como horizonte reflexivo el imaginario del Estado-nación que, en la configuración de poder global contemporánea, muestra tanto posibilidades de rearticulación permanente como de crisis (Appadurai 1996; Beck 1997; Coronil 2004; Garcés 2006a; Negri y Hardt 2001; Petras 2003).

¿Cuál es el lugar que le cupo al discurso de la descolonización en el proceso constituyente? Veamos.

Los antecedentes de la Asamblea Constituyente

Como se sabe, la Asamblea Constituyente boliviana es el resultado de un proceso de luchas y planteamientos desde el movimiento campesino, originario e indígena, articulado a sectores populares urbanos y periurbanos.

En el tiempo de la memoria corta, el actual proceso constituyente boliviano hunde sus raíces tanto en la Guerra del Agua del 2000 (Shultz 2008) como en la Marcha de los Pueblos Indígenas Originarios del 2002 (Romero 2005). Fue en este último momento en que se hace explícita en la opinión pública del país la necesidad de convocar a una Asamblea Constituyente para recuperar los recursos naturales estratégicos que las políticas neoliberales habían puesto en manos de los intereses privados y transnacionales. Este planteamiento se ratificará en la llamada Guerra del Gas del 2003 (Gordon y Luoma 2008). Inmediatamente después de este movimiento insurreccional que mostró la aguda crisis del sistema político y que desembocó en la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada, organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores se reunieron en Santa Cruz, en noviembre de ese año, para hacer explícita la necesidad de convocatoria a una Asamblea Constituyente. Casi un año después, en septiembre del 2004, se formó el Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino que asume la tarea de elaborar una propuesta de Ley de Convocatoria para una Asamblea Constituyente de tres características

fundamentales: ser soberana (no sometida a los poderes constituidos), participativa (con participación directa de las naciones, pueblos y comunidades indígenas, originarias y campesinas históricamente excluidas de la construcción del Estado) y fundacional (que no se limite a hacer reformas sino a transformar las estructuras de dominación de signo colonial y capitalista que han caracterizado a la sociedad boliviana) (Garcés 2006b).

Paralelamente, los sectores oligárquicos articulados al capital agroempresarial y extractivo transnacional levantaron la voz para exigir un proceso de descentralización del país bajo el formato de autonomía departamental. Esta consigna, liderada por el Comité Cívico de Santa Cruz, buscaba y busca un proceso de reconcentración regional del viciado poder político y económico fracasado en el país.

Por lo dicho, no es raro que el 4 de marzo del 2006 el Congreso Nacional apruebe, de manera conjunta, tanto la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente como la Ley de Convocatoria al Referéndum de Autonomías. La Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente aprobada por el Congreso Nacional y la propia Asamblea no lograron dar cauce a estos planteamientos de las organizaciones: como se sabe, la Asamblea Constituyente no fue ni soberana, ni participativa, ni fundacional.

Desde mayo del 2006, las organizaciones del Pacto de Unidad iniciaron un proceso de construcción conjunta de una propuesta para la Asamblea Constituyente. El 5 de agosto, en jornada previa a la inauguración de la Asamblea, fue entregado, a la Presidenta de la Asamblea, a los asambleístas de las organizaciones del Pacto y al Vicepresidente de la República, el documento del Pacto de Unidad (2006).⁵ Un año después de haber iniciado el trabajo (23 de mayo del 2007), las mismas organizaciones presentaron su propuesta en formato constitucional (Pacto de Unidad 2007).⁶ A pesar de que, como decíamos, la Asamblea no fue ni soberana, ni participativa, ni fundacional, el intenso, extraordinario y creativo trabajo que se elaboró desde este nuevo sujeto

⁵ Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado. “*Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*”.

⁶ Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. “*Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social*”.

social y político llamado “indígena originario campesino”⁷ fue determinante en la definición del texto constitucional aprobado en Oruro el 9 de diciembre pasado.

Sobre la descolonización en la Asamblea

El Pacto de Unidad trabajó una propuesta de CPE en un esfuerzo incomparable de aunar propuestas que hasta el momento se encontraban distribuidas sectorialmente entre las organizaciones representativas del movimiento indígena, originario y campesino: CSUTCB, CONAMAQ, CSCB, FNMCIQB-BS, CIDOB.⁸ Los ejes centrales de trabajo en la propuesta de las organizaciones del Pacto fueron: Estado Plurinacional, Ordenamiento Territorial, Tierra y Territorio y Recursos Naturales. En todo el debate que se dio entre las organizaciones se encontraban dos discursos implícitos: el de la descolonización y el de la interculturalidad. Se puede afirmar que nunca se hizo una reflexión explícita sobre estos elementos.

Sobre el primer aspecto, más que de descolonización se planteó el tema de la autodeterminación de los pueblos indígenas y en relación con las autonomías; así, por ejemplo, se planteaba en la definición de autonomía indígena que fue propuesta por la APG y que el Pacto adoptó con ligeras modificaciones. En esta definición se decía que la autonomía indígena era un paso hacia la autodeterminación de los pueblos y comunidades. La discusión sobre interculturalidad no se realizó a fondo, creo que por dos razones: en parte porque era un espacio discursivo ya ganado por las organizaciones, sobre todo

⁷ En la propuesta de las organizaciones del Pacto de Unidad se usa permanentemente esta fórmula: *naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*. Ello se debe a la discusión interna en búsqueda de lograr un consenso: los pueblos indígenas de tierras bajas plantean la dificultad de reconocerse como naciones debido a la reducida población que, en muchos casos, los conforman. En cambio, los quechuas, aimaras y guaraníes sí se autoreconocen como naciones originarias. Por otro lado, aunque existen muchos cuestionamientos a la denominación de *campesinos* por parte de las organizaciones que se autodenominan indígenas y originarias, las organizaciones campesinas plantean que tales comunidades mantienen sus formas culturales originarias y de manejo territorial a pesar del proceso de campesinización al que las sometió el Estado del 52.

⁸ Además de estas organizaciones de carácter “nacional”, participaron también, en distintos momentos e intensidades, organizaciones de carácter más regional, algunas de ellas como parte de sus organizaciones mayores pero con propuestas específicas que contribuyeron en la inclusión de aspectos sustanciales de la Propuesta. Estas otras organizaciones son: la CPESC, la CPEMB, el MST-B, la APG, la ANARESCAPYS y el Movimiento Cultural Afroboliviano. La CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) no formó parte del Pacto de Unidad constituido en el 2004, pero desde mayo del 2006 se unió a las otras organizaciones en la construcción conjunta de la Propuesta.

a nivel educativo, y en parte porque, como ya decía antes, el discurso de lo intercultural había quedado atrapado en el imaginario de la época de las reformas multiculturalistas de Goni.

Un dato complementario que me parece importante aclarar es que el MAS nunca tuvo una propuesta de CPE, más allá de un decálogo que se elaboró en tiempos de campaña. Como Pacto de Unidad siempre se estuvo ante el temor que cualquier momento se imponga la lógica partidaria y se presione a las organizaciones más afines al MAS a aceptar su proyecto de Constitución. Ello nunca se dio porque, como digo, el MAS no tenía propuesta y terminó aceptando la propuesta del Pacto de Unidad.

Lo cierto es que lo que marcó el tema de la colonialidad o colonización y sus opuestos en la Asamblea no fueron los discursos sobre ella sino las prácticas raciales. Es decir, la problemática sobre colonización/descolonización en la Asamblea Constituyente estuvo cruzada por diversas maneras de expresar una racialización lingüística, epistémica, espacial, sexista, de animalización, de infantilización y de limpieza. ¿Qué quiero decir con esto? Si estamos de acuerdo en que la estructura de nuestras sociedades está cruzada por la imbricación mutua entre raza-clase (o en la versión más moderna y refinada “etnia-cultura vs. clase), el escenario de la Asamblea Constituyente y sus tensiones fue un espacio en el que se hicieron visibles mecanismos de exclusión e inequidad de la palabra, del conocimiento, de la espacialidad asignada para que habite la nobleza sucrense y sus pares de procedencia diversa, de la infantilización y de la tipificación feminizante, animalizante e indecente. Esto se expresó de manera diversa según momentos y actores.

Con respecto al racismo lingüístico, ya he mostrado la “anécdota” más significativa de la Asamblea, ejemplificadora de cómo no saber castellano desautoriza el uso de la palabra en general dentro del escenario constituyente. Este racismo lingüístico está estrechamente relacionado con un racismo epistémico que impediría la relación intercultural ya que

No se puede hablar con estos asambleístas del MAS. Como son campesinos

no saben ni de leyes ni de constitucionalismo. (Asambleísta de PODEMOS, observación personal, octubre 2006)⁹

Por ello, tal vez, un asambleísta de UN me dijo en una ocasión,

Con ustedes sí se puede discutir los asuntos técnicos. Los constituyentes del MAS no tienen argumentos; ellos están para levantar la mano nomás. (Asambleísta de UN, observación personal, noviembre 2006)

Se trata de un racismo linguoepistémico que tiene raíces coloniales y que rearticula formas de clasificación social esencializadas en las que determinadas lenguas quedan asignadas a la producción de determinados tipos de conocimiento (Garcés 2007a; 2007b). En el contexto actual, la racialización linguoepistémica se expresa en la validez incuestionable que se le atribuye al conocimiento técnico y científico que, en el caso de la Asamblea Constituyente, estaba asignado al conocimiento y lenguaje jurídico¹⁰:

No tienen una formación profesional adecuada para poder emitir criterios objetivos. (Varón, constituyente de PODEMOS, en Calla y otros 2008: 88)

Yo he escuchado a muchos colegas que pedían que ellos defiendan y argumenten. Pero ellos no podían argumentar científicamente porque ya el conocimiento está dado, hay doctrinas sobre todo y no hay dónde perderse. (Varón, constituyente de PODEMOS, en Calla y otros 2008: 88)

El racismo linguoepistémico, además, está conectado con la discriminación sexista ya que las “indias” son brutas, tontas, y no tienen manejo de la tecnología escrituraria, lo que les impide tener el conocimiento jurídico requerido para el espacio asambleario:

⁹ Los ejemplos que muestro a continuación tienen dos fuentes: mis propias notas etnográficas durante el período de permanencia más frecuente en Sucre (agosto 2006 – mayo 2007) y el informe de una investigación elaborada por un equipo de sociólogos de la Universidad de la Cordillera bajo la dirección de Pamela Calla y el Defensor del Pueblo (Calla y otros 2008). Este documento llegó a mis manos mientras preparaba el presente artículo, por la generosidad de Laurent Umans, a quien le estoy agradecido.

¹⁰ No deja de ser interesante que el mismo texto constitucional sea expresión de una cierta pluralidad de lenguajes; por ello, un amigo, experto constitucionalista, me hacía notar la dificultad que tienen los juristas “puros” para entender el Proyecto de Constitución. También, por ello mismo, se trata de una Constitución llena de repeticiones, contradicciones y formas lingüísticas que rompen la homogeneidad discursiva del canon jurídico y constitucional. Esto no quiere decir, como se enfatiza en Calla y otros (2008), que el plurilingüismo presente en la Asamblea haya logrado romper la hegemonía discursiva y dominante del lenguaje técnico que primó en los debates de las comisiones.

Ustedes indias, campesinas, analfabetas, brutas ¿qué saben pues de leyes?
(En Calla y otros 2008: 96)

El racismo sexista tiene otras expresiones, sin embargo, ya que las constituyentes, tipificadas como “campesinas”, “indias”, son permanentemente llamadas “putas del Evo” (Observación personal, noviembre 2006), al tiempo que se enarbola la pollera como signo de “identidad” para discriminar y como objeto para insultar mediante burla. Así se constató durante la “farándula” organizada por estudiantes de la Facultad de Ingeniería de la USFX, registrada por los investigadores de la Universidad de la Cordillera. Los jóvenes,

en su mayoría varones, vestían polleras y caretas de burro, aludiendo a las constituyentes indígenas y campesinas como tontas e ignorantes, en especial aludían a Silvia Lazarte, Presidenta de la Asamblea Constituyente. [...] Otros jóvenes estaban disfrazados de Evo Morales con polleras. La pollera transmite una imagen burlona de lo femenino indígena. Las referencias sexistas, como el tamaño exacerbado de los genitales de los varones, también se combinaba con ponchos, polleras y máscaras de burro. Todos estos elementos y referentes simbólicos representan una percepción racializada y feminizada de las y los campesinos que, bajo esta interpretación, hacen permisibles la inferiorización y descalificación. (Calla y otros 2008: 45-46)

El insulto al Presidente Evo Morales, en términos de “cabrón”, “hijo de puta”, etc., es parte de esta racialización sexista; por eso los cantos en corrillo:

Evo, Evo, cabrón
Evo, Evo, cabrón
sos un hijo de puta
la puta madre que te parió. (En Calla y otros 2008: 50)¹¹

Otra forma recurrente de racialización es la animalización de los constituyentes excluidos del imaginario blancoide que rodea las cabezas de

¹¹ Este estribillo lo escuché exactamente igual durante el Encuentro Territorial que la Asamblea Constituyente realizó en la ciudad de Santa Cruz los días 2 y 3 de abril de 2007.

buena parte de la nobleza sucrense. En tal sentido, la imagen más recurrente es el uso de “llamas” para referirse a los asambleístas originarios. En el contexto de las movilizaciones de la capitalía plena, la turba gritaba:

¡El que no salta es llama! ¡El que no salta es llama! (En Calla y otros 2008:21)

¡Indias de mierda! ¡Ahora van a ver, llamas de mierda! (En Calla y otros 2008: 23)

Así mismo,

En medio de explosiones de petardos y matasuegras se vendían poleras con mensajes de provocación y discriminación con un alto componente racista. Este se expresa en mensaje como ‘Gracias a Dios no soy llama (con el dibujo de una llama)’ o [...] ‘Soy choco originario’. (Calla y otros 2008: 16)

Todas estas expresiones de racismo están estrechamente articuladas a una distribución topográfica que asigna jerárquicamente espacios específicos para los que habitaban Sucre en el momento de la Asamblea. Así, los constituyentes indios deben irse de Sucre porque no son de ahí y, por tanto, no tienen nada que hacer ahí; la plaza 25 Mayo no es un lugar para los constituyentes indios ya que su lugar es donde pastan las ovejas. De ahí que los hoteles “lujosos” no son un lugar para que se reúnan las compañeras originarias:

Pensábamos que iba a entrar platita con la Asamblea pero como la mayoría de los constituyentes son campesinitos que comen en el mercado, no toman taxi, aunque viven fuera del casco viejo; a mediodía es una lástima, la plaza principal está llena de campesinitos constituyentes caminando sin rumbo. (Taxista, observación personal, octubre 2006)

¡Que se vayan todos estos indios de aquí, porque no son de aquí! ¿Qué hacen aquí? (En Calla y otros 2008: 23)

De esta plaza 25 de Mayo ellos se han atajado. Esta plaza no es para los indios, sálganse de aquí, indios, estos hediondos que vayan a lavarse. Así les han tratado. Nosotros hemos escuchado. (Saturnina Mamani, constituyente del MAS, noviembre de 2007, en Calla y otros 2008: 41)

Putita del Evo, ¡qué haces aquí! Andá a pastar ovejas. (Taxista ante el

reclamo del cobro del taxi, observación personal, noviembre 2006)

En un hotel tenía que haber un evento para las mujeres originarias. Las organizadoras, que eran unas profesionales muy lindas, dijeron en un hotel que iban a llegar 25 mujeres, fijaron las fechas, reservaron las habitaciones y además pidieron el salón del hotel para algunas deliberaciones. Durante la conversación explicaron que iban a necesitar algunos traductores y algunos aparatos porque las personas que venían eran en su mayoría originarias. Momento fatal. El hotel les pasó un fax donde les decían: No nos dimos cuenta, pero esos días el hotel está lleno. (Cristina Corrales, periodista, noviembre de 2007, en Calla y otros 2008: 41)

¡Váyanse, carajo, váyanse, llamas! (En Calla y otros 2008: 24)

Por ejemplo, ayer me han insultado, no me han dejado almorzar porque me he vestido de pollera, “indias cochinas, mulas, váyanse a Oruro”. “Estos paceños, fuera”. Yo me quedé sola y no pude contestar. Los caballeros, las señoras, sacan la cabeza del auto y gritan. No puedo contestar. No tienen placas, para insultarnos sacan sus placas. ¿Qué vamos a hacer? Ellos nos dicen ignorantes, nosotros no somos los ignorantes, los ignorantes son ellos. (Peregrina Cusi, constituyente del MAS, noviembre de 2007, en Calla y otros 2008: 43)

El racismo espacial va acompañado del racismo infantilizador que permite a los criollos mestizos llamar “nuestros indígenas” a los constituyentes del MAS (Calla y otros 2008: 14) y que permite representar a Evo Morales con una máscara del “Chavo del Ocho”, cual persona “ingenua, torpe y poco adulta” (Calla y otros 2008: 45-46). La periodista Cristina Corrales explica cómo funcionaba esta infantilización en el escenario del Teatro Gran Mariscal:

En las primeras sesiones era gracioso cómo las constituyentes de Santa Cruz entraban y decían: Dame campo, hijo, voy entrar al curul. Resulta que el ‘hijo’ o la ‘hija’ eran constituyentes como ellas. (Cristina Corrales, periodista, noviembre de 2007, en Calla y otros 2008: 38)

Finalmente, en el escenario de la Asamblea Constituyente operó el racismo “de limpieza” que llevaba a la población urbana a llamar, sobre todo a las asambleístas originarias, “hediondas, sucias”, etc., como ya hemos visto en los

ejemplos anteriores.

En Sucre siempre hubo un “racismo silencioso” y las tensiones en torno a la Asamblea Constituyente lo convirtieron en visible, abierto y con expresiones de violencia. Se trata, sin embargo, de una serie de expresiones mediadas en tono de burla con categorías racializadas que gran parte de la población asume de manera casi naturalizada (Calla y otros 2008). Obviamente esta “efervescencia” racista está relacionada con el hecho de que la administración estatal esté en manos del llamado “gobierno indígena” de Evo Morales y el momento altamente politizado que se vive en Bolivia, debido al permanente forcejeo entre los movimientos sociales afines al MAS y el agroempresariado atrincherado en el oriente con su propuesta autonómica.

No puedo dejar de citar una “anécdota” más a propósito de doña Isabel Domínguez, constituyente por las organizaciones del Pacto de Unidad. Una de las instituciones de apoyo al Pacto de Unidad tenía alquilados un departamento y una oficina en el centro de Sucre; en dicho departamento vivía doña Isabel. La dueña de dichas instalaciones es conocida por su labor de recuperación de objetos culturales andinos. En los momentos previos a las movilizaciones por la capitalía plena y dada la persecución a todo tipo de persona o institución vinculada a los asambleístas originarios e indígenas, se canceló el contrato y doña Isabel se vio obligada a dejar el departamento. Antes de retirarse completamente preguntó a la dueña de la casa “¿Puedo lavar mi ropa?”; la señora le respondió: “Sí, si primero me lavas mi ropa” (!!!!!).

¿Estado descolonizador de las prácticas de colonización estatal?

La década del 90 estuvo marcada por las políticas de un multiculturalismo tolerante que permitió la participación de los pueblos indígenas en las esferas estatales sin transformar las estructuras de poder del aparato político y social boliviano (Garcés 2007a). La irrupción de las movilizaciones que pusieron sobre la mesa otras posibilidades políticas a partir de la Guerra del Agua ofrece nuevos imaginarios de espacios de participación de los pueblos indígenas desde la idea de “la toma del poder”. La Asamblea Constituyente ha sido el escenario en el que se han puesto sobre la mesa más que discursos descolonizadores prácticas racializadas que muestran la dificultad de hablar de lo mismo y de debatir desde

distintos mundos de vida.

En tal sentido, habría que preguntarse si es posible pensar en una política de descolonización proveniente desde el Estado, soslayando la carga histórica de este como aparato de dominación, además de su capacidad de apropiación discursiva a fin de convertir lo propositivo de los movimientos sociales en entramados de gestión. Personalmente creo que es más coherente y esperanzador echar una mirada a lo planteado por las organizaciones campesinas, indígenas, originarias y sectores populares varios como horizonte de trabajo descolonizador boliviano (Pacto de Unidad 2007):

Derecho a la autodeterminación y autonomías indígenas como formas de gobierno que producen fisuras en el imaginario y las prácticas del Estado-nación en crisis. El derecho a la autodeterminación o libre determinación (López 2007) es el derecho colectivo fundamental que reclaman los pueblos indígenas originarios por el hecho de ser sujetos colectivos preexistentes a los Estados modernos que les negaron históricamente su identidad y sus formas de gobierno (Flores y otros 2007: 16-17). Se trata de un derecho que siempre ha existido y que muchos pueblos llaman “el Derecho Mayor Indígena”, en referencia al ejercicio de la autonomía y la soberanía de los pueblos indígenas que se resisten a ser absorbidos y liquidados por el derecho del colonizador, el derecho del Estado-nación (Padilla 1996).

La exigencia de que los Estados reconozcan el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas y originarios no se da con la finalidad de que aquellos confieran ese derecho a estos; el derecho de autodeterminación siempre ha existido y lo que se exige es que se formalice jurídicamente.

El derecho a la autodeterminación es el derecho primordial a partir del cual se derivan los demás derechos colectivos de los pueblos indígenas (derechos territoriales, a los recursos, a mantener sus instituciones jurídicas, políticas, económicas, educativas, etc.) (Naciones Unidas 2007). Se trata de un derecho que incluye “el control sobre un territorio entendido no solo en términos de los recursos naturales, sino también como un espacio en que se podía desplegar su propia normatividad social, económica, política, jurídica y cultural y dar forma

a las instituciones correspondientes” (Assies 1999: 45).

En países como Colombia y Bolivia, el reconocimiento a formas de gobierno indígena ha estado estrechamente relacionado con políticas de descentralización (Assies 1999: 37), las cuales se han dado en el marco del ordenamiento territorial de herencia colonial. Por ello, en términos de jurisdicción, es necesario pensar en formas de autogobierno “extraterritoriales” (Santos 2007: 33); es decir, basadas en una territorialidad no necesariamente sujeta a la estructura territorial del Estado-nación. Así mismo, en base a este derecho fundamental, los Estados y el empresariado transnacional debe someterse a la voluntad de los pueblos indígenas en asuntos de su interés en referencia a sus territorios, recursos, instituciones y políticas públicas; esto es lo que la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* ha llamado el “consentimiento libre, previo e informado” que deben emitir los pueblos indígenas ante acciones de tal naturaleza (véase Flores y otros 2007: 14).

Derechos colectivos por sobre o, por lo menos, en igualdad de jerarquía que los derechos individuales, lo cual permitiría boquetes en el sistema liberal político. El liberalismo instituyó los derechos individuales como los valores supremos de la humanidad, negando la historia de ejercicio de derechos colectivos de los pueblos. Además, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (individuales) son derechos elaborados desde una determinada matriz civilizacional que se pretenden universales y que, como dicen algunos autores (Santos 1995), requieren ser especificados culturalmente por los distintos pueblos que los ejercen. En tal sentido, la marca occidental liberal en el discurso dominante sobre los derechos humanos se puede rastrear:

en la Declaración Universal de 1948, que fue producida sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, además, estaba restringido para los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho de propiedad como el primer y, durante muchos años, único derecho económico. (Santos 1995: 354)

De ahí que los derechos individuales han sido el fundamento de un ejercicio de la propiedad privada como despojo de la propiedad colectiva y familiar de las tierras y territorios indígenas originarios. Recordemos, en este sentido, que la Ley de Exvinculación de 1874 reconoció el derecho ciudadano de que los adultos indígenas enajenen sus tierras comunales (Regalsky 2003; Rivera 2004).

Hoy, muchos autores hablan de los derechos colectivos como los nuevos derechos fundamentales en referencia al derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques, a los saberes ancestrales (Santos 2007: 32). Como dice Marés, el derecho colectivo “es un derecho donde todos son sujetos. Si todos son sujetos del mismo derecho, todos tienen disponibilidad de él, pero al mismo tiempo nadie puede disponer de él contrariándolo, porque sería violar el derecho de todos los demás” (Marés 1996: 18). En tal sentido, los derechos colectivos serían parte de una conquista que abre una nueva categoría en la concepción de derechos que no son ni parte del Estado ni parte del individuo, “sino de colectividades parciales o globales, a las que el derecho empieza a llamar derechos colectivos difusos, porque su titularidad es difusa” (Marés 1996: 17).

Ello plantea nuevos problemas que se expresan en una suerte de tensión permanente entre derechos individuales y derechos colectivos, ya que hay una

difícil relación entre el reconocimiento de una esfera intangible de jurisdicción indígena y la esfera de los derechos humanos universales; en otras palabras, las posibles fricciones entre los derechos colectivos de algún tipo de comunidad o pueblo y los derechos individuales universales que el Estado-nación como “representante” de una comunidad imaginada pretende proteger. (Assies 1999: 41)

Por otra parte, es necesario distinguir entre derechos colectivos primarios y derechos colectivos derivados. En los derechos colectivos derivados los individuos ceden sus derechos a una representación colectiva (por ejemplo, los obreros al sindicato). En los derechos colectivos primarios “no se trata de la decisión de individuos, es la comunidad por sí misma que tiene una constitución propia, la que se afirma como derecho colectivo” (Santos 2007: 27). Así mismo, hay que especificar que los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos

de dos maneras: individualmente (ejercicio del individuo indígena de un derecho de su pueblo) y colectivamente (por ejemplo, la autodeterminación). El centro de atención que estoy planteando es el de los derechos colectivos primarios ejercidos colectivamente; ello, en el caso de los pueblos indígenas, tiene que ver fundamentalmente con el derecho a la autodeterminación.

Ejercicio del derecho de aplicación de sus sistemas jurídicos, cognitivos, políticos y económicos “propios”, bajo el principio del pluralismo jurídico. Un Estado en el que sea posible el ejercicio real de los derechos colectivos de pueblos indígenas originarios solo se concretará en la medida en que se dé cabida al concepto y práctica del pluralismo jurídico. Correlativamente, el concepto de pluralismo jurídico solo se puede entender si se abandona la idea de Estado-nación. Cuando se piensa bajo la categoría de Estado-nación, se cree que a un Estado le corresponde una sociedad homogénea y por tanto un solo Derecho. “La realidad es que el Estado no tiene un monopolio efectivo sobre la producción e imposición del Derecho” (López 2005: 96). Por ello, se debe reconocer que al interior de un determinado espacio geopolítico distintos sistemas jurídicos circulan en igualdad jerárquica.

El pluralismo jurídico es una realidad de hecho (pluralismo jurídico de hecho), pero también puede ser una realidad de derecho (pluralismo jurídico formal). Dentro del pluralismo jurídico formal se puede distinguir entre el pluralismo jurídico formal de tipo unitario y el pluralismo jurídico formal igualitario. En el primer caso se hace referencia

al reconocimiento que hace el Estado de la existencia de distintos sistemas de Derecho, pero de manera unilateral. Es decir, el Estado al momento de reconocer se reserva la potestad de determinar, unilateralmente, el ámbito de aplicación y la legitimidad del Derecho reconocido. Así, el Derecho reconocido se convierte en subsidiario (supletorio) del Derecho estatal, puesto que las condiciones de su existencia y funcionamiento están delimitadas por el derecho estatal. (López 2005: 97)

En el segundo caso, el derecho oficial reconoce la validez de normas de los diversos sistemas de derechos que tienen su origen en comunidades especiales y que conforman una parte diferenciada pero constitutiva de la sociedad entera,

teniendo capacidad para que su derecho sea reconocido como parte integral del orden legal nacional (López 2005: 97-98). Esto implica dejar de pensar en un sistema jurídico cerrado para pasar a reconocer “la existencia de un campo jurídico, constituido por la articulación, la intermediación y la disonancia entre distintas normatividades en un contexto de proceso y conflicto” (Assies 1999: 49).

Derecho de tenencia, uso, control y gestión sobre sus territorios. Si bien es cierto que la noción de territorio frecuentemente se reduce a los derechos sobre el hábitat y los recursos naturales, “un entendimiento más amplio abarcaría el alcance y la escala efectivos del autogobierno y de la autonomía en sus varias dimensiones” (Assies 1999: 49). En este sentido, los derechos territoriales se encuentran estrechamente relacionados con el derecho a la autodeterminación y al autogobierno (Regalsky 2006), lo cual “incluye el derecho de los pueblos de determinar libremente su estatus político y de perseguir también libremente su propio desarrollo económico, social y cultural” (Assies 1999: 49). Vistos de esta forma, los derechos territoriales tienen que ver tanto con los derechos económicos, sociales y culturales como con los derechos políticos, ya que se refieren, por un lado, al tema de recursos pero también al de jurisdiccionalidad y autoridad (Assies 1999: 42-43).

Lo dicho implica el derecho no solo a la tierra sino al territorio; al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables; al consentimiento previo y a la participación en los beneficios por la explotación de recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios. Así mismo, se trata de garantizar el derecho a la titulación colectiva de sus tierras y territorios y a la dotación de tierras fiscales a pueblos indígenas originarios que nos las posean o que las posean de manera insuficiente.

Desde la perspectiva de la jurisdiccionalidad territorial, se ve la autonomía indígena como la expresión del derecho de autogobierno y como ejercicio de la autodeterminación de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas. Queda claro, así, que el autogobierno de las autonomías indígenas se ejercerá de acuerdo con las normas, instituciones, autoridades y procedimientos propios.

Estas propuestas no forman parte, necesariamente, del imaginario político del partido de gobierno que dice representar a los pueblos indígenas. Al interior

del MAS también hay tendencias e intereses diversos. Así mismo, insistimos, no se lograrán por el hecho de que el Estado asuma políticas de gestión de la “descolonización”; se lograrán en la medida en que los propios pueblos indígenas originarios y sus organizaciones mantengan la permanente tarea de ejercer su rol crítico sobre el Estado, aun cuando sientan que quien lo administra es “su gobierno”. Por ello, la tarea de descolonización sigue siendo una tarea de largo plazo. Una tarea que simultáneamente debe luchar por reconocimiento y redistribución (Díaz-Polanco 2004; Santos 2007), por abolir simultáneamente exclusión y *des-igualdad* (como tal vez diría Mama Isabel).

Bibliografía

Albó, Xavier

1999 **Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia.** La Paz: CIPCA.

Appadurai, Arjun

1996 **La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.** Montevideo, Buenos Aires: Trilce, FCE (2001).

Assies, Willem

1999 "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina". En **El reto de la diversidad**, editado por Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema. México: El Colegio de Michoacán. 21-55.

Beck, Ulrich

1997 **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.** Barcelona: Paidós (1998).

Calla, Andrés; Núñez, Bethel; Espósito, Carla; Paz, Eduardo; Coria, Isidora; Zegarra, Karim; Muruchi, Khantuta; Bredow, Luis y Martín Torrico

2008 *Racismo y regionalismo en el proceso constituyente.* La Paz: Defensor del Pueblo, Universidad de la Cordillera. (Fotocopia).

Castro-Gómez, Santiago

1998 "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: University of San Francisco, Miguel Ángel Porrúa . 169-205.

Coronil, Fernando

2004 "¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente". En **Comentario internacional**, n.º 5. Quito: UASB. 103-132.

CSUTCB

1991 **Nuestras propuestas educativas. Documento de discusión.** La Paz, mimeo.

Díaz-Polanco, Héctor

2004 “Reconocimiento y redistribución”. En **El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad**, coordinado por Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra. México: CIESAS. 333-356.

2006 **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.** México: Siglo XXI.

Flores, Elba; Garcés, Fernando; Limachi, Walter; Valencia, Pilar; Vargas, Cintya y Ramiro Argandaña

2007 **Autodeterminación y derechos territoriales. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y el debate constituyente en Bolivia.** Cochabamba: Agua Sustentable, CEJIS, CENDA, CEFREC, NINA.

Fuller, Norma (ed.).

2005 **Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades.** Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Garcés, Fernando

2005 **De la voz al papel. La escritura quechua del Periódico Conosur Ñawpaqman.** La Paz: Plural, CENDA.

2006a “Herramientas para pensar la globalización, el capitalismo y la cultura sin morir en el intento”. En **Punto Cero** n.º 12. Cochabamba: UCB. 43-58.

2006b “Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado Plurinacional?”. En **Revista Aportes Andinos**, n.º 17. Quito: UASB, Programa Andino de Derechos Humanos, <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista17/actualidad/fernandogarces.htm>, consulta del 20-12-06.

2007a **Representaciones sobre el quechua y el conocimiento quechua en la Reforma Educativa Boliviana y en el Periódico Conosur Ñawpaqman. ¿Colonialidad o interculturalidad?** Tesis doctoral. Quito: UASB.

2007b "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Pensar, IESCO, Siglo del Hombre. 217-242.

González Casanova, Pablo

1971 **Sociología de la explotación**. México: Siglo XXI.

Gordon, Gretchen y Aaron Luoma

2008 "Petróleo y gas: la riqueza ilusoria debajo de sus pies". En **Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana**, editado por Jim Shultz y Melissa Crane Draper. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural. 87-129.

Kymlicka, Hill

1995 **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Barcelona: Paidós (1.^a ed., 1996).

2001 **La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía**. Barcelona: Paidós (2003).

López, José Luis

2005 **Derechos de los pueblos indígenas**. Cochabamba: Kawsay.

2007 **El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en Bolivia**. Oruro: CEPA, Latinas.

Marés, Carlos Federico

1996 "El nuevo constitucionalismo latinoamericano y los derechos de los pueblos indígenas". En **Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina**, compilado por Enrique Sánchez. Bogotá: COAMA, Disloque. 13-20.

Mignolo, Walter

2000 **Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal (2003).

Naciones Unidas

- 2007 **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.** Asamblea General de las Naciones Unidas, 13 de septiembre de 2007.

Negri, Toni y Michael Hardt

- 2001 **Imperio.** Bogotá: Desde Abajo.

Orellana, René

- 2004 **Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia.** Cochabamba: Huella Editores.

Ortiz T., Pablo

- 2000 "Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el bosque amazónico (Versión preliminar para discusión)". En **Diálogo intercultural. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada**, Quito, 25-29 de enero de 1999. Quito: Abya Yala. 213-231.

Padilla, Guillermo

- 1996 "Derecho mayor indígena y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias y conflictos". En **Pueblos indios, soberanía y globalismo**, coordinado por Stefano Varese. Quito: Abya Yala. 185-204.

Pacto de Unidad (CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, CSCB, FMCBBS, CPESC, CPEMB, MST, APG)

- 2006 **Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. "Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas".** Sucre, 5 de agosto de 2006.

Pacto de Unidad (CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, CSCB, FNMCIQB "BS", CPESC, MST, ANARESCAYS, Movimiento Cultural Afrodescendiente)

- 2007 **Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano. "Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario,**

Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social". Sucre, 23 de mayo de 2007.

Patzi, Félix

2006 "Prácticas excluyentes de la democracia boliviana". En **Modernidad y pensamiento descolonizador**, compilado por Mario Yapu. La Paz: IFEA, PIEB. 53-57.

Paz, Sarela

2005 "Reflexiones sobre la interculturalidad y el conflicto". En **Conflicto y colaboración en el manejo de recursos naturales (Experiencias de Bolivia y Argentina)**, coordinado por Carlos Vacaflares. Tarija: JAINA. 61-74.

2006 "Desandando los caminos de la interculturalidad: una aproximación a la educación intercultural bilingüe". En **Escuelas y procesos de cambio**, compilado por Alejandra Ramírez. Cochabamba: CESU. 125-150.

Petras, James

2003 "Centralidad del Estado en el mundo actual". En **Ensayos contra el orden. Movimientos sociales y socialismo**, James Petras y Henry Veitmayer. Cuenca, Quito: Universidad de Cuenca, CMS.

Quijano, Aníbal

1999 "¡Qué tal raza!". En **Ecuador Debate**, n.º 48. Quito: CAAP. 143-151.

2000a "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO. 201-246.

2000b "Colonialidad del poder y clasificación social". En **Journal of World-systems research**, 6: 2. 342-386.

Regalsky, Pablo

2003 **Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio**. La Paz: CENDA, CEIDIS, Plural.

2004 "Educación intercultural: ¿Derecho a reescribir la historia?". En **Qinasay. Revista de Educación Intercultural Bilingüe**, n.º 2. Cochabamba: PROEIB Andes, GTZ. 43-49.

- 2005 “Reforma educativa y territorialidad andina en Bolivia: en busca de los protagonistas”. En **Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades**, editado por Norma Fuller. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 143-164.
- 2006 “¿Autonomías departamentales? Territorios Indígenas Originarios Campesinos y Democracia Municipal: Ordenamiento Territorial para el Acceso y Control Social sobre los Recursos Naturales”. En <http://constituyentesoberana.org/info/files/Territorio%20Indigena%20y%20Estado%20plurinacional%20%20Pablo%20Regalsky%20CENDA.pdf>, consulta del 22/09/06.

Reinaga, Fausto

- 1970 **La revolución india**. El Alto: Fundación Amáutica “Fausto Reinaga” (2.^a ed., 2001).

República de Bolivia

- 1994 **Ley 1565. Reforma Educativa**, 7 de julio de 1994.

Rivera, Silvia

- 2000 “La raíz: colonizadores y colonizados”. En **Violencias encubiertas en Bolivia**, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios. La Paz: CIPCA, Aruwayiri. 27- 131.
- 2004 “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En **Revista Aportes Andinos**, n.º 11. Quito: UASB, PADH. 1-15.

Rodrigo, Miquel

- 1999 **La comunicación intercultural**. Barcelona: Anthropos.

Romero, Carlos

- 2005 **El proceso constituyente boliviano. El hito de la cuarta marcha de tierras bajas**. Santa Cruz: Cejis.

Santos, Boaventura de Sousa

- 1995 **De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad**. Bogotá: Siglo del Hombre, Uniandes (1998).

2007 **La reinención del Estado y el Estado Plurinacional.** Cochabamba: CEJIS, CENDA, CEDIB.

Shultz, Jim

2008 “La guerra del agua en Cochabamba y sus secuelas”. En **Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana**, editado por Jim Shultz y Melissa Crane Draper. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural. 17-51.

Taylor, Charles

1992 **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”.** México: FCE.

Walsh, Catherine

2001 **La interculturalidad en la educación.** Lima: DINEBI.

2002a “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En **Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades**, editado por Norma Fuller. Lima. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 143-164.

2002b “La problemática de la interculturalidad y el campo educativo”. Ponencia presentada en el Congreso de la OEI **Multiculturalismo, identidad y educación**, 16 de abril de 2002.

Walzer, Michael

1997 **Tratado sobre la tolerancia.** Barcelona: Paidós (1.^a ed., 1998).

Wallerstein, Immanuel

1974 **El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.** México: Siglo XXI (9.^a ed. en español, 1999).

Welmovick, José

2001 “América Latina en el cambio de siglo: revolución o colonia”. En **Marxismo Vivo**, n.º 2. 7-16.