

# Ciudadanía indígena: luchas históricas por la igualdad y la diferencia colonial en Bolivia

 Cristina Rojas\*

## Resumen

Este artículo argumenta que, históricamente, los pueblos indígenas de Bolivia han sido conscientes de los límites que entraña el concepto de “ciudadanía” y la política moderna como herramientas para luchar contra la exclusión de sus formas de vida. Sin embargo, y a pesar de ello, no han descartado completamente el concepto de “ciudadanía” sino que lo han transformado de maneras novedosas para defender sus proyectos de existencia. Dos conceptos claves guían esta reflexión: el primero es el concepto de “igualdad” inspirado en Jacques Rancière y el segundo es el concepto de “diferencia colonial”. El artículo sugiere que el concepto de “ciudadanía indígena” es una forma de aprehender y analizar el potencial transformador que tiene el combinar indigeneidad y ciudadanía.

### Palabras clave

*Indigeneidad  
Ciudadanía  
Modernidad  
Bolivia  
Diferencia Colonial*

## Indigenous citizenship: historical struggles for equality and colonial difference in Bolivia

### Abstract

This paper argues that historically, indigenous peoples in Bolivia have been aware of the limits of citizenship and Western politics in countering the exclusion of their life-world from modernity. However, notwithstanding this, they have not entirely discarded the concept of citizenship, but have supplemented it in novel ways in order to reinstate a place for their own life-world. Two key concepts guide the discussion. This first is the concept of equality inspired by Jacques Rancière's emphasis on a presupposition of equality by the excluded, those who do not count, and the literature on 'acts of citizenship'. The second concept is that of "colonial difference" invoked to modify the world that has excluded indigenous peoples and to reinstate a place for their own life-world. The paper suggests that the concept of 'acts of indigeneity' is a productive way to apprehend and analyze the transformative potential of combining concepts of indigeneity and citizenship.

### Key words

*Indigenous peoples  
Citizenship  
Modernity  
Bolivia  
Colonial difference*

\* Doctora en Ciencias Políticas. Departamento de Ciencia Política, Carleton University, Ottawa, Canadá. Correo electrónico: [cristina.rojas@carleton.ca](mailto:cristina.rojas@carleton.ca). Constituye una versión modificada del artículo publicado en inglés en *Citizenship Studies*, Vol. 17, No. 5, 581–595, 2013; presentada en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. El trabajo fue realizado gracias a un apoyo del Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas de Canadá (SSHRC en inglés).

## Ciudadanía indígena: lutas históricas pela igualdad e a diferença colonial na Bolívia

### Resumo

**Palavras-chaves**  
 Povos indígenas  
 Cidadania  
 Modernidade  
 Bolívia  
 Diferença colonial

Este artigo argumenta que historicamente os povos indígenas da Bolívia são cientes dos limites da cidadania e política ocidental no ato de combater a exclusão do seu mundo-vida da modernidade. Todavia, eles não descartaram o conceito de cidadania inteiramente mas o suplementam em novas formas para reestabelecer um lugar para o seu próprio mundo-vida. Dois conceitos guiam a discussão. O primeiro é o conceito de igualdade inspirado pela ênfase que faz Jacques Rancière na pressuposição de igualdade em relação aos excluídos, aqueles que não são contados, e a literatura relativa aos “atos de cidadania”. O segundo conceito é o de diferença colonial que é invocado para modificar o mundo que tem excluído povos indígenas. O artigo sugere que o conceito de “atos de *indigedadania*” (*indigenship*) é uma forma produtiva de apreender e analisar o potencial transformador de combinar os conceitos de *indigeneidade* e cidadania.

### Introducción

Hombres y mujeres indígenas de los Andes han alcanzado niveles de movilización política sin precedentes y poco a poco despojaron al concepto de “ciudadanía” de sus características universalistas, homogeneizadoras e individualistas. Además, las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), lideradas en gran medida por pueblos indígenas, están abriendo espacios para la construcción de una política que remplace las divisiones entre representantes y representados, naturaleza y cultura, e incorpore principios ordenadores como “plurinacionalidad”, “autonomía”, “reciprocidad”, “*ayllu*” y “buen vivir” (“*suma qamaña* en aymara y *sumak kawsay* en quechua), entre otros.

Los pueblos indígenas están cuestionando así la conexión entre modernidad y ciudadanía asumida por académicos como Thomas H. Marshall, para quien la ciudadanía requiere un sentido de membresía “basado en la lealtad a una civilización que es de posesión común” (Marshall, 1964:92). En general, la inclusión de los pueblos indígenas a la civilización común ha estado condicionada a la asimilación de formas liberales de ciudadanía. Como explica la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui:

El espíritu liberal de las leyes republicanas —desde la ley de exvinculación hasta la Reforma Agraria— ha sido puesto al servicio de una lógica de reproducción en la cual no es posible, ni admisible, el respeto por la “otredad” cultural andina, y donde la misma “libertad”, la “igualdad” y otros derechos civiles son escamoteados en tanto los indios no concluyan su aprendizaje de la lógica dominante y por lo tanto el proceso de su propia auto-negación (Rivera Cusicanqui, 1990:24).

Mi argumento en este artículo es que, históricamente, los pueblos indígenas de Bolivia han sido conscientes de los límites que las concepciones liberales de ciudadanía y la política occidental le han puesto a su lucha contra la exclusión de sus proyectos de vida. No obstante, no han descartado estos conceptos en su totalidad. En su lugar, han complementado el concepto occidental de “igualdad” con el de “diferencia colonial”, lo que les ha permitido cuestionar la existencia de un único mundo y civilización

moderna y proponer un pluriverso<sup>1</sup> donde quepan sus propios proyectos de existencia, incluyendo formas indígenas de hacer política y economía.

En concreto, sugiero que la construcción de una ciudadanía indígena en Bolivia es el resultado de una “fricción”<sup>2</sup> entre dos narrativas: una narrativa de igualdad asociada con la emancipación ciudadana y otra narrativa de la diferencia ligada a prácticas decolonizadoras. Ambos conceptos comparten una comprensión de la política emergiendo de los que no tienen parte en un orden establecido y ambos abogan por una política que interrumpa ese orden.

El lente conceptual de la diferencia colonial ayuda a esclarecer las prácticas encaminadas a restablecer los mundos excluidos por la modernidad. Este artículo propone el concepto de “ciudadanía indígena” para analizar las posibilidades que emergen de una combinación de las lógicas de indigenidad (diferencia colonial) y ciudadanía (igualdad). Mi objetivo es enfatizar las fricciones generadas por el encuentro histórico de estas dos lógicas en Bolivia.

## Ciudadanía indígena: entre las lógicas de la igualdad y la diferencia

La división política moderna entre representantes y representados y las decisiones sobre quién cuenta para ser representante ha sido legitimada por el uso de divisiones jerárquicas incluyendo alfabetismo, estatus económico, sexualidad o raza. Rancière (1999) propone el concepto de “distribución de lo sensible” para referirse al orden administrativo que establece estas divisiones.<sup>3</sup> Para él, este orden separa a los incluidos de los excluidos, lo visible de lo no visible y lo que cuenta como lenguaje de lo que es percibido como ruido.

La política, según Rancière, no es un privilegio de los que tienen los atributos establecidos sino que se origina entre aquellos que son dejados por fuera de las divisiones, los que “no tienen parte”. Son estos últimos quienes inauguran la escena política al poner en marcha una disputa por la igualdad y la *política* sobreviene porque aquellos que no tienen un lugar cuestionan los límites que separan lo que cuenta y lo que no. La democracia depende del “poder de aquellos [que] no tienen calificación para gobernar, excepto [por] el hecho de no tener calificación alguna” (Rancière, 2004:305).

Basándose en este argumento, Davide Panagia sostiene que las revoluciones democráticas son hechos de “impropiedad” que reconfiguran la “división de lo sensible por parte de aquellos que usan las palabras equivocadas, que tienen nombres equivocados, y que crean nuevas palabras y nombres equivocados” (Panagia, 2009:303). Éste es el momento de constitución de los sujetos o de la subjetivación, que produce “un cuerpo y una capacidad de enunciación que antes no era identificable dentro de un determinado campo de experiencia” (Rancière, 1999:35).

El proceso de subjetivación es también uno de *desidentificación* o de la extracción de la naturalidad de un lugar y la apertura de un espacio en el que cualquier persona puede ser contada y donde se hacen conexiones entre tener parte y no tener parte alguna. Para Rancière (1995), el potencial emancipador de la ciudadanía se debe a su pretensión de “igualdad”, que no se asume como universal sino que debe ser verificada y demostrada en cada caso.

Yo sostengo que los eventos que sucedieron en Bolivia a partir del 2000 y que culminaron con la aprobación de la Constitución Política del Estado Plurinacional en el 2009, redactada inicialmente por el Pacto de Unidad y luego tomada por la Asamblea Constituyente, desnaturalizó el sin-lugar de la población indígena y creó escenarios

1. Arturo Escobar (2011) distingue la ontología moderna que asume que el mundo es Uno, el universo, de una ontología relacional para la cual el mundo es múltiple, pluriversal.

2. El método de ‘fricción’ de Tsing (2007) se usa para traer las historias inconsistentes a la luz pública.

3. Rancière se refiere a este orden como “policivo” (pólice). Yo lo traduzco como orden “administrativo”.

alternativos desde donde ejercer la política. Sin embargo, para entender la extensión del cambio y la nueva agenda constitucional es necesario ir más allá de nociones occidentales de política y ciudadanía.

Las distintas poblaciones que firmaron el Pacto de Unidad, en su mayoría organizaciones indígenas y campesinas, no buscaban ser incorporados en el estado colonial sino desmantelar las divisiones coloniales y restablecer así un lugar para los proyectos de existencia invisibilizados por más de quinientos años. Para este fin los pueblos indígenas invocaron el concepto de “diferencia colonial”<sup>4</sup>.

4. Este concepto está inspirado en el paradigma modernidad / colonialidad / decolonialidad (o MCD). Ver Escobar (2008).

Este concepto ayuda a entender los efectos de las narrativas de la modernidad donde sólo existe un único mundo, superior y universalizable. Las partes denominadas no-modernas o tradicionales son declaradas no viables como alternativas políticas, sociales o económicas a la modernidad. Las narrativas de la modernidad separan dicotómicamente la naturaleza de lo humano, lo racional y científico de las creencias o emociones y otorga un lugar central a Europa en la producción de conocimientos y su posterior difusión. Esta narrativa está acompañada de una visión de progreso histórico lineal y secularizado que colocó a los grupos de población indígena en un espacio y tiempo distantes. Ya en el siglo XVI Francisco de Vitoria afirmaba que aunque los indios estuvieran “gobernados por su propio sistema político” y “tuvieran razón”, sólo podían alcanzar su potencial mediante la adopción de prácticas españolas universales (Anghie, 1996).

Anthony Pagden argumenta que estudiosos como Hugo Grotius, Thomas Hobbes y John Locke querían demostrar que en Europa “algo que llegó a ser, fácilmente podría ser de otra manera” (Pagden, 2003:181), como ocurrió en América y África. Expulsar a los aborígenes de la humanidad y declararlos “sin gobierno” permitió exigir, como lo hizo Locke, que los pueblos indígenas “fueran destruidos como un *León o un Tigre*, una de esas bestias Salvajes, con las que los Hombres no pueden tener Sociedad o Seguridad alguna” (Locke citado en Pagden 2003:183). Más aún, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 restringió los derechos civiles y políticos a aquellos que tuvieran una sociedad republicana, democrática y representativa. El derecho internacional y la soberanía también fueron declarados como patrimonio exclusivo de las sociedades civilizadas.

El régimen de la ciudadanía basado en capacidades jerárquicas de civilización autorizó a Europa a gobernar sus colonias (Hindess, 2000). Una vez ganada la independencia política en el siglo XIX, las elites criollas asumieron la tarea de completar la misión civilizadora iniciada por las antiguas colonias y así prorrogaron la colonialidad (Rojas, 2002).

Como se ve en las siguientes secciones, desde el siglo XVIII las movilizaciones indígenas buscaron poner fin a la dominación colonial. Pero es el carácter masivo de las rebeliones del presente siglo, no sólo en Bolivia sino en los Andes, la que interrumpió las narrativas modernas y afirmaron que ni el capitalismo ni la civilización occidental son las únicas formas de existencia. Su lucha es contra una modernidad que se ha abrogado el derecho de ser “el” Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos existentes o posibles (Escobar, 2014). Como consecuencia, los mundos que desde la modernidad fueron declarados “impropios” son valorados como dignos de consideración.

Más aun, en los Andes las poblaciones indígenas han hecho visible relaciones que estaban proscritas como es el caso de la naturaleza que se había dividido de la humanidad. Como reconoce Marisol de la Cadena al hacer visible el vínculo entre la naturaleza y lo humano, esta relación, y la naturaleza misma, se vuelve política, lo que no ocurre porque sea promulgada por “cuerpos marcados por el género, la raza, la etnicidad o

la sexualidad [...] sino porque ellos [...] tornan visible el antagonismo que proscribió sus mundos” (De la Cadena, 2010:346).

En Ecuador la no separación entre la naturaleza y la humanidad quedó consagrada en la Constitución Política que otorga derechos a la naturaleza (De la Cadena, 2010). En el caso boliviano, que se discutirá más adelante, la indigenidad es entendida como un concepto relacional que “adquiere su significado *positivo* no de algunas de sus propiedades esenciales pero a través de su relación con lo que no es, con lo que excede o carece” (De la Cadena y Starn, 2007:4).

Por lo tanto, la ciudadanía indígena expresa este exceso sobre la ciudadanía moderna donde los proyectos de vida, si bien han sido afectados por la modernidad, no se agotan en ella y como resultado hacen visibles los mundos suprimidos por ella. En la medida en que las propuestas modernizantes son confrontadas con otros modos de existencia, ambas entran en conflicto. Para Mario Blaser estos conflictos hacen parte de la ontología política ya que “se refieren a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología” (Blaser, 2008: 82).

## Entre las narrativas de igualdad y diferencia colonial en Bolivia (1825-2000)

Durante el período posterior a la independencia en Bolivia, al igual que en la mayoría de los países de la región, la ciudadanía se asoció con la asimilación de los pueblos indígenas impulsada por el deseo de crear una nación moderna y culturalmente homogénea. Así, cuando Simón Bolívar se instaló como el primer presidente de Bolivia en 1825, acabó con el tributo,<sup>5</sup> abolió la autoridad del cacique y declaró a los indios dueños de la tierra que tuvieran en su poder (Gotkowitz, 2007). Proclamó que la Constitución Boliviana, de la que fue autor, era “la Constitución más liberal del mundo [y que sus leyes orgánicas eran] dignas de la más alta civilización” (citado en Trigo, 1958:68). La civilización que tenía en mente era Europa, no el Tawantinsuyu.<sup>6</sup>

Esta sección traza los conflictos ontológicos que emergen cuando se interrumpen las divisiones jerárquicas que han estado en vigor desde 1825.<sup>7</sup> Muestra cómo las tensiones entre la modernidad y la indigeneidad han variado de un período a otro y cómo los pueblos indígenas han respondido a través de una combinación de una política de igualdad y de diferencia colonial. Sin embargo no fue hasta el año 2000 que estas divisiones comenzaron a desdibujarse.

### *El ciudadano tributario*

El sistema tributario se restableció en 1826 y duró hasta 1882. Los pueblos indígenas fueron capaces de mantener sus tierras comunales a cambio del pago de tributos. Ser propietarios los hacía ciudadanos (Irurozqui, 1999a; Postero, 2007). Tristan Platt (1993) denomina acertadamente a este orden como “ciudadanía tributaria”.

Esta situación intermedia les permitió a los indios usar el lenguaje de la ciudadanía para reclamar su propiedad comunal (Irurozqui, 1999b). Según los testimonios de los miembros de la elite, los indios no mostraron interés en participar en el gobierno ni pidieron que los criterios para la inclusión en la ciudadanía fueran ampliados. José Vicente Dorado, que estaba a favor de la abolición de la propiedad comunal, sostenía que “el indígena de campaña [no daba muestra] de prestarse a la civilización ni aspira(ba) a salir del estado de atraso e ignorancia en que viv(ía)” (citado en Irurozqui 1999a:720-721). Más aun, se quejaba de que los indios eran ajenos a “nuestras

5. Un impuesto heredado del pasado colonial que gravaba a todos los hombres indios entre las edades de 18 y 50 años.

6. Este es el nombre del Imperio Inca, cuyo centro administrativo se encontraba en Cuzco (Perú) pero se extendía a partes de Bolivia, Ecuador, Colombia y Argentina.

7. Soy consciente de que esta visión general ignora la complejidad de las luchas en cada período cuyos detalles se encuentran documentados en excelentes estudios sobre ciudadanía. Remito al lector a algunos de estos estudios de cuyas ideas me he beneficiado: Rivera Cusicanqui, 1990; Barragán Romano, 1999; Irurozqui, 1999a, 1999b; Larson, 2005; Gotkowitz, 2007; Postero, 2007.

agitaciones y luchas políticas”, que vivían en “un Estado aparte, indiferente de todo punto a los acontecimientos y transformaciones que vive la raza blanca y sirviendo de obstáculo a los progresos y reformas” (citado en Irurozqui 1999a:720-721). Dorado concluyó que “sacar la tierra de su poder” era importante para ganar su lealtad al Estado (Irurozqui, 1999a).

Los pueblos indígenas también hicieron uso del derecho a la educación como medio para recuperar sus tierras comunales (Irurozqui, 1999b). La siguiente petición indígena al gobierno provincial es un ejemplo de ello:

La provincia de Chayanta no tiene siquiera un solo maestro de escuela primaria; nosotros los tributarios nunca dejamos de aportar nuestras cuotas, la provincia de Chayanta está poblada casi en su totalidad por indios y estos, Señor, en la época actual se merecen una cierta consideración por parte del gobierno [...] pero no es así (citado en Platt, 1984:7).

Como anota Platt (1984), los indígenas pedían la escritura sin tener que renunciar a ser indios.

### **Volver a los indios ciudadanos liberales como nosotros, pero no totalmente**

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el escepticismo de las elites sobre la capacidad de los indígenas de ser transformados en ciudadanos aumentó, lo que incrementó la presión para despojarlos de sus tierras y, como consecuencia, de su condición de ciudadanos. Al mismo tiempo, los pueblos indígenas respondieron a estos ataques participando en la política nacional para defender la existencia de sus mundos. Como resultado, el temor de una guerra racial aumentó entre las elites políticas.

El gobierno del presidente Mariano Melgarejo (1864-1871) efectuó el primer asalto del Estado a la propiedad comunal en 1866 amenazando con embargar y subastar las tierras indígenas si los indios no compraban títulos individuales de la tierra en sesenta días. Dos años más tarde, declaró que las tierras comunales eran propiedad del Estado (Gotkowitz, 2007). Estas medidas catalizaron levantamientos indígenas y provocaron una gran revuelta contra el gobierno por parte de una alianza de cuarenta mil indios con no indios (Gotkowitz, 2007). Una Asamblea Constituyente (AC) que tuvo lugar después de que Melgarejo fue derrocado ratificó los derechos indígenas. No obstante, la percepción de que la propiedad comunal debía desaparecer era casi unánime. La cuestión fue resuelta por la Ley de Desamortización de 1874 que abolió la propiedad comunal y prohibió el uso del concepto “comunidad” (Soria Choque, 1992).

Los argumentos de los reformadores liberales se centraban en la igualdad pero al mismo tiempo debatían sobre cómo esta igualdad trataría a los indios de manera diferente. Nataniel Aguirre declaró que “no es suficiente [...] devolver [al indio] a su choza y a su parcela de tierra, para que pueda vegetar en la ignorancia y la humillación [...]. Hagamos del pobre indio [...] un ciudadano como nosotros (citado en Gotkowitz 2007:27). La cuestión se centraba en cómo garantizar la subordinación indígena después de la abolición de la propiedad comunal, incluyendo entre las opciones la de convertir a los indios en pequeños propietarios o trabajadores estatales dependientes (colonos). La adopción de esta última opción resolvió el problema de la resistencia indígena ya que se complementó con la educación para limitar “su agresividad” sin darles independencia económica.<sup>8</sup> Así, los indios estarían privados de la ciudadanía, garantizando el dominio blanco sobre ellos.

8. Según la Constitución, la ciudadanía requería tener propiedad de bienes o ingresos por actividades distintas al servicio doméstico.

Los reformadores liberales usaron el concepto de “igualdad” como una plataforma pro-indígena prometiendo el regreso de las tierras comunales y una forma descentralizada de gobierno que asegurara la búsqueda indígena de la autonomía. Cuando la guerra contra el partido conservador en el poder estalló en 1899, los liberales ganaron el apoyo de líderes indígenas como Pablo Zárate Willka, que entró en una alianza con el coronel liberal José Manuel Pando como su igual en rango militar adoptando el título de “Comandante en Jefe del Ejército Indígena” (Larson, 2004). Los líderes indígenas defendieron sus propios modos de vida, ya que “querían un gobierno indígena dirigido por sus propios líderes, en defensa de sus tierras usurpadas, y una forma de organización indígena” (Danilo Paz, citado en De la Fuente, 2011:52).

Willka también buscó la indigenización de los blancos ordenándoles usar ropa india (Larson, 2004). En un intento por establecer un gobierno indígena en Mohoza, dieciocho soldados liberales fueron asesinados y Willka fue acusado de participar en el ataque. Cuando José Manuel Pando llegó al poder ordenó la ejecución de Willka y de treinta y un prisioneros acusándolos de traidores (Gotkowitz, 2007).

El ideal de la igualdad también fue invocado por los líderes indígenas en su lucha por mantener la propiedad comunal. Haciendo uso de la Ley de 1874 que había declarado que los indios podrían “hacerse cargo de sus propios asuntos o ser representados por agentes autorizados [apoderados]”, formaron una red Aymara de caciques apoderados para bloquear las inspecciones de las tierras comunales (Larson, 2004; Gotkowitz 2007).

El movimiento se hizo más fuerte entre 1910 y 1920 bajo una nueva generación de líderes como Santos Marka Tula y Eduardo Leandro Nina Qhispi (Gotkowitz, 2007). Como argumenta Vitaliano Soria Choque: “las comunidades indígenas se dieron cuenta de que la defensa de sus tierras era posible dentro de la legislación liberal ya que la noción de igualdad jurídica proporcionaba un marco para el ejercicio de sus derechos” (Soria Choque, 1992:60). Esto trajo como resultado una campaña masiva por la restitución de las tierras comunales (Irurozqui, 1999b). La batalla legal también estuvo dirigida a empoderar el sistema ayllu.<sup>9</sup>

Para Rivera Cusicanqui, los líderes de la rebelión combinaban elementos de mito y realidad en la promesa de un “mundo mejor” haciendo inteligible lo local a audiencias más amplias:

El doble lenguaje en que se formularon las demandas —a nivel interno a través de un “decálogo” moral y de reinterpretaciones de la tradición oral; a nivel externo haciendo uso de las categorías jurídicas criollas— constituye un fenómeno de transformismo ideológico que permitió que la propuesta india dejase de operar exclusivamente sobre una base de legitimación andina, penetrando de lleno en el “ethos” criollo. De este modo, la utopía de un mundo mejor se engarzó con el espacio de lo posible, y se abrió para los comunarios de Pacajes un resquicio por el cual plantear una serie de reformas concretas a la sociedad criolla que los oprimía (Rivera Cusicanqui, 2010a:103).

El despojo de las tierras comunales estuvo acompañado de una narrativa neo-civilizatoria centrada en las necesidades de educación de la fuerza laboral en lugar de categorías raciales explícitas (Larson, 2005). Como Judy Meltzer (2013) nos recuerda, lo “escurridizo de la raza” no significa que las categorías raciales se abandonen sino que se transmutan en algo diferente, en este caso la educación. La elite tuvo diferencias alrededor de cuál sería la mejor estrategia. Alcides Arguedas percibía a los indios como totalmente diferentes y pidió que se les ubicara “más allá de los límites del mercado, la nación y la civilización” (Larson, 2005:241). Franz Tamayo, por el contrario, sostuvo que

9. Ayllu es una organización socio-política de los Andes. Su significado es objeto de controversia entre antropólogos e intelectuales aymara. Algunos hacen hincapié en su relación con la solidaridad y la reciprocidad mientras que otros la ven como una esfera autónoma indiferente a la racionalidad occidental (Yampara, 2001).

la raza indígena se podía mejorar por medio de la educación y pidió una incorporación degradada a “una subclase españolizada de trabajadores rurales” (Larson, 2005:243).

Ratificando el exceso que acompaña el encuentro con la modernidad, los pueblos indígenas invocaron el derecho a la educación como una forma de defender su modo de vida. Nina Qhispi convirtió a las escuelas en un mecanismo de defensa de la comunidad y de los territorios comunales *ayllu*. Además de crear cientos de escuelas, la sociedad compiló documentos legales para ayudar en la recuperación de las tierras usurpadas por terratenientes, estableció vínculos con el movimiento de caciques apoderados y proporcionó un espacio para la discusión de la restitución de tierras comunales. Desafortunadamente, en 1934, Qhispi y otros líderes fueron encarcelados y acusados de usar el título de “presidente de una república india en contra del Estado boliviano” (Soria Choque, 1992:1974).

### La igualdad como condición económica

La revolución de inspiración marxista de 1952, dirigida por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) fue más generosa en la universalización de la ciudadanía: eliminó el requisito de alfabetización, amplió el voto para incluir a las mujeres y aprobó reformas sociales en salud y educación. Se le dio atención especial a las zonas rurales a través de la expansión de la educación y la creación de programas para la sindicalización bajo una reforma agraria integral que tenía como objetivo eliminar las relaciones serviles en la agricultura (Albó, 2008a).

No obstante, los intelectuales marxistas eran tan escépticos como los liberales sobre la capacidad de los pueblos indígenas para liderar un proceso de transformación. Los *ayllus* fueron percibidos como “arcaicos” y “borrados del camino hacia el ‘progreso’, fueron transformados en sindicatos y se les asignó una misión civilizatoria colonial hacia una transición a la ciudadanía concebida de acuerdo con principios occidentales” (Rivera Cusicanqui, 1990:19). Álvaro García Linera (2007) argumenta que ignorar la composición campesina y étnica del país le cerró la puerta a la emancipación ya que el indigenismo se opone tanto al nacionalismo como al marxismo.

La ciudadanía indígena impulsó la formación de partidos políticos indígenas, tales como el Indianismo, el Katarismo y el Partido Indio de Bolivia formado por el ex marxista Fausto Reinaga. El Manifiesto de Tiwanaku, emitido en 1973 por los kataristas, era un programa político en defensa de la diferencia colonial. Afirmaba que los indios “eran explotados como campesinos y estaban oprimidos cultural y políticamente” y sostenía que a pesar de la inclusión formal en la ciudadanía, los indios eran “extranjeros en su propia tierra”. Esto se debía a que “no se han respetado nuestras virtudes *ni nuestra visión propia del mundo y de la vida* [...], no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad” (citado en Rivera Cusicanqui 1983:142-143).

El encuentro entre estas dos lógicas fue una fuente de tensiones y contradicciones. Por un lado, permitió una “indianización” de organizaciones como los sindicatos (Rivera Cusicanqui, 1987). Por otro lado, llevó a la fragmentación. Los Kataristas, por ejemplo, se dividieron entre los que apoyaban la izquierda en las elecciones de 1978 mientras que el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) se negó a aliarse con los partidos políticos mestizos (Postero, 2007).



## Incorporación administrada de la ciudadanía

La revolución neoliberal de la década de 1980s pretendió manejar las diferencias raciales a través de la despolitización de la resistencia indígena y exacerbó, indirectamente, las fricciones entre las lógicas de igualdad y diferencia. La Constitución de 2004 y la Ley de Participación Popular (LPP) promovieron una estrategia de “incorporación administrada” que si bien reconocía diferencias étnicas, su objetivo era “civilizar lo popular”. Un componente importante de esta estrategia fue la incorporación de la población indígena en categorías oficiales mediante el registro, mapeo y conteo de los individuos que “nunca habían sido contados en algún censo” (Medeiros, 1990:413). Se afirmó que se estaba extendiendo el control estatal a todas las partes del país mediante el establecimiento de programas de coparticipación, organizaciones de base y comités de vigilancia, y un desarrollo impulsado por la comunidad mientras se promovía el liberalismo de mercado (Postero, 2007).

El resultado fue en parte exitoso ya que la población indígena se sentía incluida en la ciudadanía, tal como se refleja en las palabras de Pablo, un joven guaraní: “antes de tener [los documentos de registro] éramos salvajes, éramos como animales, no personas. Ahora somos ciudadanos” (citado en Postero, 2007:9). Sin embargo, al mismo tiempo que la LPP limitó la participación al orden político existente, no cuestionó la discriminación racial ni desmanteló las estructuras desiguales económicas y de poder. Estas contradicciones abrieron espacio para el surgimiento de actos de insurgencia indígenas que redefinieron el universo de lo posible.

## Ciudadanía indígena: tendiendo puentes entre la igualdad y la diferencia colonial

En los 1990s, los movimientos indígenas reiniciaron manifestaciones que interrumpieron las divisiones sobre lo que es permisible, político y qué voces son autorizadas y cuentan. Las marchas por carreteras y las asambleas populares colocaron al movimiento indígena, históricamente identificado “impropio” para hacer política, en un primer plano. Las marchas por el Territorio y la Dignidad organizadas en 1990<sup>10</sup> por comunidades indígenas de tierras bajas hicieron visibles las luchas por la re-existencia indígena.

Como lo afirman Carlos Walter Porto Gonçalves y Milson Betancourt, estas movilizaciones produjeron un “giro decolonial” al re-conceptualizar el concepto de “territorio” donde “naturaleza y cultura se materializan en cuanto territorio”. El giro decolonial le otorgó un nuevo sentido a la palabra “territorio” al significar “autogobierno, organización política y reapropiación de la historia”. Más aun, estas protestas se organizan desde la “existencia propia” o re-existencia (Porto Gonçalves y Betancourt, 2013).

Es a través de estas marchas que los derechos indígenas entraron en la agenda nacional, se politizó la demanda por el territorio y se forjó un sentido de solidaridad con el movimiento campesino (Patzí, 2007; Postero, 2007). En los años siguientes, manifestaciones masivas tuvieron lugar en Cochabamba en contra de la privatización del agua (2000), en La Paz en contra de los impuestos a los salarios (2003), en Chapare por la defensa de los cultivos de coca (2003) y una guerra del gas estalló en múltiples lugares en 2003 extendiéndose a La Paz y evocando recuerdos del bloqueo de hace doscientos veinte años a esa ciudad dirigido por Tupak Katari y Bartolina Sisa. Estas marchas culminaron con la dimisión forzada del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y la victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) en diciembre de 2005 que hizo de Evo Morales el primer presidente indígena de Bolivia.

10. En 1990 los pueblos indígenas marcharon “por el Territorio y la Dignidad”; en 1996 “por el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas”; en el 2000 “por Tierra, Territorio y Recursos Naturales” y en el 2002 “por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales”

Estas manifestaciones conectaron las exclusiones económicas provocadas por el neoliberalismo con las formas de exclusión racial y de género generadas por el colonialismo. El intelectual aymara Pablo Mamani (2004) describe las reacciones de la población indígena a las masacres de octubre del 2003 por parte de las fuerzas policivas del gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada. En su descripción señala cómo los actores principales recurrieron a un lenguaje considerado inapropiado, que él denomina el “rugir de las multitudes capaz de tumbar o traspasar las murallas infranqueables del poder” (Mamani, 2004:140). Al mismo tiempo las calles y los barrios se convirtieron en “lugares de deliberación pública” y una acción colectiva emergió de la multitud en la forma de “pequeños mundos” no guiados por teorías revolucionarias:

Los que participan en la protesta no se conocen entre sí, aunque pertenezcan al mismo barrio [...]. Bajo el calor del fuego construimos amistad, solidaridad, hermandad y fraternidad significativas que crean una base sólida para la protesta. Las mujeres con polleras cargando a sus hijos y hablando en aymara y español se sienten parte de una misma realidad (Mamani, 2004:143).

Lázaro Tacoó hace hincapié en la construcción colectiva de narrativas, un proceso comparable con el tejido de la *Ipala*, la bandera aymara formada por la intersección de múltiples colores:

Las marchas son como ideas sueltas, similares a una bandera sobre la que pudiéramos caminar; tenemos que organizar la estructura y sistematizar estas ideas sueltas, luego la propuesta debe ser consolidada con el Chiquita no, Guarayos, Mayoreo (citado en Garcés, 2010:33).

Las propuestas de cambio abrieron nuevos escenarios desde donde se ejerció la ciudadanía. Uno de ellos fue la formación del Pacto de Unidad, una alianza de organizaciones indígenas, campesinas y sindicatos que elaboraron la “agenda de octubre” pidiendo una asamblea constituyente, la nacionalización de los hidrocarburos y un juicio a Sánchez de Lozada. En el 2004 estas organizaciones elaboraron la Propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente cuyo segundo considerando denuncia la modernidad “que desde el nacimiento de la República, los originarios de estas regiones fueron ignorados en sus derechos, los consideraban salvajes y por tanto, necesitaban ser ‘civilizados’ e integrados a la sociedad nacional desconociendo su identidad como pueblo” (Garcés, 2010:36). Los hombres y mujeres indígenas se basaron en su propia experiencia de exclusión racial y social para desarrollar propuestas de transformación, como lo señaló Jacinto Herrera, líder de una organización campesina:

Fue un trabajo duro, la gente y sus líderes provenientes de las zonas rurales no sabían por dónde empezar, pero las ideas nacieron en las comunidades. La gente hizo posible el nacimiento de propuestas de sus propias necesidades, de las acciones populares. Estas propuestas fueron reunidas por las comunidades y los líderes sindicales. En la raíz siempre estuvo el tratamiento animal que se le dio a los campesinos, ignorados por las autoridades y las leyes constitucionales, una situación injusta. Ésta fue la demanda inicial por una nueva Constitución, cuya transformación debía realizarse por personas indígena-campesinas; ellas saben acerca de la pobreza, ellas son las que deben decir qué se necesita para la construcción de un estado plurinacional (citado en Garcés, 2010:43).

Los actos de insubordinación fueron más allá de la ruptura del orden político existente, extendiéndose a la construcción de alternativas en diálogo con organizaciones no indígenas, como ocurrió durante el Pacto de Unidad en el que participaron tres organizaciones campesinas y dos indígenas.<sup>11</sup>

11. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB-“BS”), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). La experiencia del Pacto de Unidad fue sistematizada por Garcés (2010). Mi análisis sigue ese documento.

Su programa se materializó en la convocatoria de una AC encargada de redactar una nueva constitución. Los pueblos indígenas serían sus propios representantes, el 56 % de los 255 miembros de la AC eran representantes de organizaciones indígenas y el 35,5 % eran mujeres. Un número importante eran líderes locales, con una mayor proporción de mujeres que hombres (Albó, 2008b). Además del aporte del Pacto de Unidad, la AC recibió propuestas de 25.000 mujeres de organizaciones agrupadas bajo el lema “Mujeres Presentes en la Historia”, que incluyó organizaciones de mujeres indígenas, campesinas, trabajadoras domésticas y sindicalistas. Un Encuentro Nacional de la Mujer aprobó el programa “Consenso de la Mujer en relación con la Asamblea Constituyente” (Uriona Gamarra, 2008).

La construcción de un mundo desde la perspectiva de la diferencia colonial está presente en estas deliberaciones, resumidas por Pedro Nun, presidente de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB):

El momento en que le decimos “basta al Estado neoliberal, al Estado colonial, queremos una verdadera transformación hacia un Estado que sea inclusivo, abierto, con una creciente participación de los ciudadanos, al tiempo que reconozca la existencia previa de pueblos indígenas”. El año 2002 es un manifiesto dirigido a todas las direcciones geográficas de este país, nosotros los pueblos indígenas queremos un cambio, un cambio significativo, no pequeñas reformas a la Constitución (citado en Garcés, 2010:31).

Las propuestas incorporaron largas memorias de las luchas políticas del pasado y las combinaron con experiencias actuales —el concepto de estado plurinacional fue un ejemplo de ello. Éste había formado parte de los debates de los kataristas en 1980, además había sido objeto de debate del Bloque Educativo Indígena, y esas ideas también eran apoyadas por normas internacionales como la Resolución 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)<sup>12</sup> (Garcés, 2010). Los intercambios transnacionales con la Confederación Nacional de Indígenas de Ecuador (CONAIE) durante la AC enriquecieron el debate boliviano; la colaboración con intelectuales no indígenas como el Grupo Comuna<sup>13</sup> también fue parte de este diálogo.

El proceso de deliberación de la AC produjo conflictos ontológicos desde diferentes perspectivas del mundo. La aparición “impropia” de los indios en el espacio físico de la ciudad de Sucre, donde la AC estaba deliberando, incitó agresiones físicas contra el cuerpo y el lenguaje principalmente de mujeres indígenas. Por eso, cuando Isabel Domínguez, presidenta indígena de una de las comisiones, habló en quechua, un delegado no indígena le dijo “cállate india; vete de aquí hasta que aprendas español” (Meltzer, 2008:21).

Se les exigió a las mujeres indígenas abandonar la plaza pública de la ciudad usando frases como “Esta plaza no es para indios, váyanse, tomen un baño, indios malolientes”. Los hoteles no hicieron efectivas las reservaciones hechas por indígenas y los negocios locales se vieron frustrados cuando los nuevos miembros de la AC prefirieron el mercado público sobre los restaurantes elegantes (De la Fuente, 2011).

El esfuerzo por dar a la Constitución un carácter “originario” para demostrar que no estaba basada en la constitución anterior sino que se derivaba del poder del pueblo enfatizó las contradicciones entre estas dos lógicas políticas (Postero, 2007). La discusión de la nueva Constitución en el Congreso Boliviano dominado por representantes blancos-mestizos pertenecientes a las clases más ricas resultó un fracaso: 144 artículos fueron modificados y las reformas debilitaron la capacidad del Estado para frenar la concentración de la tierra y el carácter vinculante de los procesos de consulta (Garcés, 2010; De Sousa Santos, 2010).

12. La resolución 169 de la OIT requiere que los pueblos indígenas sean consultados antes de cualquier modificación o desarrollo en su tierra.

13. El grupo Comuna fue fundado por el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, y también ha incluido intelectuales como Luís Tapia y Raúl Prada.

Las mujeres también perdieron en el proceso al ver sus derechos reducidos, entre ellos los derechos sexuales y reproductivos (De la Fuente, 2011).

La Nueva Constitución Política del Estado (NCPE), producto de estas deliberaciones, está comprometida con la recolonización y mantiene, al mismo tiempo, los principios existentes de igualdad y de ciudadanía. Su preámbulo indica que Bolivia está dejando atrás un Estado colonial, republicano y neoliberal. La NCPE declara a Bolivia como un Estado plurinacional comunitario, incorporando principios éticos indígenas como *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vivir en armonía), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). El artículo 9 declara que la recolonización es una de las responsabilidades del Estado.

La NCPE combina derechos liberales con derechos colectivos e instituciones indígenas con liberales. La Constitución reconoce la democracia directa, participativa, representativa y comunitaria mientras promueve una economía plural que combine formas sociales comunitarias, estatales, privadas y cooperativas. Además, el género está presente en la mayor parte de los derechos constitucionales. Más importante aun, la NCPE es una “constitución en transición” de un Estado unitario a uno plurinacional y comunitario (Prada Alcoreza, 2008).

### Conclusión preliminar: posibilidades latentes y emergentes de indigenidad

Tras los eventos del año 2000 y sus consecuencias, los bolivianos fueron testigos de las divisiones coloniales que separó a los representantes y a los representados de acuerdo a razas y géneros, que prohibió traer a la naturaleza a la política y que proscribió los proyectos de mundos no modernos. Hombres y mujeres indígenas organizaron manifestaciones incluyendo bloqueos y marchas, sacando a la luz la brecha que separa su mundo del mundo de la ciudadanía moderna y a través de actos de demostración pública conectaron el imaginario político de la igualdad con el de la diferencia colonial. Se beneficiaron de los espacios abiertos por la Ley LPP y usaron mecanismos electorales para elegir representantes indígenas en puestos locales y municipales, las mismas reglas que hicieron posible la elección del aymara Evo Morales en 2005 a la presidencia de Bolivia.

La indigenidad no sólo abrió espacios para el disenso sino que también fue crucial para la emergencia de mundos de la vida excluidos de la modernidad. Como Mary Louise Pratt (2007) nos recuerda, la indigenidad no es un estado sino una fuerza que permite generar posibilidades, algunas de las cuales se activan mientras que otras no.

El intercambio en el año 2012 entre el vicepresidente Álvaro García Linera, “un intelectual blanco y urbano” (Postero, 2010) y el aymara Pablo Mamani (2012) ilustra cómo el concepto de “indigenidad” está sujeto a interpretaciones, unas que cierran y otras que abren posibilidades políticas. La interpretación del vicepresidente destaca la creciente presencia de pueblos indígenas en cargos políticos: los pueblos indígenas

estaban predestinados a ser campesinos, obreros de bajo oficio, artesanos informales, porteros o meseros, hoy son ministros y ministras, diputados, senadores, directores de empresas públicas, redactores de constituciones, máximos magistrados de la justicia, gobernadores; presidente (“Entrevista a Álvaro García Linera. El pueblo boliviano vive la mayor revolución social”. Por Luis Hernández Navarro. En *La Jornada*. 7 de febrero de 2012).

Si bien Mamani reconoce estos cambios, sugiere que las estructuras del Estado colonial siguen vigentes porque los pueblos indígenas “no están ocupando esos puestos en sus instituciones históricas sino en el estado colonial/liberal” (Mamani, 2012). Esta brecha de diferencia colonial se ha convertido en objeto de múltiples manifestaciones, incluyendo aquellas que tienen lugar en un gobierno indígena.

Los actos de indigenidad han inventando nuevas palabras como “plurinacionalidad” y han implantando nuevos significados en viejas palabras como es el caso de *suma qamana* y *chacha warmy*, que hacen conexiones entre cosas que han parecido estar desconectadas previamente como la relación entre el capitalismo, el colonialismo y la opresión de género. La lucha por la ciudadanía indígena no sólo ha traído y fortalecido las organizaciones indígenas como el sistema *ayllu* sino que también han incluido en conceptos modernos como “ciudadanía” a los sistemas indígenas de autoridad y toma de decisiones.

Silvia Rivera Cusicanqui utiliza el concepto aymara de *chhixi* para referirse a una ciudadanía que

“no busca la homogeneidad sino la diferencia”. [Lo *chhixi* es] algo que es y no es a la vez” [para ilustrar proyectos de] una sociedad deseable” como el planteado por Eduardo Nina Qhispi, donde mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio. Así mismo los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pactadas de la convivencia democrática y buen gobierno para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *chhixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas (Rivera Cusicanqui, 2010b:11-12).

La ciudadanía indígena se ubica en el intersticio entre la igualdad y la diferencia colonial. Esto lo expresó el sociólogo aymara Félix Patzi mediante la respuesta que dio a la pregunta sobre qué significa ser indio en la Bolivia actual: no sólo significa

la búsqueda de la *igualdad* de oportunidades para superar la distribución colonial y la clasificación de las personas de acuerdo a la pertenencia étnica/racial, [sino que también significa] traer una concepción *diferente* del mundo a la civilización occidental eurocéntrica (Patzi, 2012:13).

Podemos concluir que Bolivia está construyendo una alternativa decolonial. Sin embargo, como Marisol de la Cadena y Orin Starn (2007) correctamente advierten, el activismo indígena es un proceso “sin garantías”. Tener un presidente indígena no es una garantía de igualdad en el trato o de que todas las voces indígenas cuenten igualmente. Las marchas indígenas en contra de un gobierno indígena (Contreras Baspineiro, 2010) son emblemáticas del hecho de que no hay garantías sobre los procesos en marcha. Un buen ejemplo de ello es la marcha organizada contra el plan del gobierno de construir una carretera que conecte Villa Tunari (en el Departamento de Cochabamba) con San Ignacio de Moxos (en el Departamento de Beni) en una ruta que pasaría por territorio indígena y por el parque nacional TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure).

La falta de consulta, un mandato constitucional, las contradicciones entre las estrategias de recolonización y re-colonización y el desacuerdo entre el deseo de progreso y la destrucción de la naturaleza son sólo algunas de las cuestiones en juego. Estas reflexiones preliminares sobre Bolivia son una invitación a seguir ampliando nuestra comprensión sobre las fricciones que están emergiendo en el proceso de transformación boliviano.

## Bibliografía

- » ALBÓ Xavier. 2008a. "The 'Long Memory' of Ethnicity in Bolivia and some Temporary Oscillations". En J. Crabtree y L. Whitehead (Ed.). *Unresolved tensions: Bolivia past and present*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. pp. 13-34.
- » ALBÓ, Xavier. 2008b. "Datos de una encuesta: el perfil de los constituyentes". *Tinkazos*, 11 (23-24): 49-64.
- » ANGHIE, Antony. 1996. "Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law". *Social & legal studies*, 5 (3): 321-336.
- » BLASER Mario. 2008. "La ontología política de un programa de caza sustentable". *Wan Journal* 4: 81-107.
- » BARRAGÁN ROMANO, Rossana. 1999. *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia*. La Paz: Fundación Diálogo.
- » CONTRERAS BASPINEIRO, Álex. 2010. *Marcha indígena en un gobierno indígena*. <http://alainet.org/active/39049>. (22 de Junio de 2010).
- » DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'". *Cultural anthropology*, 25(2): 334-370.
- » DE LA CADENA, Marisol y STARN, Orin. 2007. "Introduction". En: M. De la Cadena y O. Starn (eds.). *Indigenous Experience Today*. London: Berg. pp. 1-30.
- » DE LA FUENTE, Manuel. 2011. "Las autonomías y la cuestión indígena en Bolivia". *De-cursos. Revista de Ciencias Sociales*, XIII (24): 47-78.
- » DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Bogotá: Universidad de los Andes, Siglo XXI.
- » ESCOBAR, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- » ESCOBAR, Arturo. 2011. "Sustainability: Designs for the Pluriverse". *Development*, 54(2): 137-140.
- » GARCÉS, Fernando. 2010. *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado*. La Paz: Preview Gráfica.
- » GARCÍA LINERA, Álvaro. 2007. "Indianism and Marxism: the Missed Encounter of Two Revolutionary Principles". <http://mrzine.monthlyreview.org/2008/garcia310108.html>. (3 de Abril de 2012).
- » GOTKOWITZ, Laura. 2007. *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggle for Land and Justice in Bolivia 1880-1952*. Durham: Duke University Press.
- » HINDESS, Barry. 2000. "Citizenship in the International Management of Populations". *The American Behavioral Scientist*, 43(9): 1486-1497.
- » IRUROZQUI, Marta. 1999a. "Las paradojas de la tributación: Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900". *Revista de Indias*, LIX (217): 705-740.
- » IRUROZQUI, Marta. 1999b. "La ciudadanía candelina. Democracia y Educación Indígena en Bolivia, 1826-1952". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 101: 1-31.
- » LARSON, Brooke. 2004. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.

- » LARSON, Brooke. 2005. "Redeemed Indians, Barbarized Cholos: Crafting Neocolonial Modernity in Liberal Bolivia, 1900–1910". En N. Jacobsen y C. Aljovín de Losada (Eds.). *Political Cultures in the Andes 1750–1950*. Durham: Duke University Press. pp. 230–252.
- » LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- » MAMANI, Pablo. 2004. *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia / Qullasuyu*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- » MAMANI, Pablo. 2012. *Las contradicciones no son hermosísimas sino catastróficas*. <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012021503>. (3 de abril de 2012).
- » MARSHALL, Thomas. 1964. *Class, Citizenship and Social Development*. Westport, CT: Greenwood Press.
- » MEDEIROS, Carmen. 1990. "Civilizing the Popular? The Law of Popular Participation and the Design of a New Civil Society in 1990s Bolivia". *Critique of Anthropology*, 21(4): 401–425.
- » MELTZER, Judy. 2008. *Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*. Defensor del Pueblo: La Paz.
- » MELTZER, Judy. 2013. "'Good Citizenship' and the Promotion of Personal Savings Accounts in Peru". *Citizenship Studies*, 17(5): 641–652.
- » PAGDEN, Anthony. 2003. "Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy". *Political theory*, 31(2): 171–199.
- » PANAGIA, Davide. 2009. "The Improper Event: on Jacques Rancière's Mannerism". *Citizenship studies*, 13(3): 297–308.
- » PATZI, Félix. 2007. *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- » PATZI, Félix. 2012. "Ser o no ser indígena en la Bolivia de hoy". *La Época*, 13: 18–24.
- » PLATT, Tristan. 1984. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop Journal*, 17: 3–18.
- » PLATT, Tristan. 1993. "Simon Bolivar, the sun of justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the patria in Nineteenth-Century Potosí". *Journal of Latin American Studies*, 25 (1), 159–185.
- » PORTO-GONÇALVES, Carlos y BETANCOURT, Milson. 2013. *Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias*. La Paz: Autodeterminación.
- » POSTERO, Nancy. 2007. *Now We are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- » POSTERO, Nancy. 2010. "'Morales' MAS Government: Building Indigenous Popular Hegemony in Bolivia". *Latin American perspectives*, 37(3): 18–34.
- » PRADA ALCOREZA, Raúl. 2007. *Encrucijadas de la Asamblea Constituyente*. <http://www.foroconstituyente.info/files/opiniones/2-Encrucijadas-de-la-Asamblea-Constituyente-Raul-Prada.doc>. (23 de febrero de 2012).
- » PRADA ALCOREZA, Raúl. 2008. "Análisis de la Nueva Constitución Política del Estado". *Crítica y Emancipación*, 1(1): 35–50.
- » PRATT, Mary Louise. 2007. "Afterword: Indigeneity Today". En: M. de la Cadena y O. Starn (eds.). *Indigenous Experience Today* London: Berg. pp. 397–404.

- » RANCIÈRE, Jacques. 1999. *Dis-agreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- » RANCIÈRE, Jacques. 2004. "Who is the Subject of the Rights of Man?" *South Atlantic Quarterly*, 103(2-3): 297-310.
- » RANCIÈRE, Jacques. 1995. "Politics, identification and subjectivization". En J. Rachman, ed. *The Identity in Question*. New York: Routledge. pp. 63-70.
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1983. "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'Katarista': 1970-1980". En R. Zavaleta (Ed.). *Bolivia Hoy*. México DF: Siglo XXI. pp. 129-167
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1987. *'Oppressed but not defeated'. Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1990. "Democracia Liberal y Democracia de *Ayllu*: El Caso del Norte de Potosí". En C. Toranzo Roca (Ed.). *El Difícil camino hacia la democracia*. Bolivia: ILDIS. pp. 9-51.
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1993. "La Raiz: Colonizadores y Colonizados". En X. Albó y R. Barrios (eds.) *Violencias encubiertas en Bolivia*. Bolivia: CIPCA-Aruwiyiri. pp. 27-135.
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010a. *'Oprimidos pero no Vencidos'. Luchas del Campesinado Aymara y Qhechwa y 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- » RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010b. *Ch'ixinakak Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Editorial Retazos.
- » ROJAS, Cristina. 2002. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- » SORIA CHOQUE, Vitaliano. 1992. *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Ediciones Aruwiyiri.
- » TRIGO, Ciro. 1959. *Las constituciones de Bolivia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- » TSING, Anna. 2007. "Indigenous Voice". En M. de la Cadena y O. Starn (Eds.). *Indigenous Experience Today*. London: Berg. pp. 36-37.
- » URIONA GAMARRA, Katia. 2008. La perspectiva de las mujeres en el debate constituyente. *Tinkazos*, 11(23/24): 77-84.
- » YAMPARA, Huarachi. 2001. *El ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chamba Grande*. La Paz: Ediciones Qamán Pacha CADA.