

La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia^{1*}

Rickard Lalander** – Chiara Lenza***

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2017 · Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2017 · Fecha de modificación: 5 de enero de 2018
<https://doi.org/10.7440/res65.2018.05>

Cómo citar: Lalander, Rickard y Chiara Lenza. 2018. “La transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia”. *Revista de Estudios Sociales* 65: 48-62. <https://doi.org/10.7440/res65.2018.05>

RESUMEN | Este artículo analiza cómo se expresa la transmodernidad en el Estado Plurinacional de Bolivia desde 2009, enfocando, de manera particular, las complejidades relacionadas con la refundación del Estado y la construcción de una sociedad intercultural, basada en el reconocimiento constitucional de los valores y prácticas de la plurinacionalidad. Este momento histórico —con la reconstrucción del Estado y la sociedad desde las creencias, tradiciones, epistemologías y ontologías de los pueblos indígenas— simboliza un tiempo social específico, producto de la silenciosa sobrevivencia de culturas precoloniales que se transformaron gradualmente a lo largo de los siglos, y en interacción con la modernidad misma, volviéndose culturas transmodernas. Con la declaración del Estado Plurinacional, asimismo, se ha establecido la conceptualización indígena ético-filosófica del *Suma Qamaña-Vivir Bien*, sobre las relaciones armoniosas entre seres humanos y naturaleza, como visión socio-político-cultural y una alternativa a las lógicas eurocentristas, antropocéntricas, individualistas y capitalistas. Metodológicamente, el estudio se basa en una lectura crítica de publicaciones anteriores y varios años de trabajo etnográfico en Bolivia.

PALABRAS CLAVE | *Thesaurus*: Bolivia; descolonización. *Autor*: Estado Plurinacional e Intercultural; tiempo sociohistórico; transmodernidad; Vivir Bien

Transmodernity and Socio-Historical Time in the Decolonization Process of the Plurinational State of Bolivia

ABSTRACT | This article analyzes how transmodernity has been expressed in the Plurinational State of Bolivia since 2009. It specifically focuses on the complexities involved in the reconstruction of the State and the road towards an intercultural society based on the constitutional acknowledgment of the values and praxis of plurinationality. This historic moment —with the reconstruction of the State and society based on the beliefs,

* Este artículo se deriva del proyecto de investigación de Rickard Lalander titulado “Rights of Nature – Nature of Rights. Neo-Constitutionalism and Ethno-Ecologist Resistance in Bolivia and Ecuador”, que contó con financiación del Consejo Sueco de Investigación (FORMAS) para el período 2013-2016. Igualmente, el estudio tiene vínculos con el proyecto doctoral de Chiara Lenza sobre la descolonización educativa en Bolivia, apoyado por la Università degli Studi di Bergamo (Italia).

** Sociólogo y Politólogo. PhD en Estudios Latinoamericanos por la Helsingin yliopisto (Finlandia). Catedrático en estudios de desarrollo y ambiente en la Södertörns högskola (Suecia), e investigador en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Stockholms universitet (Suecia). Catedrático en Estudios Latinoamericanos y Estudios Políticos y Económicos en la Helsingin yliopisto (Finlandia). Últimas publicaciones: “The Andean Catch-22: Ethnicity, Class and Resource Governance in Bolivia and Ecuador” (en coautoría). *Globalizations* 2018; “The Discursive Paradox of Environmental Conflict: Between Ecologism and Economism in Ecuador” (en coautoría). *Forum for Development Studies* 2018. ✉ rickard.lalander@sh.se

*** Máster en Relaciones Internacionales en la Università di Bologna (Italia) y PhD en Estudios Humanísticos e Interculturales en la Università degli Studi di Bergamo (Italia). Actualmente realiza una estancia postdoctoral en un proyecto de investigación intercultural en el sector salud en la Linnéuniversitetet, Kalmar (Suecia). Últimas publicaciones: “Descolonización educativa en el Estado Plurinacional de Bolivia: Desafíos y dilemas”. Tesis de doctorado, Università degli Studi di Bergamo (Italia), 2017; “La Revolución Educativa en Bolivia: ¿Un Camino Hacia el Vivir Bien?” *Mimeo* (artículo en evaluación). ✉ chiara.lenza@lnu.se

1 Ambos autores quieren expresar su agradecimiento a Fernando Galindo y a todos los entrevistados y las personas que nos apoyaron durante el trabajo etnográfico en Bolivia. Chiara Lenza quiere agradecer particularmente a Verónica Armaza y Guido Arze, y Rickard Lalander quiere destacar la importancia de Elizabeth Huanca, Pedro Portugal, Simón Yampara y Leonel Cerruto.

traditions, epistemologies and ontologies of the indigenous peoples— symbolizes a particular social time and is the result of the silent survival of pre-colonial cultures which, over centuries, gradually transformed themselves alongside and in interaction with modernity, thus evolving into transmodern cultures. The establishment of the Plurinational State has also legitimized the indigenous ethical-philosophical concept of *Suma Qamaña-Vivir Bien* (“To Live Well”), which refers to a harmonious relationship between humans and Nature and is enshrined as a socio-political-cultural guideline and alternative to the logics of eurocentrism, anthropocentrism, individualism and capitalism. Methodologically, the study is based on years of ethnographic fieldwork in Bolivia and a critical reading of previous studies of such subjects.

KEYWORDS | *Thesaurus*: Bolivia; decolonization. *Autor*: Plurinational-Intercultural State; socio-historical time; transmodernity; *Vivir Bien*

A transmodernidade e o tempo sócio-histórico no processo descolonizador do Estado Plurinacional da Bolívia

RESUMO | Este artigo analisa como se expressa a transmodernidade no Estado Plurinacional da Bolívia, desde 2009, focando, de maneira particular, nas complexidades relacionadas com a refundação do Estado e com a construção de uma sociedade intercultural, baseada no reconhecimento constitucional dos valores e práticas da plurinacionalidade. Esse momento histórico —com a reconstrução do Estado e da sociedade a partir de crenças, tradições, epistemologias e ontologias dos povos indígenas— simboliza um tempo social específico, produto da silenciosa sobrevivência de culturas pré-coloniais, que se transformaram gradualmente ao longo dos séculos, e em interação com a modernidade em si, tornando-se culturas transmodernas. Com a declaração do Estado Plurinacional, ainda, tem se estabelecido a conceitualização indígena ético-filosófica do *Suma Qamaña-Vivir Bien*, sobre as relações harmoniosas entre seres humanos e natureza, como visão sociopolítica e sociocultural, e uma alternativa às lógicas eurocentristas, antropocêntricas, individualistas e capitalistas. Metodologicamente, o estudo baseia-se numa leitura crítica de publicações anteriores e vários anos de trabalho etnográfico na Bolívia.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: Bolívia; descolonização. *Autor*: Estado Plurinacional e Intercultural; tempo sócio-histórico; transmodernidade; *Vivir Bien*

Introducción

A partir de las formas de vida, saberes y subjetividades colonizados surgen las respuestas “decoloniales”. De manera que si, por un lado, la colonialidad es la cara invisible de la modernidad, es también, por otro lado, la energía que genera la decolonialidad. (Mignolo 2015, 58)

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia 2009, Preámbulo)

Este artículo trata del proceso descolonizador de Bolivia en tiempos del presidente Evo Morales Ayma. Como se refleja en el fragmento del preámbulo de la nueva Constitución boliviana, la descolonización constituye uno de los objetivos fundamentales en el proceso de transformación política, económica, social, cultural, epistemológica y ontológica del país, asimismo, con el aporte determinante de los conocimientos, tradiciones y prácticas de los pueblos indígenas. El reconocimiento de la plurinacionalidad implica una transformación pluralista,

intercultural y participativa de los instrumentos de gestión pública. Conlleva el derecho al autogobierno y autodeterminación de los territorios indígenas, entrañando una nueva organización territorial comunitaria.²

Este proceso de refundación estatal está caracterizado por conflictos entre intenciones ideológicas y ambiciones e intereses políticos/económicos que se enfrentan, a su vez, con las fuertes presiones públicas para llevar a cabo reformas dirigidas al bienestar social (educación, salud, infraestructura, etcétera). Consecuentemente, Bolivia experimenta una constante metamorfosis de los contenidos y significados de la descolonización y una divergencia entre los principios constitucionales, las normas estatales, prácticas políticas y culturales, demandas socioeconómicas desde abajo y otras perspectivas de diferentes actores involucrados en este proceso.

2 El nuevo Estado Plurinacional se basa en el principio de la “unidad en la diversidad”, reconoce las 36 lenguas indígenas y nacionalidades diferentes del país y defiende el derecho de estas culturas a expresarse y ser conservadas y valorizadas como patrimonio intangible de todos.

Como se expresa en la cita introductoria de Walter D. Mignolo, si la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, la decolonialidad es interpretada como un proceso de reapropiación del imaginario, las culturas, historias, instituciones locales de aquellas poblaciones colonizadas que entienden superar el monólogo de la razón moderna occidental, como la describe Catherine Walsh (2009a, 15), reapropiándose asimismo del propio ser y saber para construir una forma diferente de sociedad y de Estado. Mignolo puntualiza la decolonialidad como un proceso de transformación profunda de las instituciones y relaciones sociales que visibilice aquellas identidades y aquellos conocimientos silenciados por siglos por parte del poder colonial que ha impuesto su estructura de poder y de saber basándose en la racionalidad moderna (Mignolo 2007).

Retomando el concepto de *de-linking*, inicialmente elaborado por Samir Amin (1990) en relación con las estrategias de desarrollo de los países del “Tercer Mundo”, Mignolo habla de un proceso de *de-linking* para subrayar la importancia de la desvinculación de la matriz del poder colonial, que permita la afirmación de una pluralidad de saberes (Mignolo 2007). Por ende, descolonizar implica un proceso de construcción de alternativas epistemológicas y de sistema de poder, en el ámbito de la refundación de un Estado y una sociedad que conciben salir de un sistema colonial (Mignolo 2015).

El objetivo principal de este artículo es problematizar analíticamente cómo se expresa la transmodernidad boliviana y, más específicamente, examinar los desafíos y dilemas de la descolonización y las complejidades asociadas a la refundación del Estado y la construcción de una sociedad intercultural, fundamentada en el reconocimiento constitucional de los valores y prácticas de la plurinacionalidad. Las preguntas que guían la investigación son: ¿Cómo se expresan la transmodernidad y el tiempo sociohistórico en el proceso descolonizador de Bolivia? ¿Cuáles son y cómo se manifiestan las complejidades del proceso de descolonización y de implementación del Estado Plurinacional e Intercultural?

Para abordar de manera sistemática estas preguntas es necesario examinar el reciente proceso político boliviano, a partir del marco teórico de la transmodernidad y la descolonización-decolonialidad, considerando asimismo las tensiones entre plurinacionalidad e interculturalidad. Analíticamente, el artículo se enfocará en mostrar cómo el proyecto de refundación del Estado incorporó conceptualizaciones indígenas a partir de la nueva Constitución de 2009. De igual modo, mediante un recorrido por algunas encrucijadas históricas, se enfatizará en cómo la memoria colectiva de los pueblos indígenas aportó a la definición del proyecto descolonizador. Este proceso complejo evidentemente se ha caracterizado por tensiones entre grupos sociales y altibajos en la implementación de las visiones y reformas descolonizadoras, y por tal motivo deben problematizarse algunos

de los desafíos políticos y socioculturales centrales y las contradicciones prácticas e ideológicas que se han expresado a partir de 2006 y sus conexiones históricas.

En Bolivia, el proceso de cambio llevado a cabo desde 2006 se orienta hacia la transformación y refundación del Estado y la sociedad, a partir de la nueva Constitución política del Estado Plurinacional. Es importante enfatizar que los principios ético-filosóficos indígenas del *Suma Qamaña-Vivir Bien*, acerca de la relación armónica entre individuos y naturaleza, fueron incorporados en la Constitución de 2009.

El sujeto político fundamental que ha llevado a la configuración de este cambio histórico en Bolivia han sido los movimientos sociales que han “marcado el auge de una nueva oportunidad democrática” (Tilly y Woods 2009, 21). Este específico momento de la historia de Bolivia se caracteriza como un tiempo social particular que es el resultado de la sobrevivencia silenciosa de las culturas precoloniales que no se han quedado en el tiempo como culturas no contaminadas, sino que han ido evolucionando a través de la modernidad misma, desarrollándose como culturas “transmodernas”. Estas grandes culturas universales no europeas asumen los desafíos de la modernidad y de la posmodernidad europeo-norteamericana, y responden a ellas desde otro lugar, desde el cual se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal (Dussel 2012, 43).

El tiempo social, que se puede describir como un puente entre el tiempo cósmico muy largo y el tiempo histórico, determinado por elementos cualitativos, sirve para llevar adelante el proceso en el cual el hombre como actor social pone puntos de referencia, hitos, que caracterizan fases diferentes de la historia de un pueblo, siguiendo la lógica del filósofo Paul Ricoeur (1998). Norbert Elias (1994, 60) afirma que los conceptos temporales son un producto histórico-social y que los individuos pertenecientes a una misma comunidad y un mismo tiempo histórico comparten conceptos que utilizan para interpretar experiencias comunes o referirse a ellas, o para entenderse.

Todo el discurso político de la descolonización en Bolivia se caracteriza por la promoción de la interculturalidad como instrumento de apertura a otros conocimientos y culturas y como proyecto de construcción de nuevas formas de instituciones y relaciones sociales que involucren cosmovisiones diferentes. En su versión de “interculturalidad crítica”, propuesta por Walsh (2009b), la interculturalidad se sitúa como instrumento funcional para la transformación del Estado y la creación de instituciones, estructuras, relaciones sociales y condiciones de vida nuevas que involucren a todos los ciudadanos. La organización territorial tradicional andina del Tawantinsuyo inca —las “cuatro regiones” que simbolizan la Comunidad Andina, un cuadrado dividido en cuatro partes iguales que guardan relación

de dualidad entre sí— expresa la idea de unidad en la diversidad. Esta misma concepción ha sido incorporada en la idea de Estado Plurinacional, e igualmente ha sido consagrada en la nueva Constitución.

Este proyecto político pluriversal, intercultural y transmoderno se asocia, además, con un nuevo paradigma de bienestar que Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015, 141) definen como “trans-desarrollo”, que surge de una síntesis entre la subsistencia, el desarrollo y el posdesarrollo. Este transdesarrollo persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad, a través de un proceso participativo, cuyas modalidades son peculiares a cada comunidad, y bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental. En este sentido, el *Suma Qamaña* o *Vivir Bien* boliviano se presenta como un paradigma de transdesarrollo que tiene su origen en la cosmovisión de las poblaciones ancestrales de los Andes.

Analizando en mayor profundidad las subjetividades que caracterizan este específico momento sociohistórico de Bolivia se destaca la presencia de una heterogeneidad de cosmovisiones diferentes que se alternan y a veces enfrentan en los mismos sujetos y grupos culturales. La modernidad, la posmodernidad y la transmodernidad (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015) se cruzan en las mismas individualidades y a su vez influyen en la conformación del tiempo social real. En el ámbito del proceso de transformación del Estado boliviano, este artículo analiza la específica complejidad de este tiempo sociohistórico del país, caracterizado por una alternancia entre razón de Estado y cosmovisiones ancestrales, subrayando los desafíos y las contradicciones de la “transmodernidad indígena” y, de forma consecuente, del proyecto descolonizador, entre su teorización y su trasposición en políticas públicas. El resultado es que la identidad política heterogénea de la indigeneidad boliviana causa un patrón fluctuante del proceso y de los objetivos de la descolonización, que se encuentra puntualmente sometida a las interpretaciones y los intereses en juego diferentes.

Metodológicamente, el estudio se basa en trabajo etnográfico de campo realizado en Bolivia entre 2010 y 2017, durante los cuales se llevaron a cabo centenares de entrevistas semiestructuradas, aunque se mencionará sólo una selección de ellas. La lectura crítica de otros trabajos académicos, documentos y discursos oficiales y artículos de la prensa nacional completó el material etnográfico.

La disposición del texto es la siguiente: para comenzar, dentro del marco temáticamente superior de la transmodernidad, se presentan dos secciones teóricamente interrelacionadas; la primera se centra en la descolonización-decolonialidad, y la segunda, en la tensión entre plurinacionalidad e interculturalidad. La siguiente parte del estudio es el punto analítico de partida y está dividida en dos subsecciones. La primera enfoca la

conceptualización del *Suma Qamaña-Vivir Bien* como fundamento del proyecto de refundación del Estado y en relación con la decolonialidad, y en seguida se brinda una presentación contextual y analítica de la Constitución de 2009. En los siguientes apartados analíticos se reconectan primero algunas encrucijadas históricas claves y se examina cómo la memoria colectiva de los pueblos indígenas forma parte del proyecto descolonizador. Luego se problematizan algunas de las complejidades de la transmodernidad y de su específico momento sociohistórico mediante el enfoque en el proyecto descolonizador y el Estado Plurinacional e Intercultural.

Descolonización y decolonialidad

El análisis de los conceptos *descolonización* y *decolonialidad* pretende una reflexión previa de la noción *modernidad*. La idea eurocéntrica tradicional de la modernidad, concebida como una línea de progreso unidireccional, tiene su punto de partida en el estado de naturaleza, evoluciona con las culturas griega y latina y con la cristiandad, y culmina en su máxima expresión en la civilización europea occidental (Quijano 2000). Desde esta perspectiva, los pueblos colonizados han sido ubicados en el antepasado de esta trayectoria y definidos primitivos y bárbaros.

La racionalidad occidental-moderna puso en discusión a la Iglesia, la religión y su “teopolítica”, afirmando una visión del mundo antropocéntrica, separando a los seres humanos de la naturaleza y de la divinidad. Esto hizo que la retórica de la modernidad organizara el mundo según principios racionales y de separación entre un “nosotros” y “ellos”, “naturaleza” y “cultura”, “modernos” y “primitivos” (Escobar 2000).

Mientras que la *colonización* se identifica en el proceso imperialista de ocupación por parte de un poder conquistador, a través de instrumentos militares, políticos, económicos, culturales, religiosos y étnicos, la *colonialidad* se refiere a la ideología concomitante, a todo el marco epistémico y ontológico, y al sistema de poder que justifica y legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La colonialidad representa una gran variedad de aspectos psicológicos y existenciales, económicos y militares que tienen la característica común de la determinación y dominación de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad, y de un modo de vivir (Walsh 2008, 136). Mignolo enfatiza que la “descolonización” ya no se entiende en relación con la “toma del Estado”, como independencia política formal clásica, como había sido para la ola de los procesos descolonizadores después de la Segunda Guerra Mundial, sino a través del desmontaje de “todo el sistema de conocimiento que sostiene y justifica el Estado moderno y moderno/colonial asociado con la colonialidad económica y con el control de las subjetividades” (Mignolo 2015, 359).

El fulcro de la cuestión para los teóricos decoloniales es el fenómeno de la colonialidad persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de colonización y, consecuentemente, la necesidad de descolonizarlas (Walsh 2008, 136). Por ende, así como se distingue el término *colonialismo* del de *colonialidad*, *decolonialidad* se distingue de *descolonización*. Mignolo (2007) resalta que la *decolonialidad* debe ser entendida como el objetivo de refundar un Estado y una sociedad fuera de un sistema de poder colonial y que proponga alternativas epistemológicas. Es un proceso de transformación profunda de las instituciones y relaciones sociales que visibiliza aquellas identidades y aquellos conocimientos silenciados por siglos por parte del poder colonial, que ha impuesto su estructura de poder y saber basado en la racionalidad moderna.

La teo-política y la ego-política han caracterizado la cultura europea y han sido impuestas a los pueblos colonizados como formas de colonización de mentes y almas. A través de ellas se clasificaron pueblos y lenguas para determinar cuáles eran idóneos para producir conocimiento científico, con el fin de ejercer un control constante sobre el saber. Para Mignolo, la decolonialidad actúa a través de la geopolítica y de la *body politics*, es decir, la política inscrita en los cuerpos y en la cosmovisión de aquellos pueblos cuya identidad ha sido silenciada por los colonizadores. De tal manera, la decolonialidad puede proponer una alternativa a la modernidad (Mignolo 2015), lo que se contrapone a la teo-política, que caracterizó al Estado monárquico con la supremacía de la cristiandad en todos los ámbitos de la vida, y a la ego-política, que se desarrolló con la centralidad-centralización del hombre y la racionalidad, como resultado de las revoluciones burguesas en Europa (Mignolo 2007).

Por ende, *de(s)-colonizar* significa *aprender a desaprender*, transformar todas las formas de relaciones todavía influenciadas por la matriz colonial del poder. Sin embargo, lo que caracteriza los procesos de renovación estatal de países como Bolivia es la intención de transformar profundamente la relación entre el aparato del Estado y del pueblo, fundar el Estado sobre la base de nuevos principios y tipologías de instituciones. Refundar el Estado significa crear espacios múltiples para aquellos mundos y saberes alternativos que se han quedado silenciados y que han producido alternativas no creíbles por parte del discurso dominante (Boaventura de Sousa Santos, citado en Escobar 2010, 40).

Plurinacionalidad – Interculturalidad

La idea del Estado Plurinacional es fundamentalmente un proyecto descolonizador. Su construcción emerge asimismo como una alternativa al individualismo y los derechos de propiedad privada, y la reducción del papel del Estado, sumados a un rechazo general al neoliberalismo (ver, por ejemplo, Schavelzon 2015, 56). En

este contexto debe agregarse el rechazo creciente a los modelos de multiculturalismo frecuentemente incentivados por organismos transnacionales dentro de los esquemas neoliberales (Hale 2004).

Según la interpretación de Aníbal Quijano (2009), la declaración del Estado Plurinacional implica un reconocimiento de la pluralidad (de culturas, pueblos y naciones) como característica de la nación, es decir, aparece como un rechazo y una deslegitimación de la uni-nacionalidad y la monoculturalidad. La plurinacionalidad supone la fundación de un Estado radicalmente plural, desde el punto de vista cosmológico y civilizatorio. Esto significa que el Estado no quiere representar el centro de la unidad nacional, sino que el centro de la nueva construcción de lo estatal es la sociedad en su pluralidad sociocultural (Makaran 2017, 184).

Intelectuales como Pablo Dávalos (2005) ven la plurinacionalidad como un proceso histórico-organizativo y político en constante reformulación desde las bases y las propias estructuras organizativas. A pesar de esa constante redefinición conceptual, algunos elementos se han mantenido a través del tiempo, como el rechazo al Estado tradicional, vertical, asimilista, republicano, monocultural y unacional. Aún más, tanto en Bolivia como en Ecuador, la plurinacionalidad está íntimamente relacionada con las reivindicaciones por los derechos étnico-territoriales y requiere una sociedad que cumpla con los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas y diferentes formas de autonomía territorial (Schavelzon 2015, 85). Boaventura de Sousa Santos (2009, 54) agrega que este modelo democrático descentralizado no necesariamente implica un Estado débil, sino que tiene que ser fuerte para poder manejar los diferentes niveles político-administrativos.

Un argumento frecuente en contra del Estado Plurinacional tiene que ver con la unidad nacional y el riesgo de fragmentación con la plurinacionalidad. Sin embargo, algunos de estos críticos sí promueven la interculturalidad como visión fundamental para fortalecer la unidad nacional. Catherine Walsh (2009c) ofrece una observación interesante al proponer que mientras que la plurinacionalidad trata de un fenómeno de facto ya existente que debe reconocerse, la interculturalidad, por otro lado, no es algo ya construido y existente sino un proyecto en devenir y en incesante evolución. Es la noción de *interculturalidad crítica*, que se entiende como un proyecto político, social, ético y epistémico-ontológico que requiere la participación de todos los ciudadanos, ya sean indígenas o criollos, para una completa transformación de la sociedad, que no sólo articule y permita dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, equidad y respeto, incorporándose en un sistema preestablecido, sino que también incentive la creación de nuevas tipologías de instituciones (Walsh 2009c, 165). Por eso, la interculturalidad quiere representar una política cultural dirigida a la transformación

estructural sociohistórica, en la cual la diferencia no sea aditiva sino constitutiva (Walsh 2007, 55).

El Estado Plurinacional, a través de la herramienta intercultural, encarna el marco dentro del cual construir una sociedad renovada que pueda garantizar estructuras sociales, epistémicas y políticas descolonizadas. El reconocimiento constitucional del Estado Plurinacional e Intercultural, incluso, fue simplemente un paso —indudablemente muy importante— hacia el funcionamiento práctico del Estado y la sociedad, según los criterios asociados a una visión culturalmente más incluyente de la plurinacionalidad (e interculturalidad), bajo la visión de *la unidad en la diversidad*.

En la nueva fase post-2009 de esta lucha reivindicativa de las organizaciones indígenas, uno de los desafíos específicos es la implementación práctica e institucional del Estado Plurinacional. El presente estudio tiene entre sus retos analíticos y prácticos, precisamente, analizar la cuestión de la implementación del proyecto político inspirado en los valores y principios de la plurinacionalidad.

Saliendo de las lógicas de la modernidad: Suma Qamaña-Vivir Bien y la Constitución Plurinacional de 2009

El *Suma Qamaña-Vivir Bien* como principio ético de la sociedad plural

El Estado afirma que la diversidad cultural es la esencia del Estado plurinacional; en este marco, nosotros primero debemos considerar que el Estado comienza a apropiarse de esa concepción de cultura originaria para descolonizar. (Estado Plurinacional de Bolivia 2009, art. 98)

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). (Estado Plurinacional de Bolivia 2009, art. 8)

La construcción del Estado Plurinacional, y por ende también el proyecto descolonizador y la decolonialidad, requieren el establecimiento de los principios ético-filosóficos del *Suma Qamaña-Vivir Bien* para su funcionamiento armonioso y práctico. El *Vivir Bien* propone un modelo de vida basado en la concepción ética-filosófica de relación equilibrada y saludable entre los seres humanos y la naturaleza, que es considerada una “entidad viva”. El *Vivir Bien* boliviano congrega una serie de propuestas que emergen como reacción y alternativa a los conceptos convencionales eurocentristas y

capitalistas sobre la idea del desarrollo. Constituye una experiencia muy interesante y fructífera para responder a las preguntas sobre las formas en que los saberes hegemónicos y no hegemónicos se articulan o no en la esfera de las políticas públicas.

Vivir Bien es una traducción al castellano de la expresión aimara *Suma Qamaña*, un conglomerado de principios éticos-filosóficos indígenas. El abogado e investigador aimara Fernando Huanacuni Mamani —uno de los principales intelectuales especializados en el *Vivir Bien*, y a partir de 2017 canciller de Bolivia— indica que se puede traducir como vivir en “plenitud” y en equilibrio con los ciclos de la naturaleza, el cosmos, la vida y todas las formas de existencia (Huanacuni Mamani 2015).

El *Suma Qamaña* entró en el debate intelectual de Bolivia al final de los años setenta, gracias a la acción de los intelectuales aimaras Simón Yampara, en primer lugar, y Mario Torres, sucesivamente, que recuperaron expresiones y cosmovisiones similares provenientes de la tradición de otros pueblos indígenas de Bolivia como el ñandereko guaraní o el *sumak kawsay* kichwa. Asimismo, esta expresión tiene “familiaridad” con conceptos provenientes de otras regiones del mundo, como el *Ubuntu* de Sudáfrica (Nuñez del Prado 2015, 50).

De manera similar, dentro de las posturas occidentales se encuentran corrientes críticas sobre el desarrollo que promueven la búsqueda de un “buen vivir”, como por ejemplo, el ambientalismo biocéntrico, el eco-feminismo radical, tendencias eco-socialistas, posdesarrollistas o la decolonialidad del saber. La “ecología profunda” —del filósofo noruego Arne Næss— rechaza el antropocentrismo de la modernidad, promueve una visión biocéntrica del mundo y reconoce los derechos de la naturaleza, a la que identifica como un sistema vivo del cual los seres humanos son partes integrantes (Gudynas 2011).

El lingüista y antropólogo jesuita Xavier Albó subraya que el *Suma Qamaña*, el *buen convivir*, se desarrolla en cuatro dimensiones: consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el cosmos (Albó 2009b). Es por esta razón que sólo en la forma ancestral de organización de las comunidades indígenas y, en particular, aimara, el *ayllu* andino Yampara encuentra la experiencia genuina del *Vivir Bien*, porque es en el *ayllu* que los componentes materiales y espirituales de la vida pueden equilibrarse. Sólo mediante la recuperación de los elementos constitutivos del *ayllu*, la comunidad, el tipo de manejo de la tierra, el concepto de *trabajo*, sus autoridades, es posible diseñar y consolidar la marcha del pueblo andino (Yampara 2011). Se define “comunidad” no sólo como una conformación social, sino como una “estructura de vida” compuesta por los hombres, la naturaleza y el cosmos, espíritus que se complementan entre sí en un equilibrio necesario.

Huanacuni Mamani afirma que la propuesta del *Vivir Bien*, desde el horizonte de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas, es una fuerte crítica directa a las lógicas y costumbres asociadas a la modernidad occidental.

“[...] estamos saliendo de esa lógica de la modernidad que nos hace reencontrar y tenemos que entrar en esa otra lógica de la cultura de la vida, de cuidar la vida: el *Vivir Bien*, el *Buen-Vivir*. Eso nos va a dar horizontes, no solamente a Bolivia sino al mundo, de que podemos despertar de una manera distinta. Los Estados tienen retos ahora muy importantes. No pueden continuar con el extractivismo, no pueden continuar con el deterioro de la Madre Tierra. Pero, cómo entramos ahora en una nueva lógica, también para que todos tengan trabajo, para que todos también tengan comida, es un reto verdadero. Por eso también nosotros insistimos en que la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas-originarios viene más después. Porque en el horizonte de los pueblos indígenas-originarios la vida es lo más importante, no solamente el dinero. Porque la vida es el factor sustancial de las cosmovisiones ancestrales de las culturas indígenas originarias”. (Entrevista, La Paz, 26 de agosto de 2016)

El *Vivir Bien* se opone al *Vivir Mejor* típico de la tradición occidental capitalista e individualista, lo que implica una constante competencia y la concentración de la riqueza en manos de unos pocos a costa de la mayoría. El *Vivir Bien* rompe la visión tradicional de desarrollo, el progreso lineal de la visión antropocéntrica de la vida moderna; reconoce el valor de la naturaleza y rechaza la concepción clásica del hombre como su gobernante. Este enfoque se acerca a la línea de Escobar (2010) cuando habla de la distinción entre desarrollo alternativo y alternativas al desarrollo. El *Vivir Bien* muestra cómo en la base de la lucha por la transformación existe la idea de construir un nuevo espacio epistemológico que incorpora los conocimientos indígenas y occidentales, una “interepistemología”, un diálogo intercultural liberador entre pensadores críticos de cada cultura con otras culturas, en oposición al monólogo occidental (Walsh 2007, 55).

La Constitución del Estado Plurinacional de 2009 y el *Vivir Bien* como política de Estado

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, aprobada en el referéndum popular del 25 de enero de 2009, es el resultado de un proceso histórico de demandas, reivindicaciones y luchas de los movimientos sociales indígenas, que se tradujeron finalmente en un instrumento jurídico con un potente efecto transformador.

Mientras se demolió el proyecto neoliberal en 2004, las organizaciones indígenas se habían organizado en un

“Pacto de Unidad”, cuyo principal objetivo era asegurar la participación directa de los indígenas en la Asamblea Constituyente, como actor social. El Pacto de Unidad fue un espacio novedoso que se articuló en torno a la dimensión étnica, permitiendo a los movimientos campesinos e indígenas desempeñar el rol histórico de líderes de la transformación nacional. Además, aprobó la presentación de un proyecto único a la Asamblea Constituyente de las propuestas indígenas y campesinas originarias, a pesar de su diversidad, en ámbitos estratégicos comunes como los derechos colectivos y culturales (Lambertín y Lizárraga 2008, 28). En su discurso del acto de promulgación de la nueva Constitución en la ciudad de El Alto, Evo Morales agradeció a los movimientos indígenas, la “fuerza motriz de la historia”:

Después de 500 años de rebelión, invasión y saqueo permanente; después de 180 años de resistencia contra un Estado colonial, después de 20 años de lucha permanente contra un modelo neoliberal, hoy, 7 de febrero de 2009, es un acontecimiento histórico, un acontecimiento inédito, singular para Bolivia y para Latinoamérica, reunidos acá para promulgar la nueva Constitución Política del Estado. Gracias a la conciencia del pueblo boliviano, gracias a los movimientos sociales, la fuerza motriz de la historia. Gracias a la participación activa y permanente garantizaron la aprobación de la nueva Constitución, por primera vez con el voto, con la conciencia y la participación soberana del pueblo boliviano. Los movimientos sociales, los obreros, los originarios, los patriotas en las ciudades, nunca tuvieron la oportunidad para participar en esas modificaciones de las constituciones, de las reformas que hicieron, sólo las oligarquías participaron permanentemente en las distintas reformas y de acuerdo a sus intereses. (Evo Morales Ayma, El Alto, 7 de febrero, 2009)

La nueva Carta Magna y el reconocimiento de las 36 diferentes nacionalidades y lenguas indígenas del país indudablemente tienen un importante valor simbólico para las históricas reivindicaciones de los pueblos indígenas-originarios-campesinos y representan el marco legal de la agenda descolonizadora por implementarse en el denominado “proceso de cambio”.

El Estado afirma que la diversidad cultural es la esencia del Estado plurinacional; en este marco, nosotros primero debemos considerar que el Estado comienza a apropiarse de esa concepción de cultura originaria para descolonizar. (Estado Plurinacional de Bolivia 2009, art. 98)

La Constitución otorgó, además, la posibilidad de crear autonomías indígenas dentro de las fronteras de Bolivia, reconociendo los derechos étnico-territoriales de las comunidades indígenas que reclamaban desde 1990 (Artaraz y Calestani 2015, 221). En 2010, en línea con la

Constitución, se aprobó la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, que en su artículo 7 indica que:

El régimen de autonomías tiene como fin distribuir las funciones político-administrativas del Estado de manera equilibrada y sostenible en el territorio para la efectiva participación de las ciudadanas y ciudadanos en la toma de decisiones, la profundización de la democracia y la satisfacción de las necesidades colectivas y del desarrollo socioeconómico integral del país.

Los gobiernos autónomos son reconocidos formalmente como depositarios de la confianza ciudadana en su jurisdicción y al servicio de la misma tienen el fin principal de concretar el carácter plurinacional y autonómico del Estado en su estructura organizativa territorial. (Estado Plurinacional de Bolivia 2010a)

La Constitución de 2009 dedica también una parte considerable a la educación (capítulo VI, arts. 77-97), que se convertirá en uno de los aspectos más poderosos del programa estatal descolonizador, a través de la nueva Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez (Estado Plurinacional de Bolivia 2010b). La Constitución define la *educación* como “democrática, participativa, comunitaria”, porque busca rescatar la lógica comunitaria y la participación social en el papel educativo de sus jóvenes, “descolonizadora y de calidad” (art. 78. I), “intra-cultural, intercultural y plurilingüe” (art. 78. II), porque persigue eliminar la discriminación y el racismo cultural en el campo educativo, y tratar los saberes y conocimientos de las culturas indígenas en simetría con los conocimientos universales.³

Desde el punto de vista económico, la Carta Magna declara el rol predominante del Estado en la política económica nacional, con la nacionalización de las empresas de los hidrocarburos, contra toda forma de privatización que pudiese afectar la economía boliviana, y para regular la acción de los actores económicos en el país. Prevé la redistribución de la renta entre la población, con el fin de garantizar una mayor justicia social. Asimismo, reconoce otras formas de economías como las empresas comunitarias y subraya la importancia de garantizar un desarrollo respetuoso de la biodiversidad.

Como se mencionó en la introducción, los valores y principios del *Suma Qamaña-Vivir Bien* fueron establecidos como la columna vertebral de la Constitución y de las políticas nacionales de desarrollo del proceso de cambio descolonizador. El artículo 8 de la nueva Carta Magna reconoce el *Suma Qamaña-Vivir Bien* como uno de los principios éticos más importantes de la sociedad plural, que orienta la descolonización y la consolidación de la plurinacionalidad del Estado.

Una vez formalizada en la Constitución y en el Plan Nacional de Desarrollo, la idea del *Vivir Bien* se utiliza en la perspectiva que Gudynas (2014, 27) define como “res-tringida”. El *Vivir Bien*, concebido así, aún representa una etiqueta de cuestionamiento al desarrollo capitalista para defender alternativas inspiradas en la tradición comunitaria, y pierde, incluso, el sustrato originario que lo entendía dentro de un paradigma de vida milenaria ancestral biocéntrico.

En el 2006, *Vivir Bien* aparece en el nuevo documento estratégico del Gobierno, el Plan Nacional de Desarrollo (PND): *Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien* (2006-2011), como la base del nuevo modelo de desarrollo del país:

A partir de los elementos comunitarios arraigados en los pueblos indígenas, comunidades campesinas, nómadas y urbanas de tierras bajas y altas, el *Vivir Bien* postula una visión cosmocéntrica que va más allá del contenido etnocéntrico tradicional de desarrollo. (República de Bolivia 2007, 1.1)

La construcción de la propuesta transdesarrollista boliviana tiene como protagonista y promotor al Estado, cuyo carácter esencial se expresa en el nuevo poder que surge de los sectores populares, de los pueblos indígenas, las comunidades agrícolas y los trabajadores de la ciudad (República de Bolivia 2007, 1.1.3). El *Suma Qamaña-Vivir Bien* se convierte, de forma progresiva y estratégica, en una marca nacional que se promociona internacionalmente a través de sus voceros, como el Ministerio de Relaciones Exteriores. De manera consecuente se promueven los derechos de la Madre Tierra en diferentes espacios y cumbres internacionales, como en las Naciones Unidas, desde 2012.

En el ámbito nacional, se aprueba la “Ley Marco de la Madre Tierra y el desarrollo integral para el *Vivir Bien*”, lo que representa uno de los mayores esfuerzos para realizar la propuesta de *Vivir Bien* en el marco legislativo del país y de sus políticas públicas. La ley promueve la conservación de la naturaleza, que define como “sistema vivo”, como base para la planificación del “desarrollo integral”, en armonía con la Madre Tierra. Este desarrollo se considera no como un fin, sino como un paso intermedio necesario para alcanzar el nuevo horizonte civilizatorio del *Vivir Bien*, y que consiste en medidas y programas sociales y comunitarios, “de gestión pública para la creación, provisión y fortalecimiento de condiciones, capacidades y medios materiales, sociales y espirituales” para alcanzar el *Vivir Bien* en armonía con la Madre Tierra (art. 5.3). La exministra de Ambiente Alexandra Moreira (que no es indígena) expresa la importancia de las tradiciones y creencias indígenas ancestrales mediante las relaciones humanos-naturaleza y la gobernanza ambiental:

“[...]lo que nosotros ahora llamamos *ecología*, en nuestra cultura milenaria también se ha caracterizado por

3 Para un análisis más profundo de la descolonización educativa del Estado Plurinacional de Bolivia, véase Lenza (2017).

el respeto, la conservación, y esta actitud de reciprocidad que nosotros tenemos respecto a la Madre Tierra. La Madre Tierra nos da la vida, nos da alimentos, nos da salud. Entonces, en reciprocidad, nosotros también tenemos un cierto comportamiento con ella. Evidentemente, en los últimos años, por la modernización se ha ido perdiendo, en generación tras generación, ese respeto y esa cultura de vida que nosotros teníamos con los antepasados. Sin embargo, como somos una cultura mezclada con pueblos indígenas, con pueblos andinos, persiste aún. Por eso tenemos algunos ritos, por ejemplo, como es la *Pachamama*, y la *challa*, todo eso que tú le estás dando a la *Pachamama* en agradecimiento [...]”. (Entrevista, La Paz, 14 abril, 2015)⁴

La trayectoria de un pueblo en búsqueda de su identidad cultural

La socióloga Carmen Leccardi resalta cómo a través de una reflexión “temporal”, los individuos y las sociedades se presentan de manera unitaria, global, fuera de toda forma de dualismo. Cuando se hace referencia a la dimensión del tiempo parece imposible separar al sujeto de la dimensión de los órdenes temporales, la dimensión normativa de la dimensión simbólica. El tiempo es el producto de actores individuales, y las estructuras temporales producidas son socialmente reales (Leccardi 2009). Por su parte, Immanuel Wallerstein introduce la noción *tiempo-espacio transformativo*, que se refiere a aquellas realidades sociohistóricas en las cuales se puede identificar que un sistema o forma de organización social agotó sus mecanismos de funcionamiento tradicionales, dando paso a una manera de configuración sociocultural diferente (Wallerstein 1997, 11). Es por estas razones que el tiempo histórico y el tiempo sociológico no pueden contraponerse, sino que también quedan entrelazados en un proceso de retroalimentación. Realmente, algunas encrucijadas históricas claves de Bolivia, que representan la memoria colectiva de los pueblos indígenas, han creado las condiciones sociales y los presupuestos ideológicos del actual proyecto descolonizador.

En diciembre de 2005, Evo Morales, líder de los campesinos productores de coca, fue elegido presidente de Bolivia, el primer presidente indígena de Sudamérica, en representación del *Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP)*⁵, que fue una creación de los principales movimientos

sociales indígenas-campesinos bolivianos. Fue el primer indígena aimara en la presidencia del país, que contó además con un amplio margen de votos (54%).

Ya durante los primeros años, el nuevo gobierno incentivó el acceso de los indígenas a cargos claves del Estado y atribuyó preeminencia a la instalación de una Asamblea Constituyente. La reformulación de la Carta Magna representaba una prioridad para los indígenas del país, expresada desde la Marcha del Bloque de Oriente en 2002. Este sorprendente cambio político es el resultado de una larga trayectoria histórica, en el marco de la cual la relación entre el Estado y los pueblos indígenas de Bolivia se ha caracterizado por épocas de dominación, fases de alianzas estratégicas (el pacto militar-campesino) y, finalmente, décadas de luchas organizadas de los movimientos sociales contra la política neoliberal, que dominó como doctrina económica desde 1985.

En este recorrido se pueden evidenciar las modalidades con las cuales se ha modificado la interpretación de “indígena” en el tiempo y su relación con el Estado. Asimismo, cómo ha cambiado la capacidad política de los movimientos indígenas, y su rol en la esfera política del país. Ya en la década de los años veinte, en Bolivia se articuló el *indigenismo* con los intentos de integrar a los trabajadores indígenas y mestizos, realineando así la relación entre la clase obrera no indígena y los pueblos indígenas (Gray Molina 2007). Sin embargo, la expresión más tenaz del indigenismo boliviano llegó con la Revolución Nacional de 1952, protagonizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Hasta entonces, los pueblos originarios-indígenas, tanto en las tierras altas como en las tierras bajas, se identificaban precisamente como *indios*. La Revolución de 1952 trajo consigo una *campesinización* cultural de las comunidades indígenas y de sus prácticas culturales, con la disolución de las estructuras sociopolíticas y organizativas tradicionales.

El objetivo del Gobierno del 52 era crear un Estado fuerte y unitario, desarrollando en la población el sentido y el orgullo de pertenecer a una nación inclusiva de los grupos sociales y culturales antes excluidos (Albó 2009a, 28). Con esta idea, el MNR manifestó todo el interés de hablar de indígenas del campo sólo en términos de “campesinos”, ocultando todas las menciones directas a los “pueblos indígenas”, aimaras, quechuas, para poder, estratégicamente, “mimetizar” las identidades culturales y étnicas, con el fin específico de organizar la sociedad con base en el criterio exclusivo de *clase*. La connotación “indígena” se continuó utilizando por años, únicamente para identificar a las poblaciones aisladas en las tierras bajas del país (Albó 2009a, 74).

Ya en las décadas de 1960 y 1970, las organizaciones intelectuales indígenas radicales reaccionaron ante esta usurpación y homogeneización cultural. Jóvenes estudiantes indígenas urbanizados se reunieron alrededor del escritor

4 Reconnectaremos con este tema en una sección posterior del artículo.

5 El MAS-IPSP es el movimiento político-electoral liderado por Evo Morales, que nació a mediados de los años noventa. Ha funcionado como instrumento político para las organizaciones sociales indígenas y campesinas bolivianas que apoyan el proyecto político y el gobierno actual de Morales, pero también ha incluido a sectores no-indígenas.

e intelectual quechua-aimara Fausto Reinaga, quien rechazaba la identidad “campesinizada” y patrocinó un regreso a la indigeneidad. Xavier Albó sintetizó las reuniones con Reinaga: “Nos redujeron a campesinos, y nos arrebataron nuestra condición de Pueblo Aymara. ¡Volvamos a ser aymaras!” (Albó 2009a, 36). Asimismo, se creó el Centro Campesino Túpac Katari, un espacio sociocultural para crear lazos entre aimaras rurales y urbanos (Yashar 2005, 173). Técnicas consideradas necesarias para reactivar la “memoria larga” (Rivera Cusicanqui 1984, 163-171) que el Estado del 52 había intentado cancelar. Estas actividades llevaron a la formación de dos movimientos paralelos: el Katarismo y el Indianismo.

Los kataristas lograron conquistar los sindicatos en las zonas rurales y nombrar su líder, Jenaro Flores, como dirigente de la que sucesivamente se llamará Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Durante los primeros años, la CSUTCB fue ampliamente dominada por los kataristas, que politizaron y publicitaron las identidades étnicas en muchos debates políticos. Además, presentaron una propuesta de reforma agraria que finalmente no fue aprobada pero estableció las bases de un nuevo tipo de Estado: se solicitaba el reconocimiento de las comunidades indígenas, sus estructuras de autoridades, sus leyes y el sistema de producción (Albó 2009a, 41). En efecto, la estructura estatal construida durante la Revolución del 52, a pesar de no caracterizarse por la exclusión o explotación directa, aún proponía el viejo esquema colonial de forma menos evidente: una gran desigualdad entre áreas rurales y urbanas, sobre todo en términos de acceso a bienes y servicios. Paradójicamente, un sistema que tenía la intención de superar la discriminación étnica, reconociendo la plena ciudadanía a los pueblos indígenas, terminó por crear una nueva forma de discriminación cultural, fundada en la clase. Así que las comunidades indígenas campesinas desarrollaron un sentimiento de doble explotación y realizaron que estaban perdiendo su identidad étnica (Albó 2008, 20-21).

De manera paralela al katarismo-indianismo del Altiplano, en las tierras bajas se desarrolló otro frente de oposición al Gobierno central, a consecuencia de la “invasión” de grupos “criollo-mestizos”, terratenientes del Altiplano, que colonizaron áreas no tituladas en búsqueda de recursos energéticos, e igualmente entraron inmigrantes y madereros. Comenzó, así en las poblaciones de tierras bajas un proceso de despertar étnico, expresado sobre todo en la defensa del territorio y en la recuperación de su identidad indígena (Albó 2009a, 42). En 1990, los pueblos indígenas de tierras bajas, reunidos en la Confederación de los Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) (Albó 2009a, 43), organizaron la Marcha para el Territorio y la Dignidad. Grupos del Altiplano se reunieron con los de las tierras bajas en la cumbre de La Paz, y juntos marcharon hacia la ciudad, lo que condujo al reconocimiento de ambos grupos como pueblos originarios o naciones del país (Albó 2002,

77). La marcha fortaleció una identidad colectiva acerca de la defensa de los derechos territoriales y reforzó las demandas por la tierra como cuestión central de los movimientos de Oriente (Yashar 2005, 214). A partir de este momento, el concepto de *territorio* se volvió emblemático en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado (Yashar 2005, 63).

En 1991, Bolivia ratificó el Convenio 169 de la OIT (OIT-169) sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales, y en 1992 la CIDOB presentó un proyecto de “Ley indígena” que avanzaba la propuesta de instauración de una nación pluriétnica y multicultural. Este documento inspiró las reformas constitucionales y legislativas bajo la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada, en los años noventa. A pesar del contexto neoliberal, en estos años se efectuaron varios reconocimientos legales de las reivindicaciones étnicamente definidas, como la Ley de Participación Popular/LPP de 1994, y la aprobación de Las Tierras Comunitarias de Origen/TCO. La ratificación boliviana de la OIT-169 en 1991 fue el resultado de la marcha de la CIDOB en 1990. Sin embargo, la aplicación concreta de la OIT-169 y el derecho más amplio a las consultas previas sobre las actividades de hidrocarburos en Bolivia se aplazaron hasta 2007, es decir, luego de la instalación presidencial de Evo Morales (Lalander 2017; Schilling-Vacaflor 2013, 207).

Un tercer grupo de oposición a las políticas gubernamentales estaba representado por las poblaciones de los valles y de la región tropical de Cochabamba, compuesta por exmineros que se trasladaron desde el Altiplano para dedicarse al cultivo de coca, que tenía una óptima renta a causa de la alta demanda internacional. Los mineros se contaban entre los trabajadores más radicales y llevaron este radicalismo a los cultivadores de coca en el Chapare, pero el movimiento emergió como una nueva organización combativa que se oponía al imperialismo y a las políticas neoliberales (Postero 2010, 22). Mención aparte merece una nueva organización que pretendía respetar mejor la forma organizativa histórica de las comunidades y *ayllus*, al quitar el ropaje sindical campesino puesto desde 1952: el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Esta organización se convirtió, en tiempos más recientes, en una de las más críticas contra el gobierno del MAS.

Los albores del nuevo milenio se caracterizaron en Bolivia por actividades de protesta contra el neoliberalismo; bloqueos viales, manifestaciones callejeras, huelgas, etcétera, y las organizaciones indígenas fortalecieron su protagonismo. El creciente movimiento alrededor de Morales, líder del movimiento cocalero, estuvo en el epicentro de varios conflictos por los recursos, de manera más vigorosa durante la llamada “Guerra del Agua” (protestas contra la privatización del agua) en Cochabamba en 2000 y durante la “Guerra del Gas” (contra la exportación de gas a Estados Unidos a través de Chile) en El Alto-La Paz en 2003, que concluyó con la renuncia

del presidente neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada (Albó 2009a, 43-67).

Este momento sociohistórico de Bolivia, por consiguiente, representa un terreno único que permite examinar las oportunidades y los desafíos que una propuesta transmoderna puede encontrar en su camino de construcción de alternativas epistémicas, culturales, sociales y políticas, y resaltar las contradicciones que se originan cuando las lógicas de la modernidad-colonialidad y la búsqueda de sus alternativas se enfrentan en la acción del Estado y en los sujetos sociales mismos.

Descolonización e interculturalidad en la Bolivia plurinacional: desafíos y complejidades de un tiempo transmoderno

A la hora de conectar las propuestas constitucionales inspiradas en el *Vivir Bien* —que orientan ideológica y normativamente el proceso descolonizador boliviano— con las políticas públicas implementadas en los últimos diez años emergen desafíos, escollos por superar, además de contradicciones que complican y a veces desvían los objetivos originarios del proyecto transmoderno de los padres constituyentes. Los ámbitos en los cuales se expresan estas contradicciones y complejidades son diversos.

Un evidente desafío tiene que ver con la tensión entre la unidad del Estado y la apertura a la pluralidad epistémica y territorial, así como entre diferentes concepciones de organización territorial. Los gobiernos autónomos tenían constitucionalmente el fin principal de concretar el carácter plurinacional y autonómico del Estado en su estructura organizativa territorial, pero luego de algunos años de la elaboración de la nueva Constitución y de la Ley Marco de Autonomías se evidencia que la centralización estatal, en lugar de debilitarse, ha demostrado una intensificación significativa.

Los procesos de autonomías indígenas se han interrumpido y, si se excluyen algunas experiencias en marcha —como el caso particular de Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz, y la primera autonomía indígena (guaraní) de Charagua, en las tierras bajas, desde 2017—, no muestran signos de vitalidad. Considerando que el autogobierno y la autonomía territorial indígenas se destacan como componentes fundamentales para poner en práctica la plurinacionalidad, esta tendencia de incumplimiento podría verse en la actualidad como uno de los desafíos y dilemas más difíciles.

Igualmente, el nuevo Plan de Desarrollo 2016-2020 se destaca por su fuerte deseo de modernización, a través de una industrialización nacionalizada, que se caracteriza por la construcción de infraestructuras, el impulso del transporte y de actividades de extracción intensiva que demuestran poca sensibilidad en la defensa del

medioambiente y, según voces críticas, que no respetan los derechos de los indígenas, y que en lo sustantivo aún persigue la forma más tradicional de desarrollo (Ranta 2016, 436). Jorge Miranda Luizaga, intelectual aimara, confirma esta percepción del proyecto económico del Estado con la siguiente reflexión:

“El grave problema es que en una situación de pobreza en la cual vive Bolivia en muchas áreas y sobre todo entre la población indígena, donde faltan todavía servicios básicos, es la misma población que exige respuestas prácticas a estos problemas y por esta razón el Estado se olvida del nivel espiritual e intenta satisfacer estas instancias, por lo menos las que se refieren a las necesidades esenciales como la comida, la casa. Seguramente el capitalismo ha entrado de forma muy fuerte en nuestra sociedad y el individualismo y una concepción lineal de desarrollo se ha hecho predominante”. (Entrevista, La Paz, 2 de julio, 2015)

Valga enfatizar también la nueva ley educativa Avelino Siñani-Elizardo Pérez de 2010 (Estado Plurinacional de Bolivia 2010b), que quiere otorgar, finalmente, dignidad a los saberes, las lenguas originarias y las formas de aprendizaje de los pueblos originarios, conjuntamente con el “saber universal” del nuevo sistema educativo. Desde el análisis de la implementación de la ley emergen algunas tendencias que parecen alejar y en algunos casos contraponer la práctica de la ley con sus intenciones teóricas e ideológicas. En particular se ha destacado que el objetivo de interculturalizar la educación se haya limitado a la recopilación de contenidos para llenar currículos alternativos a ser integrados al currículo universal. Este proceso, a pesar de ser muy importante para el rescate del sustrato cultural del país, parece no reconocer que el método de aprendizaje y de producción de conocimiento según la lógica indígena originaria sea principalmente experiencial, a través de la metodología del aprender —haciendo en interrelación con el mundo— (Quintanilla 2012).

Por ende, se pone en duda un proyecto que quiere descolonizar la educación, ya sea a nivel de la educación primaria o de la superior, a través de la utilización de métodos propiamente occidentales, ya que existe el riesgo de que se acaben reproduciendo las mismas asimetrías epistemológicas coloniales. En vez de perseguir el objetivo descolonizador del sistema educativo, en su momento, el saber indígena puede de nuevo ser víctima de la colonización. Esta realidad parece ser la consecuencia de concebir el conocimiento indígena todavía en el marco de un paradigma civilizatorio occidental antropocéntrico, cuando las formas de conocimiento ancestral pueden desarrollarse y encuentran su sentido solamente si son concebidas en el cuadro de un paradigma civilizatorio diferente, biocéntrico (ver, por ejemplo, Lenza 2017).

Otro desafío tiene que ver con la folklorización de la interculturalidad (y de la indigeneidad), y también tiene

relevancia más allá de Bolivia (como en Ecuador, que formalmente es un Estado plurinacional desde 2008). El análisis de Osuna es interesante para reflexionar con atención sobre la modalidad del Estado de relacionarse con el tema de la interculturalidad y de promocionarla a través del Ministerio de Culturas y de Educación. Según Osuna, cuando el Gobierno habla de la interculturalidad se refiere al encuentro entre el saber definido “universal” y el saber indígena, considerado “lo nuestro”, que es usualmente asociado con la realidad comunitaria rural. Esta asociación pudo ser verdadera en el pasado, ya que no refleja claramente la realidad o, por lo menos, no toda la realidad indígena boliviana actual, donde se asiste con más frecuencia a la urbanización de los indígenas y a su viraje capitalista (Osuna 2013). El riesgo que persiste todavía consiste en que la interculturalidad sea canalizada a través de una idea del mundo indígena que se limita a los aspectos rituales de la indigeneidad y que transforme lo indígena en folklore. Se idealiza la comunidad indígena y se la muestra como una entidad atrapada en el tiempo, negando su contemporaneidad. El resultado se expresa en el fortalecimiento de la imagen estereotipada de los indígenas campesinos (primitivos) y de su comunidad como una entidad cerrada, “auténtica”.

Ahora bien, Lalander (2017) presenta un dilema fundamental de choques entre derechos, valores e intereses. El desafío visto desde el ángulo del Estado es proveer bienestar social para todos los ciudadanos —indígenas y no-indígenas—, lo que requiere recursos económicos acumulados a través del control estatal de industrias estratégicas (de los recursos naturales), y consecuentemente se puede lograr la redistribución de los ingresos derivados de la extracción y exportación de los recursos naturales. Es decir, la provisión de derechos (socioeconómicos) definidos por clase. Al mismo tiempo, los derechos ambientales y étnicos (de los pueblos indígenas) se ven afectados en las situaciones de extracción de recursos naturales en territorios indígenas. Este dilema sigue la lógica que caracteriza a proyectos extractivistas en diferentes partes del mundo, en los cuales se subordinan los derechos étnico-culturales y ambientales en relación con los intereses económicos. El cortoplacismo de las realidades económicas y político-electorales tiende a crear presiones sociales que el Estado percibe como más urgentes que la conservación ambiental y la protección de las comunidades indígenas, lo que se considera como uno de los dilemas y desafíos fundamentales en los proyectos descolonizadores.

Por su parte, en cuanto a los derechos de la Madre Tierra, la antropóloga Nicole Fabricant critica firmemente el componente de la indigeneidad en los discursos ecologistas y el de las formas de vida sostenibles de la población indígena, ya que estos se basan en las poblaciones rurales, que tienen una estrecha relación con el territorio. Por lo tanto, ella cuestiona la relevancia de estas lógicas para gran parte de la población indígena urbana. Del mismo modo, Fabricant se muestra

escéptica *vis-à-vis* el *Vivir Bien* como opción y estrategia proporcionada para hacer frente a la crisis climática (Fabricant 2013, 160).⁶

Es también importante reconectar la presencia del pasado en el discurso y la memoria colectivos reivindicativos del proceso descolonizador. En una reflexión retrospectiva del intelectual y educador comunitario quechua Leonel Cerruto se expresa que:

“El 52 es un quiebre, porque no fue el movimiento indígena el que ha planteado el fraccionamiento y la propiedad individual de la tierra, sino que eso vino como una corriente de izquierda, viene copiado de México. Claro, el indigenismo [y sus eslóganes] de tierra para los campesinos, tierra para quien la trabaja. Entonces ahí comienza la campesinización también de los indígenas bolivianos. Pero no deja de ser ni indígena, ni originario. No. Entonces, ahora ese problema subsiste. Hay que superar todavía eso”. (Entrevista, El Alto, 23 de noviembre, 2015)

Las sombras simbólicas de la reforma de 1952 se reflejan consecuentemente en las relaciones políticas, organizativas y socioculturales hasta la actualidad, y lo mismo vale en cuanto al uso emblemático de Túpac Katari y Bartolina Sisa en los discursos político-culturales.

Reconsiderando las complejidades del *Vivir Bien-Suma Qamaña* en un país que todavía presenta índices altos de pobreza (si bien es cierto que la pobreza extrema y relativa se han reducido en tiempos del Estado Plurinacional), preguntamos a Huanacuni Mamani sobre si la visión y las políticas del *Vivir Bien-Suma Qamaña* también incluyen mecanismos para garantizar un nivel mínimo de dignidad humana:

“Exactamente, si no tenemos dignidad, no vamos a poder hablar del *Vivir Bien*. Entonces, hay todavía la deuda histórica que se ha convertido en deuda social y en deuda económica. ¿Quién la asume? El Gobierno, los Estados plurinacionales, recuperan sus capacidades, su capacidad social, capacidad de cuidar la vida, que es algo importante para empezar la redistribución. En eso obviamente están, en un proceso que todavía no hemos completado”. (Entrevista, La Paz, 13 de abril de 2015)

Redondeando, Enrique Dussel (1994) incentiva la descolonización de las relaciones globales de poder, contra la modernidad eurocéntrica, a través de las críticas descolonizadoras, que lleguen de las respuestas creativas y

6 Por razones del enfoque temático-analítico y las limitaciones de espacio del presente artículo, no podemos profundizar en los dilemas y desafíos asociados al extractivismo y sus choques con los derechos de la Madre Tierra y los pueblos indígenas. Véanse, por ejemplo, Schavelzon (2015) y Lalander (2017).

diversas de los proyectos ético-epistémicos locales de los pueblos colonizados del mundo. La transmodernidad propuesta por Dussel busca terminar el incompleto proceso de la descolonización, a través de su concretización en el nivel político. Está orientada a volver a contar la historia de Europa con una incorporación del papel del “Otro” en su formación. De esta manera, la idea de lo transmoderno es al mismo tiempo inclusiva y solidaria, y ofrece solidaridad, en lugar de jerarquía. El proyecto transmoderno logra con la modernidad lo que no podría lograr por sí mismo: una interrelación solidaria, que une el centro con la periferia, a Occidente con las culturas del Sur Global, a los seres humanos con la naturaleza, y a las diferentes clases y etnias entre sí (Alcoff 2012, 64). Así que la transmodernidad dusseliana es inclusiva, más que denunciatoria. La filosofía de la liberación sólo puede realizarse con epistemologías diversas que dialogan (Grosfoguel 2008, 210-211) desde posiciones igualitarias.

Conclusiones

En estas reflexiones se ha problematizado el proyecto descolonizador del Estado Plurinacional de Bolivia que caracteriza este específico tiempo sociohistórico transmoderno del país. Más específicamente, se ha examinado el marco ideológico y normativo de la descolonización: la plurinacionalidad, la interculturalidad y el *Vivir Bien*, y su transposición normativa en la nueva Constitución del Estado.

Asimismo, recurrimos a la memoria histórica de los pueblos indígenas y su lucha para la afirmación de su identidad cultural, a través de la cual se expresan la transmodernidad boliviana y las propuestas para la refundación del Estado, y un cambio epistemológico y ontológico de las relaciones sociales, políticas y culturales. Por último, se han analizado algunas de las políticas públicas estatales, resaltando los desafíos y las complejidades para concretizar el proyecto descolonizador en acciones prácticas.

En particular, se han tocado ciertas contradicciones y tensiones relacionadas con el *Vivir Bien*, y con cómo el proyecto transmoderno se enfrenta a la herencia colonial, a cosmovisiones e intereses opuestos en los mismos grupos y sujetos indígenas, y a presiones públicas para llevar a cabo reformas sociales. Consecuentemente, se concluye que Bolivia experimenta una divergencia entre los principios constitucionales, las normas estatales y las prácticas políticas y culturales, en especial en algunos sectores donde se prioriza la exigencia de satisfacer necesidades básicas de la población o prevalecen visiones divergentes de Estado y de sociedad de lo que se había imaginado en la Asamblea Constituyente. El resultado es que el proceso de refundación del Estado y los objetivos de la descolonización se encuentran puntualmente sometidos a las diferentes interpretaciones que la interculturalidad, la plurinacionalidad y el *Vivir Bien*

asumen en los diversos ámbitos de la acción estatal y en las complejas identidades de los sujetos interesados.

Sin dejar de reconocer el gran valor de este proyecto descolonizador, basado en principios éticos de justicia social y diversidad cultural, junto con otros modelos de convivencia humana y en armonía con la naturaleza, similarmente se puede concluir que esta propuesta transmoderna que rechaza las lógicas antropocéntricas, eurocentristas, individualistas y capitalistas todavía está en proceso y hasta la fecha se encuentra atrapada en un fluctuante juego de intenciones ideológicas y obstáculos prácticos.

Referencias

1. Albó, Xavier. 2002. “Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies”. En *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, editado por Rachel Sieder, 74-102. Basingstoke - Londres: Palgrave Macmillan.
2. Albó, Xavier. 2008. “The Long Memory of Ethnicity in Bolivia and Some Temporary Oscillations”. En *Unresolved Tensions: Bolivia Past and Present*, editado por John Crabtree y Laurence Whitehead, 13-34. Pittsburgh: University Press of Pittsburgh Press.
3. Albó, Xavier. 2009a. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
4. Albó, Xavier. 2009b. “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. La Paz: CIPCA. https://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf
5. Alcoff Martín, Linda. 2012. “Enrique Dussel’s Transmodernism”. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (3): 60-68.
6. Amin, Samir. 1990. *Delinking: Towards a Polycentric World*. Londres: Zed Books.
7. Artaraz, Kepa y Melania Calestani. 2015. “Indigenous Understandings of Well-being and Their Contribution to a Post-Neoliberal Paradigm”. *Latin American Perspectives* 42 (5): 216-233. <https://doi.org/10.1177/0094582X14547501>
8. Cubillo-Guevara, Ana Patricia y Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2015. “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”. *Revista de Economía Mundial* 41: 127-157.
9. Dávalos, Pablo. 2005. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
10. De Sousa Santos, Boaventura. 2009. “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 21-62. Quito: Ediciones Abya-Yala.
11. Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores.
12. Dussel, Enrique. 2012. “Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of

- Philosophy of Liberation". *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (3): 28-55.
13. Elias, Norbert. 1994. *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
 14. Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgar Lander, 115-152. Buenos Aires: CLACSO.
 15. Escobar, Arturo. 2010. "Latin America at a Crossroads". *Cultural Studies* 24 (1): 1-65.
 16. Estado Plurinacional de Bolivia. 2009. "Nueva Constitución Política del Estado". *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, Edición Especial*, No. 0.
 17. Estado Plurinacional de Bolivia. 2010a. "Ley No. 031 de 19 de julio de 2010. Ley marco de autonomías y descentralización 'Andrés Báñez'". *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, No. 154.
 18. Estado Plurinacional de Bolivia. 2010b. "Ley No. 070 de 20 de diciembre de 2010. Ley Avelino Siñani - Elizardo Pérez". *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, No. 204.
 19. Estado Plurinacional de Bolivia. 2012. "Ley No. 300 de 15 de octubre de 2012. Ley Marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien". *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, No. 431.
 20. Estado Plurinacional de Bolivia. 2007. "Decreto Superior No. 29272 de 12 de septiembre de 2007. Plan Nacional de Desarrollo (PND): Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien (2006-2011)". *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, No. 103ESP.
 21. Fabricant, Nicole. 2013. "Good Living for Whom? Bolivia's Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 159-178. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.805618>
 22. Gray Molina, George. 2007. "Ethnic Politics in Bolivia: 'Harmony of Inequalities' 1900-2000". *Working paper*, University of Oxford, Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity - CRISE.
 23. Grosfoguel, Ramón. 2008. "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". *Tabula Rasa* 9: 199-215.
 24. Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento* 462: s/p.
 25. Gudynas, Eduardo. 2014. "Buen vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, compilado por Atawallpa Oviedo Freire, 23-45. Quito: Ediciones Yachay.
 26. Hale, Charles. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas* (38) 2: 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
 27. Huanacuni Mamani, Fernando. 2015. *Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración.
 28. Lalander, Rickard. 2017. "Indigeneidad, descolonización y la paradoja del desarrollismo extractivista en el Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política* 8 (1): 47-81. <https://doi.org/10.7770/RCHDYCP-V8N1-ART1178>
 29. Lambertin R., Gretel y Pilar Lizárraga. 2008. *La propuesta de refundación del proceso educativo en el marco de la Asamblea Constituyente en Bolivia: La descolonización de la educación*. Serie Ensayos e Investigaciones 29. Buenos Aires: Laboratorio de Políticas Públicas - LPP-CLACSO.
 30. Leccardi, Carmen. 2009. *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*. Roma - Bari: Laterza.
 31. Lenza, Chiara. 2017. "Descolonización educativa en el Estado Plurinacional de Bolivia: Desafíos y dilemas". Tesis doctoral, Universidad de Bérgamo, Italia.
 32. Makaran, Gaya. 2017. "Nacionalismo 'plurinacional': el gobierno de Evo Morales y el Estado-nación en Bolivia". En *¿Estado-nación o Estado plural?: pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)*, coordinado por Gaya Makaran 189-211. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 33. Mignolo, Walter. 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality". *Cultural Studies* 21 (2): 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
 34. Mignolo, Walter. 2015. *Trayectorias de re-existencias, ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
 35. Morales Ayma, Evo. 2009. "Discurso en ocasión de la promulgación de la nueva Constitución del Estado, 7 de febrero". <http://argentina.indymedia.org/news/2009/02/653233.php>
 36. Nuñez del Prado, José. 2015. *Utopía indígena truncada. Proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional*. La Paz: CIDES - UMSA.
 37. Osuna, Carmen. 2013. "Educación intercultural y Revolución Educativa en Bolivia. Un análisis de procesos de (re)esencialización cultural". *Revista Española de Antropología Americana* 43 (2): 451-470.
 38. Postero, Nancy. 2010. "Morales's MAS Government: Building Indigenous Popular Hegemony in Bolivia". *Latin American Perspectives* 37 (3): 18-34.
 39. Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 122-151. Buenos Aires: CLACSO.
 40. Quijano, Aníbal. 2009. "Des/colonialidad del poder. El horizonte alternativo". En *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 107-124. Quito: Abya-Yala.
 41. Quintanilla Coro, Víctor Hugo. 2012. "La perspectiva de descolonización educativa intra-cultural e intercultural". *Estudios Bolivianos* 17: 187-219.
 42. Ranta, Eija Maria. 2016. "Toward a Decolonial Alternative to Development? The Emergence and

- Shortcomings of *Vivir Bien* as State Policy in Bolivia in the Era of Globalization”. *Globalizations* 13 (4): 425-439. <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1141596>
43. República de Bolivia. 2007. *Decreto supremo n. 29272. Plan Nacional de Desarrollo Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien*. Lineamientos Estratégicos (2006-2011).
 44. Ricoeur, Paul. 1998. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Milán: Editoriale Jaca Book.
 45. Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980*. La Paz: UNRISD – Hisbol – CTSUCB.
 46. Schavelzon, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
 47. Schilling-Vacaflor, Almut. 2013. “Prior Consultations in Plurinational Bolivia: Democracy, Rights and Real Life Experiences”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 202-220. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.808497>
 48. Tilly, Charles y Leslie Woods J. 2009. *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
 49. Wallerstein, Immanuel. 1997. “El espacio tiempo como base del conocimiento”. *Análisis Político* 32: 1-15.
 50. Walsh, Catherine. 2007. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 47-62. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
 51. Walsh, Catherine. 2008. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa* 9: 131-152.
 52. Walsh, Catherine. 2009a. “Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: Refundares políticos-epistémicos en marcha”. Manuscrito (posteriormente publicado) en *Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas*, editado por Sarita Albagli y María Lucía Maciel, 1-23. Buenos Aires: La Crujía. <http://studylib.es/doc/425764/seminario-internacional-%E2%80%999Ca-virada-da-%E2%80%99Cdecolonialidad-del>
 53. Walsh, Catherine. 2009b. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. Ponencia, Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz.
 54. Walsh, Catherine. 2009c. “Estado Plurinacional e intercultural: Complementariedad y complicidad hacia el ‘Buen Vivir’”. En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 161-184. Quito: Ediciones Abya-Yala.
 55. Yampara Huarachi, Simon. 2011. “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”. *Revista de Estudios Bolivianos* 18: 1-22. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>
 56. Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.