

**Identidad y descolonización en el pensamiento
katarista-indianista y la teoría decolonial**

**Identity and decolonialisation in the ideologies of
the Katarista-Indianista and the decolonial theory**

**Identité et décolonisation dans la pensée
katariste-indieniste et la théorie décolonial**

**Identidade e descolonização no pensamento
katarista-indianista e na teoria decolonial**

Edwin Cruz-Rodríguez¹

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá-Colombia

Cómo citar este artículo: Cruz-Rodríguez, E. (2017). Identidad y descolonización en el pensamiento katarista-indianista y la teoría decolonial. *quaest.disput*, 10(20), 101-129

Recibido: 10/09/2016. Aprobado: 30/11/2016

1 Ph. D. (c) Contacto: ecruzr@unal.edu.co.

Resumen

Este trabajo compara las conceptualizaciones del problema de la identidad y la descolonización en el pensamiento katarista-indianista y la teoría decolonial. La perspectiva decolonial bebe del pensamiento katarista-indianista. Ambos convergen en ver este fenómeno como un legado histórico que articula la dominación política, la opresión, la discriminación y una suerte de alienación de la identidad propia; pero el enfoque decolonial ubica el problema en un marco geopolítico de larga duración, la formación de la modernidad, el eurocentrismo y el capitalismo, gracias a su distinción entre colonialismo y colonialidad. Esta diferencia tiene grandes consecuencias cuando se piensa el proceso de descolonización o decolonización, puesto que para el pensamiento decolonial el horizonte normativo es una sociedad “otra”, distinta de la que se ha formado por la diada modernidad/colonialidad y basada en la interculturalidad, mientras que las apuestas en el interior de la corriente katarista-indianista son heterogéneas.

Palabras clave: colonialidad, colonialismo, descolonización, identidad, katarismo-indianismo, pensamiento decolonial.

Abstract

This work compares the concepts of the problem of identity and decolonialisation with regards to the Katarista-Indianista beliefs and decolonisation theory. Both converge to see this phenomenon as an historical legacy that articulates political domination, oppression, discrimination and the alienation of your own identity as a result: but the decolonial focus framed the problem in a long lasting geopolitical framework, the formation of modernity, eurocentrism and capitalism, thanks to its distinction between colonialism and coloniality. This difference has great consequences when the process of decolonisation is considered, due to the fact that the decolonial ideologies suggest that the norm is to have a “different” society, distinct from the one that has been formed by the two parts of modernity and coloniality and based on interculturality, whilst the way of thinking of the Katarista-Indianista is heterogeneous.

Keywords: colonialism, coloniality, decolonial thinking, decolonialisation, identity, katarista-indianista.

Résumé

Cet article compare les conceptualisations du problème de l'identité et de la décolonisation dans la pensée katariste-indianiste et la théorie décoloniale. La perspective décoloniale boit de la pensée katariste-indianiste. Les deux convergent pour voir ce phénomène comme un héritage historique qui articule la domination politique, l'oppression, la discrimination et une sorte d'aliénation de l'identité; mais l'approche décoloniale place le problème dans un cadre géopolitique à long



terme, la formation de la modernité, l'eurocentrisme et le capitalisme, avec sa distinction entre le colonialisme et la colonialité. Cette différence a de grandes conséquences lorsque l'on pense le processus de décolonisation, puisque pour la pensée décoloniale l'horizon normatif est une société «autre» distincte de celle qui s'est formée par la modernité/colonialité et basée sur le multiculturalisme, alors que les paris à l'intérieur du mouvement katariste-indianiste sont hétérogènes.

Mots clefs : colonialisme, colonialité, décolonisation, identité, Katarisme-indianisme, pensée décoloniale.

Resumo

Este artigo compara as conceituações do problema da identidade e da descolonização no pensamento katarista-indianista e a teoria decolonial. A perspectiva decolonial alimenta-se do pensamento katarista-indianista. Ambos convergem para ver este fenômeno como um legado histórico que articula a dominação política, a opressão, discriminação e uma espécie de alienação da identidade própria; mas a abordagem decolonial coloca o problema numa perspectiva geopolítica de longo prazo, a formação da modernidade, eurocentrismo e do capitalismo, com sua distinção entre o colonialismo e colonialidade. Esta diferença tem grandes consequências quando o processo de descolonização é pensado, uma vez que para o pensamento decolonial o horizonte normativo é uma sociedade "outra", distinta do que é formado pela díade modernidade/colonialidade e com base em multiculturalismo, enquanto que as apostas no âmbito do actual paradigma katarista-indianista são heterogêneas.

Palavras chave: a identidade, a colonialidade, descolonização, katarismo-indianismo, o colonialismo, o pensamento decolonial.

Introducción

La emergencia de movimientos e identidades indígenas en el altiplano boliviano fue posible debido a un complejo proceso político en el marco de las profundas transformaciones estructurales que se experimentaron durante la segunda mitad del siglo XX (Gros, 1999, pp. 5-6). La reforma agraria, implementada en 1953 tuvo consecuencias paradójicas. Pretendía convertir los indígenas en campesinos mestizos, por esa razón el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) trató de convertir los *ayllus* en sindicatos agrarios, pero generó procesos -movilidad social, acceso a la educación, experiencia política en el *ayllu*-sindicato y migración- que posibilitaron la emergencia de identidades indígenas (Pearse, 1986, p. 352). Al migrar a la ciudad, los indígenas se enfrentaron a otras formas de discriminación y opresión, y descubrieron incentivos para diferenciarse e identificarse como tal.

En este contexto puede comprenderse la emergencia del katarismo-indianismo como un movimiento social y una poderosa corriente de pensamiento vivo durante los años sesenta, inicialmente como un conjunto de movimientos culturales generados por las vivencias negativas de los aymaras en la ciudad (Albó, 1990, p. 368). En La Paz, estudiantes aymaras forman el “Movimiento 15 de noviembre”. Luego, en la Universidad de La Paz se formó el Movimiento Universitario Julián Apasa (MUJA). En 1969 residentes aymaras de la misma ciudad forman el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MITK`A y el 12 de agosto de 1971 otro grupo constituye el Centro Campesino Túpac Katari, para editar un periódico y realizar emisiones radiales en aymara. (Rivera, 1986, p. 121) Durante la dictadura de Banzer y el largo proceso de transición a la democracia, a fines de los setenta y comienzos de los ochenta, sus dirigentes, empezando por Jenaro Flores, enfrentaron la cárcel y el exilio, pero la red katarista de La Paz se mantuvo.

El Centro MINK`A tuvo personería a fines de 1971 y continuó sus emisiones de radio en aymara, también continuó actividades el Centro Túpac Katari. Esa dinámica organizativa explica en buena parte el gran influjo del katarismo y del indianismo en el sindicalismo. En el VI Congreso de la Central Nacional de Trabajadores Campesinos Bolivianos (CNTCB) (agosto de 1971), en Potosí, Flores fue electo secretario ejecutivo. (Rivera, 1986, p. 120)

En el congreso de la CNTCB de marzo de 1978, tras una acalorada discusión, hubo una ruptura del katarismo entre el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) y el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA). El MRTK adoptó una posición flexible respecto a la izquierda y se mostró más receptivo frente a la herencia revolucionaria de 1952. El MITKA, por su parte, fue más proclive a la denuncia de la opresión racial y “la izquierda *q`ara*” (“blanca”) (Rivera, 1986, p. 142). Según Rivera (1986, pp. 158-159), dos “horizontes de memoria colectiva” explican la diferenciación del movimiento katarista a partir de 1978.

Los aymaras con mayor experiencia urbana y más conocimiento del medio mestizo viven más de cerca las contradicciones no superadas por la Revolución de 1952 y son más proclives a reivindicar la memoria larga anticolonial y la identidad india sobre la memoria corta y la identidad campesina y boliviana. Los dirigentes del MITKA, con una vida cotidiana ajena al *ayllu*, erigen como central la opresión colonial sobre la opresión capitalista.

Sin embargo, bajo el influjo del katarismo y del indianismo, en junio de 1979 se celebra el Primer Congreso de la Unidad Campesina, en La Paz, Jenaro Flórez fue electo como secretario ejecutivo de la nueva organización, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Rivera, 198, p. 145) que, guiada por una perspectiva étnica, aglutinaba distintos procesos or-



ganizativos. Estas experiencias permitieron a los indígenas acuñar discursos de identidad propios, ya no mediados por las organizaciones de izquierda, la Iglesia o los sectores indigenistas, pero sobre todo, hicieron posible la producción de un diagnóstico propio sobre su situación. Esto implicó pensar la historia boliviana desde su perspectiva y teorizar su experiencia mediante la categoría de “colonialismo”.

Esta categoría no ha desaparecido de sus proyectos políticos. No obstante, los movimientos indígenas han sido paulatinamente permeados por las categorías propias del pensamiento decolonial, forjado por lo que en algún momento se denominó el grupo “modernidad / colonialidad”, una iniciativa de distintos académicos reunidos en torno a un objetivo común de revitalización de los estudios culturales bajo el prisma de esa distinción. En esta perspectiva, la concepción de la colonialidad bebe de distintas corrientes del pensamiento latinoamericano y del posestructuralismo, en una perspectiva interdisciplinaria (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 9-23).

Este trabajo examina estas dos conceptualizaciones del problema colonial, enfatizando en las relaciones que establecen entre colonialismo o colonialidad, identidad y descolonización o decolonialidad. ¿Se trata de discursos convergentes o divergentes?, ¿pueden enriquecerse mutuamente en cuanto a sus concepciones de lo colonial y de la identidad?

La perspectiva decolonial bebe del pensamiento katarista-indianista en su concepción del problema colonial. Ambos convergen en ver este fenómeno como un legado histórico que articula la dominación política, la opresión, la discriminación y una suerte de alienación de la identidad propia; pero el enfoque decolonial ubica el problema en un marco geopolítico de larga duración, la formación de la modernidad, el eurocentrismo y el capitalismo, gracias a su distinción entre colonialismo y colonialidad. Esta diferencia tiene grandes consecuencias cuando se piensa el proceso de descolonización o decolonización, puesto que para el pensamiento decolonial el horizonte normativo es una sociedad “otra”, distinta de la que se ha formado por la diada modernidad/colonialidad y basada en la interculturalidad, mientras que las apuestas en el interior de la corriente katarista-indianista son heterogéneas.

Para desarrollar este argumento, en la primera parte se contrastan las concepciones del colonialismo, en la perspectiva katarista-indianista, y de la colonialidad, en el enfoque decolonial. En la segunda parte, se examinan algunas de las implicaciones que dichas concepciones tienen sobre la identidad y la descolonización o decolonialidad.

1. Colonialismo / decolonialidad

La perspectiva decolonial se apropia de la concepción del colonialismo formulada inicialmente por el pensamiento katarista-indianista. Por eso, ambos enfoques comparten una visión del problema colonial que articula la dominación política, la opresión, la discriminación y la explotación, e incluso la dimensión ontológica o identitaria marcada por una cierta alienación. No obstante, el pensamiento decolonial resalta la diferencia entre el colonialismo, como un tipo de dominación política externa, y la colonialidad, como un dispositivo global de poder fundado en la idea de raza. Esta distinción le permite enmarcar el problema en un contexto geopolítico y en una perspectiva de larga duración que coincide con la construcción de Europa como centro del mundo, el ascenso de la modernidad y el capitalismo.

1.1 El colonialismo en la perspectiva katarista-indianista

Los textos fundacionales del movimiento katarista-indianista iniciaron por un diagnóstico del problema colonial. La persistencia del colonialismo, la opresión y explotación de los pueblos indígenas, los ha relegado en el proceso de construcción de la nación. En el *Manifiesto de Tiwanaku* (julio de 1973), primer documento político suscrito por las tendencias kataristas e indianistas, se identifican como “campesinos” que se sienten “oprimidos y explotados” y realizan este diagnóstico de sus problemas:

Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país... Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide... Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades. (Rivera, 1986, p. 177)

Más adelante agregan: “Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país” (Rivera, 1986, p. 178). Esta última afirmación permite inferir que en su perspectiva la dominación colonial no concluye con la república. En efecto, en la historia representada por los movimientos indígenas el orden republicano no implicó una transformación sustancial en la situación colonial, excepto el cambio de las élites españolas en el poder por las élites criollas. La *Tesis Política* de la CSUTCB (junio de 1983) afirma:

El surgimiento de la república no tuvo ningún beneficio para nosotros. Los Olañetas, Murillos, Cáceres y otros héroes del criollaje se pasaron del bando español al bando



criollo, escamoteando así nuestra lucha anticolonial, para convertirse en herederos de los privilegios de los españoles. Por eso, desde la fundación de la república los criollos fueron incapaces de sustituir efectivamente el poder colonial y solo construyeron una caricatura de república, manteniendo las estructuras coloniales y las mismas relaciones de explotación y opresión. (Rivera, 1986, p. 203)

Por eso, su discurso establece una continuidad entre las luchas contra el dominio español y los movimientos contemporáneos. La misma *Tesis política* de la CSUTCB afirmaba:

Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el lobo, la mentira (...) este desarrollo autónomo fue violentamente interrumpido con la invasión española... A partir de ese entonces hemos sido degradados a la condición de colonizados, bajo el nombre genérico de indios. Con ello hemos sido despojados de la soberanía sobre nuestros territorios, e incluso, se nos ha negado nuestra dignidad de seres humanos. (Rivera, 1986, p. 202)

De esa manera, la historia reconstruida por los movimientos indígenas contrapone la sociedad precolonial, como un orden armónico y civilizado, al despojo y la corrupción de ese orden que trae la conquista. Se conciben entonces como lo contrario de la sociedad colonial impuesta o, en general, como lo contrario a la “civilización occidental”. Se trata de una concepción esencialista *estratégica* en la cual a “occidente”, la sociedad nacional englobante blanca o mestiza, le atribuyen valores negativos como el individualismo, la violencia, la corrupción y la degradación moral, mientras a sí mismos se atribuyen valores como la solidaridad, la armonía, la nobleza, la justicia y el trabajo. La fuente inspiradora de estas concepciones puede encontrarse en la obra del intelectual Fausto Reinaga, fundador del Partido Indio de Bolivia:

El occidente es un sistema *individualista de propiedad privada*; el Tawantinsuyu, el Incanato, es un sistema social *colectivista de propiedad socialista*. El occidente por antonomasia es propiedad individual, por tanto, *guerra*; el Incanato, en contraposición, es propiedad social, por tanto, *paz*. El occidente ha hecho del hombre “lobo del hombre”, mientras que el Incanato ha hecho al hombre hermano del hombre, en una sociedad de trabajo y amor. Y este occidente es quien puso en tela de juicio la humanidad de sus habitantes. España negó la condición de *ser humano* al “natural” de este continente; creyó y pensó que el aborigen era una especie distinta de la especie humana [estacado en el original]. (Bonfil, 1981, p. 61)

Desde esta perspectiva, los cambios traídos por la Colonia y la República se perciben como negativos, funcionan como corruptores del orden social y del indio tal como es concebido para el período precolonial. En el *Manifiesto de Tiwanaku*

(1973) se presenta esta narrativa según la cual el indio originario era bueno pero fue corrompido por la Colonia y la República:

El indio es noble y justo, es sabio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso. Pero toda esta riqueza que atesora el alma india nunca ha sido comprendida ni respetada. La acción política de la Colonia y la de los Gobiernos Republicanos ha sido eminentemente destructora llegando algunos de nosotros a asimilar graves defectos de corrompidos y corruptores politiqueros. (Rivera, 1986, p. 179)

Al antagonismo entre la cultura propia y la ajena, que configura un problema de opresión colonial de tinte racista, se adiciona inicialmente un antagonismo en relación con el capitalismo y, recientemente, con el neoliberalismo. Por esta razón, el colonialismo no estará únicamente basado en la opresión sino también en la explotación del indio. Esto permitirá la articulación con sectores y discursos de la izquierda, pese a que muchas veces esta tuvo también una visión colonial. Tal articulación es lo que a veces se designa como la “teoría de los dos ojos”. Se atribuye a Víctor Hugo Cárdenas, intelectual aymara y cofundador del MRTK, el haber dicho en el Segundo Congreso de la CSUTCB de 1983, de donde procede la *Tesis Política*, que “hay que ver la realidad con dos ojos: como campesinos explotados, junto con todos los explotados, y como pueblos oprimidos, junto con todos los pueblos oprimidos” (Albó, 1996, p. 327). Así mismo, en la *Tesis Política* llaman a la unión de todos los oprimidos:

Durante toda esta trayectoria de lucha vimos que nuestro movimiento sindical formaba parte de una lucha más amplia de todos los oprimidos de Bolivia. Constatamos que con los hermanos mineros, fabriles, constructores, no solamente nos unen relaciones de solidaridad de clase, sino también raíces históricas y culturales comunes, y la lucha contra los mismos enemigos. (Rivera, 1986, p. 206)

Así pues, el antagonismo entre la cultura originaria y el capitalismo supone no solo un enfrentamiento contra el colonialismo interno y sus consecuencias visibles en términos de discriminación y opresión, sino también un antagonismo socioeconómico en razón de la explotación económica (Gutiérrez, 2010, pp. 5-6). Este aspecto también es claro en el *Manifiesto de Tiwanaku* cuando afirma:

El sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos... La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos (Rivera, 1986, pp. 178-179).



En suma, en el pensamiento katarista-indianista, presente en los textos fundacionales de sus movimientos, el colonialismo es concebido como un fenómeno de dominación que articula tanto la opresión cultural como la explotación. El pensamiento katarista-indianista se ha transformado desde entonces llevando, como se verá, a problematizar algunos aspectos de esta concepción del colonialismo y, en algunos casos, realizando una lectura más matizada y compleja del fenómeno. Podemos aproximarnos al pensamiento katarista-indianista contemporáneo acudiendo a las ponencias que distintos intelectuales protagonistas o asociados a esta corriente presentaron en el evento “Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia”, que se desarrolló en marzo de 2010 (VVAA, 2010).

La mayoría de los autores comparten la idea de que el problema político central para los movimientos indígenas en Bolivia es el colonialismo, interno y externo, que no se anula con la República. Del colonialismo se derivan la opresión y la explotación, que se sustentan en la discriminación racial o étnica. En este sentido, se recogen varias de las concepciones presentes en los documentos fundacionales. Así por ejemplo, existe un acuerdo en una reconstrucción de su historia en la que la colonización implicó una invasión y un etnocidio, no un descubrimiento, y en la que la “razón colonial” no finalizó con la república. Por ejemplo, Aureliano Turpo (2010, p. 112) sostiene que la celebración de 1992 fue “la hipocresía más grande del siglo XX, pues nosotros no hemos sido ‘encontrados’, nosotros hemos sido invadidos y al ser invadidos, al mismo tiempo, hemos sido colonizados (1526-2010)”. La República, “no es más que la continuidad de ese proceso de invasión y de colonización iniciada por los euro-españoles” (Turpo, 2010, p. 116).

También existe una convergencia en que sus luchas tienen una continuidad histórica contra el colonialismo interno y externo que se retrotrae a los movimientos de Tupak Katari en 1781. Por ejemplo, Pedro Portugal (2010, p. 94) afirma: “Existe una línea histórica desde los primeros movimientos contra la ocupación española, liderados por Manco II, pasando por las revoluciones de Tupak Katari, Tupak Amaru, Zárate Willka, la república aymara de Laureano Machaca, hasta el movimiento del MITKA y del MRTK en la segunda mitad del siglo XX y el cerco a la ciudad de la Paz que hubo el año 2000, por solo citar algunos hechos históricos”. Para Daniel Calle (2010, p. 36), “la invasión de nuestro territorio, de nuestro Estado Tawantinsuyo”, está en la raíz de la emergencia de los movimientos kataristas e indianistas, “porque nosotros no queríamos ser parte de este Estado excluyente, racista, masacrador de los aymaras y de los quechuas”.

Sin embargo, también encontramos lecturas del colonialismo que destacan su complejidad. No existe en la perspectiva de los kataristas-indianistas solamente un colonialismo interno republicano que precede al colonialismo externo. El colo-

nialismo es además conceptualizado como “supremacismo eurocentrista” que ubica el problema en un marco geopolítico, además de concebirlo como “colonialismo mental” y alienación. Para Mariana Ari (2010: p. 86), el problema del colonialismo radica en el “supremacismo eurocentrista” que sirve para legitimar el etnocidio y la enajenación de las riquezas y que está sustentado en la discriminación racial. Del colonialismo se deriva una situación de marginación de la toma de decisiones políticas y de pobreza y marginalidad social para los indígenas.

Pero el concepto de colonialismo va más allá de sus consecuencias políticas y económicas, y se inserta profundamente en la cultura. Para varios intelectuales kataristas-indianistas contemporáneos, la colonización implica una especie de alienación de la identidad, individual y colectiva, y una imposición de una identidad ajena, definida por el otro colonizador. Por ejemplo, Mariana Ari (2010, pp. 86-87), pone de presente que la colonización es ante todo un proceso de alienación del ser que se ve obligado a tomar una identidad que se le impone: “el proceso de colonización es un proceso de domesticación que se ha dado muy claramente, por ejemplo, en el Qullasuyo, donde una gran mayoría somos indígenas. Este proceso hizo que muchos rechazaran a la madre o a la abuela chola y dijeran: ‘no, ella no es mi madre’” buscando meterla en el ropero, bajo la cama; o se identificaban como ‘mestizo-criollo’”. En el mismo sentido, para Portugal (2010, p. 95): “la colonización para asentar su dominio buscó siempre cambiar el cerebro del colonizado, alienar su mente para que no se reconozca en sí mismo, sino como abyecta dependencia del colonizador. Si el colonizado pierde su identidad, fácilmente puede aceptar una situación injusta”. Eugenio Rojas (2010, p. 105), sintetiza las implicaciones de la alienación: “Este sometimiento a partir de la educación, la Iglesia y los cuarteles, busca cambiar hasta la forma de pensar. Ya no somos, no pensamos como indígenas, como aymaras... Nuestro cuerpo mismo, incluso cambiamos la forma de caminar, de acuerdo a la ropa, al ambiente que llevamos en las ciudades o en la oficina”. Finalmente, para Turpo (2010, p. 118), “otro problema que tenemos, es que nosotros siempre aceptamos la identificación que nos da el otro (colonizador), sobre nosotros. Primero nos dijeron *indios salvajes*, después nos dicen *indígenas*, luego nos dicen *campesinos*, *proletarios*, *pequeño burgueses*, *burgueses*. Estas identificaciones obedecen a la ideología y la política colonizadora” [destacado en el original].

En fin, la concepción Katarista-indianista del colonialismo reconoce en él la dominación política, la explotación y la opresión cultural sustentada en prejuicios raciales, pero también lo concibe como el producto de una cierta geopolítica caracterizada por la desigualdad entre pueblos y culturas y como un complejo proceso de alienación que se manifiesta en la imposición de una identidad colectiva ajena.



1.2 La colonialidad

La perspectiva decolonial puede verse como una representación de lo indígena que indaga por su posicionamiento en el “sistema mundo moderno/colonial”. Se trata de una perspectiva “externa” sobre la “otredad” indígena, en la medida en que, si bien es un pensamiento comprometido con diferentes luchas, constituye un producto de tipo “académico”, más que un pensamiento vivo producto de la praxis, como puede ser el katarismo-indianismo (Rivera, 2010, pp. 80-81)². No obstante, en forma similar a esta corriente, desde el punto de vista decolonial las identidades étnicas no necesariamente se retrotraen a los fenómenos reivindicativos de las últimas décadas. Por el contrario, están enraizadas en la génesis misma de la modernidad occidental, por lo menos desde el “encuentro de los dos mundos” en 1492, en la medida en que la colonialidad es concebida como la otra cara, el “lado oscuro”, de la modernidad (Navarrete, 2010).

Después de todo, es el llamado “descubrimiento de América” el que funda esa época tan característica que denominamos modernidad, con todos sus contenidos, tanto culturales como políticos y económicos. En otros términos, la colonialidad, y sus problemas adyacentes, no puede ser comprendida sino en su relación con la modernidad, “la colonialidad es constitutiva de la modernidad” (Walsh, 2005, p.18). Por esta razón, el proyecto decolonial como pensamiento crítico tiene la pretensión de situarse en la frontera entre modernidad y colonialidad, pero al mismo tiempo desde la perspectiva del “otro”, invisibilizado o excluido, configurándose como un “pensamiento otro”. Como afirmara Catherine Walsh (2005):

Pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesante con otras producciones –o mejor dicho, con producciones ‘otras’ del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. ‘Otro’, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de esta producción y pensamiento. Es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar; lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con claras metas estratégicas. (pp. 20-21)

Se postula que la modernidad no solo nació con las revoluciones burguesas, sino se alimentó de la experiencia de la colonización del “Nuevo Mundo” desde fines del siglo XV. Esto puede entenderse si se tiene en cuenta que fue la experiencia colonial lo que le permitió a Europa erigirse en el “centro” del mundo en términos

² Aunque existieron y existen importantes diferencias entre katarismo e indianismo, para fines de la comparación con el pensamiento decolonial creemos pertinente examinarlo como una misma corriente de pensamiento, aunque heterogénea. Un texto reciente (VV. AA, 2010), da cuenta de esa heterogeneidad, así como de las transformaciones de esta corriente en la actualidad.

culturales, esto es, como el modelo, necesario y deseable, a seguir. Pero también en términos políticos y económicos, pues fue de América de donde, en la forma de materias primas y metales preciosos, salió el capital que permitió la “acumulación originaria” y, de esa forma, el desarrollo de las fuerzas productivas que daría origen al capitalismo. Así mismo, fue en América principalmente donde se produjo el mayor crimen de lesa humanidad que se haya cometido mediante las brutales trata y explotación de esclavizados y esclavizadas secuestrados de su natal África, enmarcado de igual forma en el proceso de acumulación originaria.

Con este trasfondo, la categoría de “colonialidad del poder” fue propuesta en los años noventa por el sociólogo marxista y teórico de la dependencia peruano, Aníbal Quijano, para dar cuenta de un patrón de poder que caracteriza el sistema mundo global desde los mencionados procesos de colonización. Pero como es sabido un grupo de estudiosos afín a esta perspectiva ha ido elaborando el concepto y extendiéndolo hacia campos como el epistémico y el ontológico, entre otros (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Inicialmente, Quijano define la colonialidad del poder de la siguiente manera:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificaran como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, euro centrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder. (Quijano, 2007, pp. 93-94)

En estos términos, la colonialidad del poder difiere, en estricto sentido, del colonialismo. La categoría de colonialidad del poder se distingue de la de colonialismo porque no hace referencia al dominio de un Estado sobre territorios ultramarinos, sino a un complejo dispositivo de poder heredado de la Colonia y sustentado en la estratificación de la población según criterios como el de raza (Quijano, 2000, pp. 342-386; Restrepo y Rojas, 2010, pp. 91-114). Es un patrón de poder que se sustenta en la idea de raza como herramienta de jerarquización social. Este concepto permite afirmar que en América Latina existen sociedades pluriculturales que están dominadas por estados monoculturales, de tal manera que, en muchos de los países latinoamericanos, las élites blancas o mestizas han copado los lu-



gares de poder y los estratos sociales altos, mientras que las antiguas “castas” de la Colonia, indígenas y afrodescendientes, están confinadas a los estratos bajos y excluidos del ejercicio del poder público (Walsh, 2009, p. 125).

Desde esta perspectiva, se introduce un matiz que no está presente en la concepción katarista-indianista del colonialismo, puesto que se asume que las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX sí pusieron fin al colonialismo –entendido como la dominación política extraterritorial- pero no a la colonialidad. Los criollos que lideraron por toda América los procesos de independencia accedieron a un gobierno propio y expulsaron el poder colonial español. Sin embargo, luego de la independencia, en el interior de estas naciones se reprodujo el patrón de poder de la colonialidad. En otras palabras, la jerarquización de estas sociedades basada en la idea de “raza” persistió aunque formalmente el régimen político monárquico se reemplazó por uno republicano. Por ejemplo, en todos los países de América Latina se excluyó a los indígenas y a los afrodescendientes de la ciudadanía y, por consiguiente, de sus derechos como ciudadanos y de las naciones que en aquel tiempo se empezaban a construir. Las consecuencias de la colonialidad se resumieron entonces en que se mantuvo realmente el orden social basado en las “castas” de la Colonia.

Es decir, en los estratos altos de la sociedad y del Estado se ubicaron los criollos, en los medios los mestizos y en los más bajos los indígenas y los afrodescendientes (Walsh, 2009. p. 125). Aunque formalmente estos países se declararon democráticos, en la práctica allí donde los indígenas constituyen la mayoría de la población, como Bolivia y Guatemala, han estado gobernados por minorías blancas o mestizas que se benefician política, económica y culturalmente de la colonialidad del poder.

Pero existe aún otro aporte del pensamiento decolonial. Otros enfoques, no solamente el pensamiento katarista-indianista, habían hecho previamente este diagnóstico, según el cual las consecuencias de las estructuras del poder vigentes en la Colonia no se quedaron en el pasado, sino que se proyectan al presente en las representaciones de los “otros”, en las relaciones entre grupos culturales y en la estructura de poder. Por ejemplo, hace ya varias décadas, el sociólogo Mexicano Pablo González Casanova planteó el concepto de “colonialismo interno” para dar cuenta de ese fenómeno. En sus términos:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones

colonizados por el Estado nación sufren condiciones semejantes a los que caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran (González, 2010, p. 410).

En otras palabras, el colonialismo interno es la reproducción de los dispositivos del poder colonial una vez que las colonias han expulsado ese poder de su territorio y accedido a la posibilidad de un gobierno “propio”. Este gobierno, de acuerdo a González, se sustentará en patrones de poder heredados del dominio colonial, principalmente la segregación racial y la justificación de la explotación, en nombre de la diferencia “racial”. Estos elementos están presentes tanto en el concepto de colonialismo, en el pensamiento katarista-indianista, como en la perspectiva decolonial. Sin embargo, la categoría de “colonialidad del poder” no puede identificarse con el “colonialismo interno”, puesto que ubica el problema de la dominación cultural en un marco más amplio: la geopolítica de la colonialidad. Por una parte, como un patrón de poder global cuyos efectos no se reducen a la esfera nacional. Por otra, como parte del proceso más amplio del ascenso de la modernidad eurocéntrica y del desarrollo del capitalismo.

Ahondando en este concepto, encontramos que la idea de “raza”, como las de clase, sexo/género, especie, surge en la modernidad con esos procesos de colonización y con el tiempo instituye una clasificación jerárquica de la población mundial. Esa idea nace de una forma de comprender las relaciones entre los europeos y los “otros” no europeos. Emerge de ese encuentro traumático con el otro, en el que este otro se percibe, por diversas razones e intereses, como inferior (Quijano, 1999).

En otras palabras, la diferencia no se concibe en un mismo plano, en el plano de la “humanidad”, sino que ese otro diverso es desplazado a un plano inferior en la mentalidad de los europeos colonizadores. Se trata entonces de un proceso global más que atinente a un espacio nacional determinado. En este marco pueden entenderse las discusiones sobre si los y las integrantes de los pueblos originarios de América tenían o no tenían alma desde comienzos del régimen colonial y, por consiguiente, si las inhumanas condiciones de explotación y esclavitud a las que estuvieron sometidos podrían justificarse o, ya en los siglos XVIII y XIX, las teorías racialistas que suponían la existencia de desigualdades biológicas y le dieron un contenido supuestamente científico a la categoría de “raza”: había distintas subespecies dentro de la especie humana cuyas diferencias “naturales” servían para jerarquizarlos (Todorov, 2007; 2010).

Así pues, en un sentido similar al concepto de colonialismo formulado desde la matriz katarista-indianista, el concepto de colonialidad del poder apunta al hecho de que no pueden pensarse los dispositivos de jerarquización racial al margen



de la necesidad, desde el punto de vista del capitalismo, de explotar el trabajo, independientemente de si esa explotación asume la forma del trabajo asalariado, la servidumbre o la esclavitud, pues en América Latina todas esas formas de explotación están históricamente ligadas a la extracción de plusvalía y su puesta en circulación en el mercado mundial.

Finalmente, la otra cara de la colonialidad es el eurocentrismo, concebido como una “perspectiva cognitiva” basada en la centralidad de Europa en esa estructura de poder que Quijano denomina “sistema mundo moderno / colonial”, y que se basa, en última instancia, en la supuesta superioridad de la cultura europea, lo que también comprende sus formas de pensar y producir conocimiento, sus costumbres, prácticas y productos técnicos y tecnológicos. Es por esta razón que el concepto de “colonialidad del poder” se ha desarrollado también en las diversas formas que asume la producción de conocimientos en su perspectiva geopolítica, la “colonialidad del saber” (Lander, 2000), e incluso como una “colonialidad del ser”, en un sentido tal vez próximo a la alienación de la identidad propia que caracteriza el colonialismo teorizado por el katarismo-indianismo, aunque concebido en un diálogo entre la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel y la ontología levinasiana (Maldonado-Torres, 2007).

En suma, la concepción del colonialismo propia del pensamiento katarista-indianista y la perspectiva decolonial convergen en una visión del problema colonial como un legado histórico que se expresa en la dominación política, la opresión, la discriminación y la explotación, así como en la imposición de una representación de “sí mismo” ajena. Sin embargo, el enfoque decolonial enfatiza la diferencia entre colonialismo y colonialidad, lo cual hace posible ubicar el problema en un marco geopolítico que resalta el carácter global de la colonialidad del poder, y de la historia global, el ascenso de la modernidad eurocéntrica y el desarrollo del capitalismo, más allá de la formación de la nación. Como veremos, esta diferencia se torna central en el momento de concebir el proceso de descolonización o decolonialidad.

2. Identidad y descolonización / decolonialidad

En el pensamiento katarista-indianista, la descolonización requiere un rechazo y un desprendimiento de la identidad que ha sido impuesta por el colonizador, como condición para construir una identidad propia. Por eso, tanto los documentos fundacionales de sus movimientos sociales como los argumentos de los intelectuales que se adscriben a esta corriente insisten en la representación propia de sí mismos, que cuestiona categorías como las de “indio”, “campesino” y “nación boliviana”. Sin embargo, las posiciones en torno a las políticas que comprende la descolonización son heterogéneas y algunas de ellas, las que defienden un cam-

bio moderado e incluso se proclaman afines a la senda de desarrollo capitalista, divergen del horizonte decolonial de construir otro tipo de sociedad.

Algo similar ocurre cuando se analiza el proyecto de la interculturalidad, visto desde el enfoque decolonial como un camino hacia la descolonización, puesto que en la corriente katarista-indianista las posiciones frente al otro oscilan entre aquellas que postulan su reconocimiento, vale decir, la convivencia con ese otro, como parte del proceso de descolonización, y los que niegan su identidad (la del otro) y apuestan por una hegemonía de la identidad propia.

2.1 Descolonización e identidad en la perspectiva katarista

Si el colonialismo se manifiesta como una especie de “alienación” de la identidad propia, la descolonización pasa necesariamente por un proceso de desidentificación/identificación, es decir, por el abandono de las representaciones con las que se ha suplantado la identidad bajo el colonialismo y la creación de formas de identificación colectiva propias. En este sentido, Pedro Portugal (2010, p. 98) plantea que la descolonización pasa por una desalienación: “si analizamos comparativamente los movimientos históricos mundiales de descolonización, esos procesos se iniciaron siempre con una valoración de la identidad, pues la colonización para asentar su dominio buscó siempre cambiar el cerebro del colonizado, alienar su mente para que no se reconozca en sí mismo, sino como abyecta dependencia del colonizador...”. En un sentido similar, para Eugenio Rojas (2010, p. 106), la descolonización es una lucha pacífica por “tratar de ser yo mismo... yo entiendo de esa manera la descolonización, como la lucha en ese ámbito de las instituciones donde estemos, para construir una nueva forma de vida y esto en base a nuestros saberes y pensamientos y en base a nuestras prácticas de las comunidades”. Desde esta perspectiva, la producción de una identidad por parte de los movimientos kataristas e indianistas se inscribe en un proceso de más largo aliento hacia la descolonización.

En efecto, los términos con los que los indígenas empiezan a identificarse desafían la categoría de “campesino”, con la que fueron articulados al proyecto nacional popular y desarrollista del MNR. Así por ejemplo, el intelectual y político Fausto Reinaga, en un texto intitulado “Mi palabra” (1969; Bonfil, 1981, pp. 60-69), rechazaba el nombre de “campesino” y planteaba:

Nuestros opresores republicanos blanco-mestizos de hoy nos han bautizado y nos han disfrazado de “campesino” (...) El “hermano campesino” en boca del cholaje blanco-mestizo es desprecio al indio, no significa amor fraternal ni cosa parecida; todo lo contrario, quiere decir sarcasmo y odio (Bonfil, 1981, p. 67).



La reivindicación del término “indio” proviene del panindianismo de los setenta. El acta del Primer Congreso de Movimientos Indios de Suramérica (1980) afirmaba: “los pueblos autóctonos de este continente, nos llamamos indios porque con este nombre nos han sojuzgado por 5 siglos y con este nombre hemos de liberarnos” (Chiriboga, 1986, p. 163). Empero, en Bolivia algunos sectores rechazan los términos “indio” e “indígena”, por constituir legados coloniales, y prefieren denominarse pueblos o naciones originarias, o directamente quechuas y aymaras (Albó, 1998, p. 14).

Pero la disputa por la identidad propia también se traslada hacia el terreno de lo nacional, en el cual se disputará el significado de la nación. Por eso, la identificación de los movimientos indígenas como “naciones originarias” parte de un diagnóstico previo según el cual en Bolivia no existe *una* nación. Esta nación es ficticia porque no logra incorporar las poblaciones indígenas en la unidad que procura representar. Una idea que ha tenido considerable aceptación entre los movimientos indígenas bolivianos y, sobre todo, entre sus dirigentes e intelectuales, es que en Bolivia no existe una nación y que la nación mestiza es una ficción. Esto también fue planteado inicialmente por Fausto Reinaga, quien en un texto titulado “Mi Patria” (1969; Bonfil, 1981, pp. 69-74) decía:

El cholaje boliviano no ha llegado a hacer una nación. Su ‘nación’, la ‘nación mestiza’ es una ficción. Bolivia es una ‘nación’ ficticia. El cholaje vive de espaldas al *ser nacional*. Este es el indio. El indio histórico es nación; la única nación. El derecho del indio, su *derecho* a ser Nación es perenne, inextinguible, imprescriptible (...). (Bonfil, 1981, p. 72)

También el pensamiento katarista-indianista contemporáneo concuerda en que la afirmación de una identidad positiva propia pasa por contrariar los lugares comunes desde los cuales el otro colonizador les ha impuesto una identidad. El planteamiento de una identidad positiva propia implica una deconstrucción de la identidad que les ha sido impuesta o un proceso de desidentificación. En esta deconstrucción la identidad de referencia es la propia identidad, el otro, identidad negativa, deja de ser el indio y pasa a ser el otro colonizador, definido con referencia a la identidad positiva del indígena. Así pues, su pensamiento desafía la identificación como campesinos impuesta por el nacionalismo revolucionario y la afirmación de que son una minoría nacional. Declara Zenobio Quispe (2010):

Cuando los gobiernos o las ONGs hacen sus eventos, todos creen que los indígenas están en el campo, que son campesinos o selvícolas como indígenas. Sin embargo, la mayoría de la gente indígena, aymara, quechua, vivimos en las ciudades, ya no somos, campesinos, somos la mayoría de la clase media... Los aymaras, quechuas, guaraní, etc., somos mayoría... Cuando responden cómo se identifican, la mayoría en las ciudades de La Paz y El Alto dicen: «somos aymaras»; la mayoría en Cochabamba

dicen: «somos quechuas». En todas las ciudades lo que también hemos podido ver es que quienes no se ubican en su identidad son algunos profesionales, los políticos, gente que se cree de clase muy alta. (pp. 30-31)

En la misma dirección, otro paso en el proceso de descolonización es desafiar la identificación que se les ha dado como “etnias” o “clases”; en su lugar se identifican como naciones originarias planteando al mismo tiempo que el reconocimiento de estas naciones y su autodeterminación es una condición necesaria para la descolonización. Con la identificación como naciones originarias los intelectuales kataristas-indianistas no aceptan ser incluidos en una nación que no es su nación y que además ha sido construida por las élites como parte de la dominación colonial; en ese sentido, cambian por completo las coordenadas del debate sobre inclusión/exclusión, desbordan la forma como en occidente se piensa el problema nacional, pues para ellos no se trata de ser o no incluidos sino de construir algo nuevo como condición para descolonizarse. Para Uño (2010, p. 80), este concepto “rompe la hegemonía del nacionalismo boliviano... plantea una ruptura epistemológica con los anteriores sistemas ideológicos y teóricos”. Ari (2010, p. 87), a su turno, arguye que este concepto se fundamenta en el hecho de que Bolivia “no se constituyó como nación, primero porque no tiene una cultura propia”, Bolivia es “un Estado sin nación, al contrario de la nación aymara, que es una Nación sin Estado, una nación que tiene territorio propio, lengua propia, cultura propia, etc., pero que no tiene el Estado, porque fue subordinada”.

Ahora bien, la descolonización no termina con la construcción de una identidad propia. Sin embargo, aunque los kataristas-indianistas están de acuerdo en que el principal problema es el colonialismo, las perspectivas sobre la descolonización no son homogéneas. En nuestro análisis encontramos tres posiciones respecto a la descolonización: una descolonización genérica como superación de la discriminación racial que garantice la igualdad de oportunidades, una descolonización que implique necesariamente la construcción de modelos políticos y económicos basados en la identidad, la cultura y los saberes ancestrales propios, y una descolonización que plantea como alternativa el desarrollo en sentido occidental.

En la primera, la descolonización se refiere a un proceso genérico de superación de la opresión y sobre todo de la discriminación racial. Por ejemplo, para el sociólogo aymara Félix Patzi, (2010, p. 62), cercano a los movimientos en el altiplano, “la descolonización debe referirse fundamentalmente a la igualdad de oportunidades, a la eliminación del racismo, de todo tipo de racismo; donde a la gente se mire por su capacidad, por sus méritos y conocimientos, indistintamente de su pertenencia étnica”. Esta posición es compatible con las concepciones de plurinacionalismo o democracia intercultural que aparecen como horizontes de convivencia y complementariedad con el otro boliviano o latinoamericano,



pero no supone necesariamente la construcción de un entramado de relaciones sociales, una sociedad nueva o distinta de la vigente.

En la segunda interpretación, la descolonización pasa necesariamente por la definición de modelos económicos y políticos basados en la identidad, la cultura, los saberes y prácticas ancestrales de los indígenas. José Luis Saavedra (2010, p. 179) propone un horizonte de descolonización “poscapitalista”, no “anticapitalista” donde los agentes dinamizadores son los *qarimis*, empresarios aymaras y quechuas: “El aymara quechua no es alguien que mendiga, es mas bien alguien que trabaja, acumula riqueza y la redistribuye a través de la feria, fiesta y celebración, eso es ser *qarimi*”. Escuchemos, en esta senda, a Daniel Calle (2010):

Cuando me tocó ser activista y dirigente yo no he buscado un asesor blancoide de pueblo, un criollo, yo he buscado a mis *amautás* en mis comunidades (...) Los kataristas habíamos planteado reconstruir un nuevo modelo, basado en nuestras raíces para descolonizarnos, tomando para ello las categorías de *Ayllu* comunitario, tomando nuestras raíces históricas... tomamos las raíces de nuestros abuelos, el famoso *thaki* de organización que es esencial pues en el *thaki* no hay reelección sino turnos, sucesión de cargo al que tienen derecho y obligación todos los habitantes de una comunidad (...). (pp. 36-39)

La tercera lectura plantea la necesidad de un desarrollo socioeconómico incluso en sentido occidental, no necesariamente “poscapitalista”. Esta posición la encontramos sobre todo en Walter Reynaga. Para él (2010) no está claro el proyecto de descolonización cuando se trata de concretarlo en políticas económicas:

No queremos el colonialismo, no queremos el Estado oligárquico. Ciertamente. ¡Qué queremos entonces!... esto es lo que nunca ha estado claro entre nosotros. Y no está claro todavía. Volver al *ayllu*, a la economía comunitaria, está bien. Pero esto a más de dos o tres frases agradables y simpáticas no tiene nada más. Cuando lo que se necesita, y tiene que haber, es un diseño concreto, específico, técnico, del tipo de economía y del tipo de gobierno que queremos instaurar luego de dejar atrás el colonialismo. Y eso es lo que no tenemos. (p. 44)

A su juicio, es la falta de claridad sobre lo que se quiere la que ha llevado a la imposición de la ideología marxista, y a convertir a los líderes aymaras en “tributarios de una ideología que en otras latitudes ya es asunto de museo” (p. 45). En contraste declara: “tenemos también derecho a ser un país desarrollado. Y aunque parezca increíble a muchos, la posibilidad está abierta... En las últimas décadas, países en peores condiciones que el nuestro lo han logrado”. Sus ejemplos a emular son Hong Kong, Singapur, e incluso la experiencia China de “desestatización de la economía” (p. 48).

Este aspecto, referido a lo que comúnmente se concibe como el “modelo de desarrollo” ha tratado de ser resuelto mediante la alternativa del Vivir Bien, *Suma Qamaña* en aymara, proyecto compartido por algunos intelectuales afines al katarismo-indianismo, que supone en sus versiones más radicales construir una relación de armonía entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza que deje atrás las consecuencias perversas del capitalismo y del desarrollo (Yampara, 2012; Cruz, 2014). No obstante, no existe un consenso en el katarismo-indianismo en que la descolonización implique construir una sociedad radicalmente distinta a los patrones normativos de la modernidad occidental.

Por consiguiente, en este punto encontramos otra gran diferencia con el pensamiento decolonial. Como anteriormente se afirmó, la decolonialidad implica visibilizar lo que ha sido invisibilizado y excluido. Pero su horizonte normativo, su apuesta para terminar con el patrón colonial de poder, no se agota allí. Por el contrario, supone avanzar hacia la construcción de una sociedad distinta de la que descansa sobre los ejes de la modernidad y el capitalismo. De hecho, autoras como Catherine Walsh (2005, p. 24) han hecho explícita esta diferencia entre decolonialidad y descolonización:

La decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; mas bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación –lo que implica dejar de ser colonizado–, apuntando mucho más que a la transformación, a la construcción o a la creación. Pero también es un momento que se diferencia del (de)colonialismo. Mientras que el (de)colonialismo se preocupa por la relación histórica y sus legados (los 500 años, por ejemplo), buscando una transición, superación y emancipación desde el interior de la modernidad, abriendo así la posibilidad de modernidades pos-coloniales o modernidades alternativas (o también de lo que Boaventura de Sousa Santos llama posmodernismo oposicional), la decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella... Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radial de seres, del poder y del saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.

En síntesis, en la perspectiva katarista-indianista la descolonización se traduce también en una desalienación, el despojo de la identidad impuesta por el otro y la construcción de una representación propia de sí mismo, que desafía categorías como la de “campesino” o “indio”.

En igual sentido, se plantea un desafío colectivo a la identidad de la nación boliviana, mediante la concepción de pueblos y naciones originarias. Empero,



existen diversas posiciones sobre el proceso global de la descolonización y su expresión concreta en instituciones políticas y modelos económicos. Algunas de ellas coinciden con el postulado decolonial de avanzar hacia una sociedad radicalmente distinta, pero otros apuestan por transformaciones moderadas e incluso por seguir la senda del desarrollo occidental.

2.2 La descolonización y la cuestión del “otro”: Decolonialidad e interculturalidad

En tanto punto de vista “externo”, el enfoque decolonial pretende afirmar la identidad, el ser, las formas de conocimiento y de organización social del “otro” subalternizado, excluido o invisibilizado por la modernidad, ubicándose para ello en la frontera entre colonialidad y modernidad (Walsh, 2005, pp. 21-22). Su preocupación es permitir que las formas de ser y los pensamientos otros emerjan para posibilitar la construcción de referentes de conocimiento y relaciones sociales distintas a las que se encuentran fundadas en la modernidad occidental, y particularmente a las formas de opresión, dominación y explotación que le son propias. En este sentido, el proyecto decolonial tiene cuando menos dos ejes estructurantes: el reconocimiento de la diversidad y la gestión de formas de convivencia justas. (Walsh, 2009, p. 37)

De esa forma, el proyecto de la interculturalidad se constituye como una manera de caminar hacia la descolonización (Walsh, 2009; Cruz, 2013). La interculturalidad propugna por la construcción de relaciones simétricas, de mutuo respeto, mutuo reconocimiento y mutuo aprendizaje entre las diversas culturas como una vía para la descolonización. Ello pasa por crear unas instituciones y, más allá de eso, unas relaciones sociales que permitan tratar diferente a lo que es diferente, pero no con el objetivo de crear privilegios, sino mas bien para poner a las personas que integran los distintos grupos culturales en condiciones de igualdad. Para ello es fundamental generar mecanismos de diálogo intercultural, que pueden empezar por las instituciones educativas pero cuyo objetivo es posibilitar ese diálogo a todos los niveles de la sociedad y el Estado.

Desde luego, el diálogo intercultural no se agota en generar las instituciones propicias, sino que en sí mismo requiere una profunda redistribución del poder político y socioeconómico, la reinención del Estado y la democracia (Walsh, 2009). Esto porque no puede haber ningún tipo de diálogo en unas condiciones de desigualdad extrema. No se puede afirmar que quien está aguantando hambre pueda entrar en un diálogo equitativo con quien tiene los medios para producir el pan. Por lo tanto, la interculturalidad trabaja en dos planos: el “reconocimiento”, el respeto por las diferencias, pero también la “redistribución”, es decir, la superación de las desigualdades estructurales en el terreno social y económico.

Desde el punto de vista de la apuesta por la interculturalidad encontramos convergencias pero también divergencias con el pensamiento katarista-indianista. Un parteaguas interesante entre los kataristas-indianistas es el trámite que se debe dar a lo otro, boliviano, “blanco-mestizo” o latinoamericano, en su proyecto de descolonización. Aquí encontramos dos perspectivas antagónicas: una que articula la descolonización con la creación de formas de convivencia con el “otro”, y otra que defiende la hegemonía de la cultura subalterna como proceso descolonizador.

La primera plantea la necesidad de convivencia con lo otro, llámese la nación boliviana, los “blanco-mestizos”, occidente o Latinoamérica; algunas veces, esta convivencia adopta explícitamente el concepto de interculturalidad. Para Víctor Hugo Cárdenas (2010, p. 122), la descolonización implica una democracia intercultural cuando se plantea en positivo: “para nosotros la lucha anticolonial, o la descolonización, tiene nombre y apellido: se llama *democracia intercultural*. Es decir, formulado negativamente uno puede ser descolonizador, pero es en negativo. En positivo ¿qué dices? La lucha anticolonial que es formulada en negativo tiene que tener un contenido positivo y eso significa *democracia intercultural*” [destacado en el original]. Ello implica una relación de mutuo reconocimiento entre las culturas que habitan Bolivia.

Implícita en esta crítica está la idea de que la superación de la opresión tiene como horizonte normativo no el establecimiento de una nueva opresión sino la emancipación universal. Al igual que en el pensamiento decolonial, la idea de interculturalidad como “deber ser” implica el mutuo reconocimiento y enriquecimiento de las culturas. Por ejemplo, para Simón Yampara (2010) debe haber un diálogo de saberes: “*cosmocimiento* ancestral milenario más conocimiento occidental centenario, igual conocimiento profundo y renovado.... deberíamos buscar eso, no incluir ni excluir, menos rescatar para formatear en uno u otro valor civilizatorio. Eso quiere decir reconocernos por nuestros aportes en valores y forjar el respeto mutuo...” (p. 192). En fin, esta posición sostiene que la descolonización es un proyecto que incluye al otro, se hace con el otro y no a pesar de él; no se trata de instaurar una nueva opresión sobre el otro colonizador, sino de construir relaciones de reconocimiento y enriquecimiento mutuo que están muy próximos al concepto de interculturalidad elaborado en el seno del enfoque decolonial.

Cabe anotar que esta reivindicación de la interculturalidad por parte del pensamiento katarista-indianista no entra necesariamente en contradicción con la necesidad de proclamar la autonomía o autodeterminación de las naciones originarias. Liborio Uño (2010, p. 81), por ejemplo, sostiene que “no se puede hablar de auténtica descolonización mientras haya una nación originaria que no tenga su territorio histórico reivindicado, reconstituido. Otro elemento central es la soberanía, con sus grados pero soberanía precolonial. La soberanía como la ca-



pacidad política de autodeterminación, de autogobierno y de auto reconstitución política”. Sin embargo, al mismo tiempo, en su perspectiva el reconocimiento de las naciones originarias no puede plantearse como un proyecto excluyente: “Yo personalmente, no creo que sea posible una descolonización en el sentido de una construcción de las naciones originarias solas. Aquí hay que hablar de un concepto de convivencia nacional... Sigo trabajando en un proyecto de descolonización federalista, en donde se construya un Estado Federal entre las naciones originarias y las subnaciones de la nación boliviana, más o menos siguiendo el modelo sudafricano” (p. 83).

Finalmente, para Pedro Portugal (2010) esta perspectiva de convivencia con lo otro se sustenta en el hecho de que la afirmación de la diferencia y la sobrevaloración de la identidad en condiciones de colonialismo termina por reforzarlo:

La descolonización no es cuestión de conjuros ni de fórmulas mágicas, sino de implementación de políticas. Y para ello tenemos que dar los pasos siguientes a la afirmación de nuestra identidad cultural. Debemos reconocer al resto del mundo y saber qué poder ejerce sobre nosotros ese resto del mundo. Ese conocimiento no será posible si nos refugiamos en una supuesta diferencia sustancial entre nosotros y los otros, pues cuando sobrevaloramos ficticiamente nuestra identidad dejamos de ejercer poder sobre lo concreto, dejando a otros la responsabilidad y el privilegio de gobernarnos. Es decir, jugamos el rol que precisamente desea el colonizador. (pp. 98-99)

En claro contraste, la segunda perspectiva sobre el lugar del otro en el proyecto descolonizador plantea como horizonte una alteridad radical, donde la autodeterminación de las naciones originarias es total, e incluso, supone su hegemonía sobre las minorías nacionales blancas y mestizas. Al respecto, Constantino Lima (2010, p. 69) no admite posibilidad de descolonización en el marco de lo boliviano: “... ¿Dónde hay descolonización cuando aquí se está hablando de la ‘refundación de Bolivia’? ¿Qué quiere decir ‘refundación de Bolivia’? Refundación de Bolivia quiere decir la fortificación y el plasmamiento de la colonización. Basta que se diga ‘Bolivia’ ya lo está destrozando prácticamente al Kollasuyo...”. Agrega además: “Somos anti-invasionistas, de hecho rechazamos el 12 de octubre de 1492. Somos anti foraneista (sic), y antibolivianistas, nunca vamos a ser bolivianos, por eso cuando yo era diputado en mi primer discurso he sido bien claro al decir: ‘yo no soy ciudadano boliviano, yo soy ciudadano del kollasuyo’” (p. 71). En esta perspectiva no se reconoce que exista un “otro” mestizo o boliviano, como argumenta Tarqui (2010, p. 148) aludiendo al ensayista Franz Tamayo, “el indio es todo” (148). Los “birlochos” (blancos y mestizos), no tienen patria “su patria está fuera de Bolivia... ¡odian esta patria!, ¡odian al indio!” (p. 146), mientras “el cholo es aquella persona que lleva sangre ‘india’... pero... se aliena, se *desindianiza*, y es el que también odia a su «indio»” (p. 147). Desde su punto de vista, a los mestizos

“no les queda otro que volver a su indianitud, o morirse como autoeliminados culturalmente” (Tarqui, 2010, p. 148).

Finalmente, y en claro contraste con el concepto de interculturalidad, esta perspectiva conduce a una concepción en la que el objetivo político, la descolonización, no se plantea como una emancipación universal de la opresión, sino como una nueva opresión, esta vez en manos de los que antes estaban oprimidos. Dice José Luis Saavedra (2010, p. 180):

La plurinacionalidad, por más cariño que le tomemos a esta palabra, tampoco es aymara, ni quechua, no es *qulla*. La plurinacionalidad es propia del multiculturalismo (neo) liberal norteamericano. Lo que aquí proponemos como equivalente al potenciamiento económico, al potenciamiento político de los pueblos aymaras y quechuas, es la hegemonía *qulla*. No estamos para pedir un lugarcito en el parlamento, menos las cuotas étnicas en el gabinete, tampoco conformarnos con las seis o siete circunscripciones indígenas especiales, nosotros podemos, debemos y queremos ejercer el poder total.

Así pues, potencialmente existe una convergencia entre el pensamiento decolonial y parte del pensamiento katarista-indianista que reivindica el concepto de interculturalidad explícitamente o, cuando menos, alguna forma de reconocimiento y convivencia con el otro, como parte del proceso de descolonización. Sin embargo, en el interior de la corriente de pensamiento katarista-indianista también hay posiciones reacias frente a esa posibilidad, que defienden un concepto de descolonización basado en la hegemonía de su identidad y se oponen al reconocimiento del otro.

Corolario

La somera comparación que aquí se ha presentado permite afirmar que existe cierta convergencia entre el pensamiento katarista-indianista y el enfoque decolonial en relación con el problema colonial, pues en ambos casos este es visto como un legado que articula la dominación política, la opresión, la discriminación, la explotación y la alienación de la identidad del sujeto colonizado. En este sentido, el pensamiento decolonial adopta en buena medida el diagnóstico de la corriente katarista-indianista. No obstante, la perspectiva decolonial complejiza en algún grado tal diagnóstico al enmarcar el problema en un marco geopolítico más amplio y en relación con el ascenso de la modernidad, el eurocentrismo y el desarrollo del sistema capitalista. Todo ello es posible gracias a la distinción entre el colonialismo –un modo de gobierno ultramarino o extraterritorial que se habría superado mediante los procesos de independencia de principios del siglo XIX- y la colonialidad –un dispositivo global de poder necesariamente producido por la modernidad cuya operación está basada en la dominación y la jerarquización de poblaciones en función de prejuicios raciales.



Tal diferencia no es, por lo tanto, meramente retórica, sino que por el contrario tiene consecuencias cuando se trata de pensar la descolonización o decolonialidad. En el pensamiento katarista-indianista, la descolonización supone un proceso de deconstrucción de la representación que sobre su identidad ha sido impuesta por el colonizador, como condición para construir una representación propia de sí mismo o una identidad. Esa identidad no solo disputa las categorías de “campesino” e incluso “indio” con las que el colonizador los ha revestido, sino también categorías como la de la misma nación boliviana.

No obstante, más allá de la creación de una identidad propia como parte del proceso de descolonización, existe una heterogeneidad de perspectivas que pueden resumirse en tres: la descolonización como un cambio moderado orientado a superar la discriminación y el racismo; la descolonización como la fundación de una sociedad distinta a la sociedad capitalista, occidental y moderna; y la descolonización como el alcance de un desarrollo de tipo capitalista. Así, no todas ellas convergen con el proyecto decolonial que apuesta no solo por la transformación o por una descolonización dentro de la modernidad y el capitalismo, sino que intenta crear una sociedad sustancialmente distinta a partir de los saberes y prácticas de los subalternos, aunque en diálogo con los saberes y acumulados culturales coloniales.

También cuando se plantea el interrogante por el lugar del otro colonizador en el proceso de descolonización surgen divergencias entre el pensamiento katarista-indianista y el decolonial. Si bien algunas tendencias del primero articulan explícitamente el concepto de interculturalidad, como un paso necesario en el proceso descolonizador que permite una emancipación de tipo universal que incluye a ese otro colonizador, también existen perspectivas particularistas que propugnan por una descolonización en términos de una hegemonía de quienes hoy aparecen como colonizados, con su acervo cultural, sobre las minorías coloniales.

En fin, existe una matriz común, constituida por el tipo de preguntas y problemas que se plantean las dos interpretaciones del problema colonial, inicialmente elaboradas por el katarismo-indianismo y más tarde reapropiadas por el enfoque decolonial. En este sentido, el pensamiento decolonial puede enriquecer la perspectiva del katarismo-indianismo, tanto como este hizo posible reflexionar sobre el problema colonial. Con seguridad, estudios más pormenorizados permitirán determinar con mayor detalle las convergencias y divergencias entre ambos, así como la forma en que el enfoque decolonial se alimentó del pensamiento katarista-indianista y cómo este puede complementarse con aquél.

Referencias

- Albó, X. (1990). De Maristas a Kataristas a Katari. En Stern Steve J. (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX* (pp. 357-389). Lima, Perú: IEP.
- _____. (1996). Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia. En González, P. y Roitman, M. (eds.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina* (pp. 321-366). Ciudad de México, México: UNAM-La Jornada Ediciones.
- _____. (1998). Derechos indígenas indios en Bolivia. Lectura desde el Borrador de Consulta de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas. En Almeida I. y Arrobo, N. (coords.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado* (pp. 11-33). Quito, Ecuador: Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Abya Yala.
- Ari, M. (2010). Supremacismo eurocentrista y Nación Aymara. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 85-89). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Ciudad de México, México: Nueva Imagen.
- Calle, D. (2010). En el actual gobierno los kataristas estamos excluidos. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 35-40). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Cárdenas, V. (2010). Hacia la democracia intercultural. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 121-131). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores.
- Chiriboga, M. (1986). Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena. En VVAA. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas* (pp. 29-90). Quito, Ecuador: Abya Yala.



- Cruz, E. (2013). *Pensar la interculturalidad. Una invitación desde Abya-Yala / América Latina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- _____. (2014). Prolegómenos al Buen Vivir-Vivir Bien. Una evaluación normativa y práctica. *Finanzas y política económica*, 6(2), 387-402.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En Boron, A., Amadeo J. y González, S. (comps.), *La teoría marxista hoy* (pp. 409-434). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Gros, Ch. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina, *Análisis Político*, 36, 3-20.
- Gutiérrez, M. (2010). Coyuntura y descolonización desde nuestro ser y conciencia social". En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 5-18). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara, 2010.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentrismo. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 5-23). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Lima, C. (2010). Vigencia y perspectiva indianista. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 65-74). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Siglo del Hombre Editores.
- Navarrete, R. (2010). Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27), 1-11.
- Patzi, F. (2010). Mentalidad colonial y gobierno de cambio. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 51-62). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.

- Pearse, A. (1986). Campesinado y revolución: el caso de Bolivia. En Calderón, F. y Dandler, J. (comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado* (pp. 313-361). Ginebra, Suiza: UNRISD-CERES.
- Portugal, P. (2010). Condiciones para una verdadera descolonización. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 91-100). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! *Ecuador Debate*, 48, 141-151.
- . (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. XI (2), 342-386.
- . (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-94). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores.
- Quispe, Z. (2010). Organizaciones y personajes históricos del movimiento indianista katarista. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 27-32). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Instituto Pensar Pontificia Universidad Javeriana-Universidad del Cauca.
- Reynaga, W. (2010). Debemos cambiar el cambio. En VV. AA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 43-48). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Rivera, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. Ginebra, Suiza: UNRISD.
- . (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Retazos-Tinta Limón, 2010.
- Rojas, E. (2010). Colonización y desestructuración. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 103-107). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.



- Saavedra, J. (2010). El devenir del proceso katarista e indianista. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 169-180). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Tarqui, S. (2010). Logros, perspectivas del indianismo, el Katarismo. Características del birlochaje, cholaje y el indio. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 141-152). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- _____. (2010) *Nosotros y los otros*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Turpo, A. (2010). Socialismo o comunitarismo del siglo XXI. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 109-118). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Uño, L. (2010). Las ideologías políticas de liberación. En VVAA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 77-83). La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- VV. AA. (2010). *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Fondo Editorial Pukara.
- Walsh, C. (2005). (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En Walsh, C. (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
- _____. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: UASB-Abya Yala.
- Yampara, S. (2010). Los katarista en el proceso político boliviano. En: VV. AA, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia* (pp. 183-197). La Paz: Fondo Editorial Pukara.
- _____. (2012). Suma Qamaña, lo que se maneja como buen vivir En: Velardi, N. y Zeisser, M. (comps.), *Anales seminario internacional Desarrollo Territorial y Extractivismo. Luchas y Alternativas en la Región A*