



UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SAN MARTIN

ESCUELA DE POLÍTICA Y GOBIERNO

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Trabajo Final de Licenciatura

Intersecciones entre el enfoque decolonial y el Estado Plurinacional:

El caso de Bolivia

Tesista: Camila Salinas

Tutora: Mariela Cuadro

Índice

<u>Resumen</u>	3
<u>Introducción</u>	4
<u>1. Hacia concepciones <i>otras</i>: el Estado Plurinacional en el mundo</u>	6
<u>1.1 Bolivia: Antecedentes históricos de la Constitución Plurinacional</u>	10
<u>2. Pensar desde los márgenes</u>	14
<u>3. García Linera: Bolivia, un Estado ¿decolonial?</u>	21
<u>3.1 Metodología</u>	21
<u>3.2 La nación boliviana</u>	23
<u>3.3 Continuidad y decolonialidad en el Estado Plurinacional</u>	27
<u>4. Reflexiones finales</u>	32

Resumen

El enfoque decolonial de las Relaciones Internacionales sostiene que la otra cara de la modernidad es la violencia de la colonialidad. Esta última supone el establecimiento de un sistema global de dominación basado en la presunta superioridad de las formas europeas de organizarse política y económicamente, de obtener y producir conocimientos y de ser humano. La perspectiva decolonial propone la destrucción del patrón colonial del poder a partir de la restitución de las formas otras de poder, saber y ser. En este marco se inserta la presente tesina que se desarrolla en torno a la pregunta “¿qué rasgos decoloniales están presentes en la idea de Estado Plurinacional?” A partir de conceptos tomados del enfoque decolonial, a saber, colonialidad del poder, del saber y del ser y decolonialidad, se sostiene que el análisis de los rasgos decoloniales es primordial para evitar una mirada totalizante sobre el Estado Plurinacional. Se examina para ello el caso del Estado Plurinacional de Bolivia a partir del análisis de un texto de Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia durante los dos primeros gobiernos plurinacionales, para identificar cómo se constituyó la idea de Estado Plurinacional en relación con el pensamiento subalterno. Se argumenta que en este tipo de Estado existen aspectos que remiten a lo decolonial y aspectos que remiten a la colonialidad sin que esta contradicción sitúe al Estado Plurinacional como colonial/moderno, sino como un Estado que tiende puentes a lo decolonial sin deshacerse de su estructura de poder moderna.

Palabras clave: Estado Plurinacional, modernidad/colonialidad, decolonialidad, Bolivia, otredad.

Introducción

La región latinoamericana ha sido testigo de uno de los procesos de cambio institucional de mayor magnitud de las últimas décadas: el establecimiento de una Constitución que instaaura el Estado Plurinacional en Bolivia. El nuevo Estado establecido en 2009 tiene impreso, en sus cimientos, una contundente crítica al *establishment* expresada en un discurso que reivindica el lugar de las *otredades* en el seno de la política y la sociedad. No solo instaaura al indígena como sujeto político, sino que legitima los modos de expresión y de obtención de conocimiento de las comunidades y naciones nativas que habían sido suprimidas por el poder dominante desde los tiempos de la Colonia, incluso luego de la independencia y del establecimiento del Estado Nación (EN). Según Aníbal Quijano, el surgimiento del Estado Nación está vinculado históricamente a la colonización y a la desintegración de ciertas sociedades y culturas en manos de otras (Quijano 2019). Por eso, desde la perspectiva decolonial, las transformaciones en el Estado en Bolivia nos hablan de un momento llamado el “regreso del futuro” (Segato 2019, 78). Este término hace referencia a la derrota del proyecto de Estado Nación y a la consiguiente reemergencia del sujeto histórico indígena. Todos ellos, síntomas del desmoronamiento del sistema colonial y europeo en el que habitamos desde la conquista (Segato 2019). Así pues, la reforma constitucional en Bolivia es un hito político que pone sobre la mesa la posibilidad de que efectivamente exista un Estado decolonizado que contemple lo plurinacional que había sido violentamente eliminado en su concepción liberal original (Borsani 2021).

La relevancia histórica del surgimiento del Estado Plurinacional de Bolivia (EPB), así como su importancia teórica, especialmente desde la perspectiva decolonial de las Relaciones Internacionales, impulsó la pregunta que movilizará este trabajo: ¿Qué rasgos decoloniales están presentes en la idea de Estado Plurinacional? Argumentamos que el Estado Plurinacional (de ahora en más EP) es un proyecto de Estado en construcción. En este marco, encontramos tanto rasgos que remiten a la decolonialidad-tales como la legitimación de las lenguas indígenas a través de su oficialización y la integración de saberes ancestrales en el diseño curricular del sistema educativo-, así como aspectos de modernidad/colonialidad, expresados en las instituciones de poder, principalmente, en el Estado mismo. Así, sostenemos que el EP no puede considerarse un tipo de Estado

colonial/moderno, sino un tipo distinto que tiende puentes a lo decolonial sin deshacerse de su estructura de poder moderna.

Para responder a la pregunta y articular este argumento, analizamos desde la perspectiva decolonial el concepto de EP tal como fue concebido por Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia durante los dos primeros gobiernos plurinacionales, en su texto *Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (2014). En él, García Linera desarrolla conceptos centrales de la transformación del EN en EP, tales como el de identidad, el de lenguaje, el de nación, entre otros. A fines del análisis, identificamos en el texto referencias a la colonialidad del poder, del saber y del ser a partir de los siguientes rasgos: el sostenimiento/transformación de la institucionalidad moderna y la economía nacional, la legitimación o invalidación de saberes *otros*; y el tratamiento de la lengua dentro del EP, respectivamente. Una vez identificados, los examinamos desde la perspectiva propuesta y evidenciamos si dichos rasgos corresponden a una lectura decolonial del Estado o, por el contrario, si suponen la continuidad con el modelo de Estado colonial moderno.

Consideramos fundamental el análisis del EP y, en específico, del caso boliviano (EPB), en tanto hasta ahora su estudio ha tendido a una mirada totalizante. Es decir que se ha leído al EPB con una óptica que echaba por tierra los esfuerzos decolonizadores del proyecto (Mercado 2017), categorizándolo puramente como colonial, o bien, desde un punto de vista que ensalzaba los cambios sin tener en cuenta las complejidades y contradicciones intrínsecas del nuevo Estado (De Sousa Santos 2007; Garcia et al. 2014). Por nuestra parte, consideramos que los rasgos coloniales no convierten al EP necesariamente en una institución colonial. No obstante, tanto el análisis de los aspectos coloniales, como de los decoloniales nos permitirá visibilizar, por un lado, las transformaciones del EP en términos de restitución de identidades, conocimientos y formas de ejercer el poder *otras*¹, y por el otro, las limitaciones de este esfuerzo decolonial que una visión totalizante y determinante no permite.

¹Cabe aclarar que en este texto utilizamos los términos *otro/otredad* y *subalterno* de forma indistinta, por estos términos adherimos al supuesto de que existe una construcción binaria de identidades en la que un grupo dominante establece su identidad definiendo lo "otro" como diferente y subordinado y que estas diferencias suelen basarse en la idea de raza, religión, género, etc (Spivak 1988).

El presente trabajo se estructura en cuatro secciones. En la primera, realizamos un recorrido por la bibliografía sobre el Estado Plurinacional en diferentes regiones del mundo y cómo se ha tratado este concepto en la literatura. Asimismo, en un subapartado, revisaremos los antecedentes del movimiento indígena en relación al Estado en la región Latinoamericana, y del Estado Plurinacional en Bolivia. En la segunda sección, nos enfocamos en el desarrollo de los conceptos que serán puestos en funcionamiento para sostener nuestro argumento. Específicamente, desarrollamos las nociones de racismo, Estado Plurinacional, colonialidad del poder, del ser y del saber, así como la relación entre modernidad, colonialidad y decolonialidad. En la tercera, analizamos el texto *Identidad Boliviana: Nación, mestizaje u plurinacionalidad* de Álvaro García Linera (2014) desde los conceptos clave del enfoque decolonial que hemos mencionado. Por último, concluimos con unas breves reflexiones acerca de las transformaciones del EPB y los desafíos que aún presenta desde una óptica decolonial.

1. Hacia concepciones *otras*: el Estado Plurinacional en el mundo

El análisis del Estado, y particularmente de su comportamiento, ha sido predominante en la disciplina de las RI desde su establecimiento. Se lo ha estudiado en profundidad y desde diversas perspectivas: realismo, liberalismo, constructivismo, postestructuralismo e incluso el poscolonialismo y la perspectiva decolonial han dado cuenta de las características, *modus operandi* y vínculo del Estado con otros actores estatales y no estatales. Sin embargo, el estudio del Estado, en general, se ha limitado a la concepción europea del mismo: el Estado Nación. Por ese motivo, en este apartado se da cuenta de la literatura sobre el EP tanto desde una mirada internacionalista, como desde otras disciplinas y enfoques que han contribuido a la expansión del objeto en cuestión. Asimismo, presentamos dos miradas desde las que se ha abordado el estudio del EP en la perspectiva decolonial: una que lo entiende como un tipo de Estado específicamente decolonial (De Sousa Santos 2007; Garcia et al 2014); y otra que establece que el EP reproduce la colonialidad (Mercado 2017; Makaran 2017).

En principio, existen y han existido varios Estados en el mundo considerados plurinacionales. Entre ellos podemos encontrar países tan disímiles entre sí como lo son Canadá, España, Bélgica, Yugoslavia, la Unión Soviética, Ecuador y Bolivia (De Sousa

Santos 2007; Keating 2002^a; Mauge 1981). Algunos de estos han sido constituidos oficialmente como plurinacionales, “es decir que reconocen, en el plano constitucional, que su población pertenece a diferentes naciones” (Mauge 1981, 45), mientras que otros fueron considerados así debido a la heterogeneidad étnica y lingüística de su población.

En su libro *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*, Keating (2002b) se ocupó de analizar y explorar la relación entre democracia, soberanía y plurinacionalidad de algunas naciones sin Estado en Europa y América, esto es, grupos étnicos o culturales que no tienen su propio Estado independiente. El autor argumentó su elección del término "plurinacionalidad" en lugar de "multiculturalidad" diciendo que el primero refleja con mayor precisión la diversidad no solo de culturas, sino también de concepciones de nacionalidad en un Estado. A su vez, definió al EP como un orden general que permite la inclusión de múltiples reivindicaciones de nacionalidad (2002b). Sin embargo, reconoció que el significado específico del término puede variar según el contexto, ya que depende tanto de las diferentes naciones que conformen el Estado, como de las leyes e instituciones establecidas para su reconocimiento (2002a).

El autor examinó varios casos de EP, como ser los de Canadá, España, Bélgica y Suiza, y mostró cómo estos países han abordado los desafíos asociados con la diversidad cultural y étnica en sus sociedades a través de las negociaciones por el reconocimiento de la autodeterminación y la autonomía. En este sentido, concibió la autodeterminación como un derecho de las naciones a negociar su posición dentro del orden estatal sin que eso cree necesariamente un Estado independiente y argumentó que, en el mundo moderno, la mayoría de las reivindicaciones de autodeterminación se basan en esta idea (Keating 2002b). En sintonía con lo propuesto por Keating (2002a; 2002b), Cordero (2018) sostiene que la idea de EP se asienta sobre la base de que el Estado no es el único generador ni garante de la identidad nacional, como sí se asume en el caso de los Estados-Nación donde la idea de identidad está estrechamente ligada con la de nación y, por consiguiente, con la de Estado. De esta manera, propone que el desafío del EP consiste en institucionalizar espacios tanto de convivencia para las distintas naciones, como para el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos (Cordero 2018).

Por su parte, con una perspectiva internacionalista y desde el Sur, De Sousa Santos (2007) nos introduce en el desarrollo de la idea de EP a través de una distinción entre dos conceptos de Nación: el liberal y el comunitario. En primer lugar, el concepto liberal implica una coincidencia entre el Estado y la Nación; en otras palabras, la Nación entendida como un conjunto de individuos que habitan dentro de los límites del Estado y que se reconocen a partir de una misma identidad nacional. En segundo lugar, el concepto comunitario, presente en los Estados Plurinacionales, supone el reconocimiento de las identidades ancestrales de los pueblos y naciones, su autodeterminación, pero no así su independencia formal del Estado. Esta corriente comunitaria es la que, según el autor, desarrollaron los pueblos indígenas, no sólo en Latinoamérica, sino también en otras latitudes como Canadá (De Sousa Santos 2007).

Asimismo, García et al. (2014), quienes estudiaron el caso de Bolivia, indicaron que “la noción de Estado plurinacional pretende ser un significante de un nuevo proyecto de reinención del Estado Nación que relaja el proyecto liberal decimonónico de modernidad política, social y cultural del siglo XIX [...]” (García et al 2014, 309-310). En consonancia, Álvaro García Linera estableció la diferencia entre un EP y un Estado monocultural con población plural. Para el teórico y político, cuando la nación predominante dentro de un Estado reconoce las diversas identidades nacionales, nos encontramos ante un caso tanto de Estado como de sociedad plurinacional. Mientras que, si la pluralidad es homogeneizada y desconocida, hablamos de un Estado monocultural cuya sociedad es plurinacional (García Linera 2013).

Respecto de la literatura sobre el EP, desde un enfoque decolonial de las RI, se ha concentrado en los dos casos latinoamericanos constitucionalmente plurinacionales: Ecuador y Bolivia. Ambos se caracterizan por la centralidad de las demandas indígenas en la construcción del nuevo Estado. En este sentido, Mercado (2017), al analizar el caso boliviano, indicó que la descolonización del Estado se hallaba en la vanguardia de los movimientos políticos y sociales que demandaban cambios en el país. Asimismo, para Kohl y Bresnahan (2010) la promesa de transformación que traía consigo el EP se basaba en refundar Bolivia convirtiéndola en un Estado intercultural, plurinacional y socialista del siglo XXI.

Sin embargo, Mercado (2017) ha subrayado que el EPB no hace más que reproducir sistemas coloniales de poder. Sostuvo su argumento en la idea de que desde el gobierno boliviano se utilizaron sistemáticamente imágenes, símbolos y ceremonias indígenas para afirmar su origen ancestral, lo que conllevó que el proyecto estatal plurinacional sólo contribuya a la exotización, cooptación, despolitización y mercantilización de la lucha anti-colonial indígena. Asimismo, Makaran (2017) asevera que, si bien la Constitución Plurinacional reivindica las luchas indígenas de forma simbólica, no permite que la idea de EP concebida en los proyectos indígenas efectivamente se asiente. Esto es así debido a que en la Constitución hay cláusulas contradictorias que aluden al EPB como una República y a los y las habitantes del territorio como “bolivianos” y “bolivianas” negando la plurinacionalidad y la heterogeneidad de los pueblos (Makaran 2017).

En suma, el concepto de EP ha sido abordado desde diferentes perspectivas y se han estudiado casos tanto en Europa como en América. Sin embargo, la perspectiva decolonial de las RI ha enfocado su atención en los casos latinoamericanos: el Estado Plurinacional de Bolivia y el de Ecuador. En la literatura decolonial, se han identificado dos posturas polarizadas respecto al EP: la primera lo considera un proyecto puramente decolonial (De Sousa Santos 2007; Garcia et al 2014), mientras que la segunda sostiene que perpetúa la colonialidad y la violencia colonial sobre las otredades, y que la propia Constitución es contradictoria y echa por tierra las luchas indígenas al referirse a instituciones de poder coloniales como la República y al considerar a los sujetos desde una perspectiva liberal, como individuos y ciudadanos “bolivianos” (Mercado 2017; Makaran 2017). Estas lecturas totalizantes, que no admiten matices, impiden identificar las distinciones y particularidades propias del EP, a saber, las andanzas hacia la decolonialidad, así como las tensiones que el proyecto genera por su componente institucional intrínsecamente moderno. Por este motivo, nuestro aporte busca llenar este vacío a partir de un análisis de la idea de EP que echa luz sobre su acercamiento—y limitaciones— al pensamiento decolonial de las RI lo que, en última instancia, permite seguir andando en las “rutas decoloniales” (Borsani 2021, 13).

A continuación, con el objeto de situarnos histórica y políticamente en el caso seleccionado realizamos un breve recorrido por algunos eventos que propiciaron la instauración de una Constitución Plurinacional en Bolivia.

1.1 Bolivia: Antecedentes históricos de la Constitución Plurinacional

La Constitución Plurinacional boliviana del año 2009 es la culminación de un proceso de luchas y disputas en el seno del Estado boliviano. Disputas por el territorio, por la proclamación de la soberanía y la autonomía indígena que comenzaron en la década de los 70 con la emergencia de distintos pueblos originarios en la arena política (Regalsky 2013).

Para comprender la coyuntura en la que surgen estas disputas en Bolivia, hay que tener en cuenta el contexto de insurgencia del “movimiento indígena” regional en el que se enmarcan. Para Quijano (2005), el “movimiento indígena” comenzó a gestarse en el período que se conoce como la crisis del Estado oligárquico y emergió efectivamente durante el proceso de neoliberalización y globalización en Latinoamérica (2005, 44).

Durante el período oligárquico, la mayoría de los indígenas constituían parte de la servidumbre doméstica o agrario-doméstica debido a que habían sido despojados de sus tierras, privatizadas en favor de los blancos (Quijano 2005). Es así que, cuando el Estado oligárquico entró en crisis, y con él, los mecanismos estatales que mantenían a los indígenas en la servidumbre, habilitó la posibilidad de que surgiera con más fuerza la resistencia campesina o campesino-indígena. En 1910, por ejemplo, la resistencia de los campesinos indígenas del territorio mexicano dio lugar a la Revolución Mexicana; asimismo, en Bolivia, el campesinado indígena impulsó la Revolución del 52. Luego de 1957, comienza en toda la región un proceso de rápida mercantilización y de expansión del trabajo asalariado que produjo la llegada del campesinado a la ciudad y promovió una abrupta urbanización en Latinoamérica. Ya a mediados de 1970 el proceso de globalización y neoliberalización de la región toma lugar, lo que generó, en primer lugar, la desintegración de la estructura productiva cuyas consecuencias inmediatas fueron altas tasas de desempleo y subempleo y, también, la re-clasificación social de todos los sectores

sociales. Quijano (2005) sostiene que este proceso está asociado a una crisis de identidad que empujó a muchos sectores sociales con identidad ambigua a buscar una nueva. Así, los campesinos “indios” que solían identificarse en términos de clase, comenzaron a hacerlo en términos étnicos como “indígenas”.

En segundo lugar, generó una des-nacionalización, debilitamiento y, en varios casos, re-privatización del Estado. Estos procesos, aun siguiendo a Quijano (2005), ponen un fin a las conquistas sociales y políticas de las poblaciones “indias”. En muchos países de la región, especialmente en la década de 1990, el Estado actuó en contra de la mayor parte de las poblaciones, lo que llevó a estas últimas a buscar maneras de vivir que no incluyeran, o que estuvieran deliberadamente en contra del Estado. Así, surgió con fuerza el “movimiento indígena” con la organización de acciones colectivas y movilización en los países andinos y amazónicos. En principio, en 1984 surgió la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) que agrupaba a importantes organizaciones de Perú, Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia y Venezuela. Y, posteriormente, en el 86, la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA). Estas organizaciones marcaron hitos en la estructura de autoridad colectiva indígena y revitalizaron a las comunidades. En los congresos de la COICA y la UNCA surgió como imperante “la necesidad y la urgencia de la autoridad comunal” (Quijano 2005, 51) que, incluso hasta el presente en que se escribe, sigue generando tensiones entre la población y el Estado en los países latinoamericanos de mayoría indígena.

Dicho esto, tal “movimiento” no es homogéneo ni fue uniforme a lo largo de la región latinoamericana, por el contrario, es tan heterogéneo como los mismos pueblos que se organizaron para disputar el patrón colonial de poder imperante. El patrón común, como hemos mencionado, es la re-identificación de los campesinados con lo “indígena” y una insurgencia de tales grupos frente al Estado.

En Bolivia, específicamente, los campesinos de origen “indio” se organizaron desde 1940 con los trabajadores mineros a través de los sindicatos y participaron juntos en la Revolución del 52 en la que los mineros tomaron y expropiaron las minas y los campesinos, las tierras (Quijano 2005). Sin embargo, en 1964 el golpe militar del general Barrientos detuvo el proceso revolucionario y masacró a los mineros. Esto llevó a los

campesinos a unirse a los cocaleros en el Chapare y ayudarlos en su organización sindical. En efecto, lograron resistir al Estado boliviano y al estadounidense que buscaban exterminar los cultivos de coca (Quijano 2005). Las primeras manifestaciones, no obstante, fueron localizadas y fragmentadas, y pusieron el foco en la demanda por el reconocimiento de los territorios ancestrales con el objeto de mantener o recuperar el acceso a los recursos naturales vitales; sin embargo, a partir de 1979 y hasta el 2006, las luchas campesino-indígenas convergieron en la idea de refundar el Estado para asegurar los derechos conquistados (Regalsky 2013), de la mano con los debates que estaban llevándose a cabo en COICA y la UNCA.

Desde la década de los 90, las movilizaciones por la reivindicación de derechos y, luego, por el sostenimiento de los mismos se mantuvieron activas frente al aparato estatal. Esto, junto con un clima internacional que fomentó el reconocimiento de los derechos de las poblaciones nativas a nivel global, garantizó el reconocimiento de derechos diferenciados en la reforma constitucional de 1994, “especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones” (Constitución Nacional 1994). Asimismo, en 1994, Bolivia se definió constitucionalmente como Estado multicultural, en lugar de uni-nacional como hasta entonces (Bustillo Ramirez 2016), lo que puede leerse como una conquista por parte de los pueblos y naciones originarias.

Entrado el siglo XXI, Bolivia presenció dos insurrecciones populares con fuerte impronta campesino-indígena que marcaron un antes y un después en la política boliviana: La Guerra del Agua en el 2000, y la Guerra del Gas, en 2003. Dichas sublevaciones fueron centrales para la llegada al poder de Evo Morales y, con él, para el establecimiento de la Constitución Plurinacional.

La primera de las insurrecciones se levantó en contra de la privatización del agua que estaba siendo llevada a cabo en Cochabamba, lo que derivó rápidamente en una violenta confrontación entre los ciudadanos y el Estado. En este contexto, Evo Morales, quien ya estaba en la escena política desde los 80, se acopló a las protestas y destacó como protagonista de las mismas, lo que le permitió ganar visibilidad a nivel nacional y se lo asoció a la defensa de los recursos naturales (Buitrago 2006).

La segunda, la Guerra del Gas, representó una enérgica protesta en defensa del recurso gasífero de Bolivia que buscaba desde el gobierno ser exportado a los Estados Unidos generando mínimas ganancias para Bolivia. Este conflicto tuvo como protagonistas a movimientos campesinos e indígenas cuyo objetivo era procurar la protección ambiental (Neso 2013). La sociedad civil se levantó en contra del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en el afán de destituirlo y enarboló la bandera a favor de la llamada a una Asamblea Constituyente (Makaran 2017). La Guerra del Gas volvió a posicionar a Morales en el centro de la escena por su defensa de los recursos naturales y pueblos indígenas (Buitrago 2006). Este evento llevó a convocar a un referéndum en 2004 sobre los hidrocarburos que fue aprobado por mayoría, sin embargo, el gobierno negó su promulgación, lo que aumentó las presiones a favor de una convocatoria a Asamblea Constituyente.

La culminación de este proceso de lucha indígena y campesina, sumado a otros factores como la crisis del sistema de partidos políticos y una población en su mayoría indígena-campesina y empobrecida (Buitrago 2006), desembocó en la llegada al poder en 2006 –con casi el 54% de los votos –, de Evo Morales Ayma, el primer presidente indígena (Neso 2013) y, posteriormente, en la promulgación de una Constitución Plurinacional en el año 2009 basada en el principio de la determinación libre de los pueblos y naciones indígenas “en el marco de la unidad estatal” (Makaran 2017, 190). De esta forma, “[c]on la plurinacionalidad se declaraba dejar atrás el modelo del Estado-nación republicano homogeneizador, incompatible con el proyecto político de las naciones originarias” (Makaran 2017, 190).

Para Regalsky (2013), el proceso en Bolivia coronado en 2006 por la Asamblea Constituyente se debe considerar como el inicio de una serie de transformaciones en los sistemas políticos del mundo que siguen siendo hegemónicos al día de hoy. Según el autor, estamos presenciando “la declinación del sistema-mundo imperante de Estados-nación y la potencial emergencia de estados plurinacionales que lo reemplazaría (Regalsky 2013, 109). En este sentido, entendemos que el EP es concebido a partir de una lógica decolonial dado que surge como respuesta a las demandas de los pueblos conquistados y subordinados

desde la Colonia que lucharon activamente por recobrar un espacio propio ya no en los márgenes, sino en el centro mismo de la política boliviana.

No obstante, es esencial señalar que el proyecto definitivo de la Constitución y el proceso político en Bolivia recibieron numerosas críticas que calificaron el proceso como "confuso y contradictorio" (Makaran 2017, 190). Esto se debe a que la Constitución se fundamenta, por un lado, en la autodeterminación de los pueblos originarios mientras que, por el otro, hace referencia a la Nación boliviana y a las autoridades republicanas (Makaran 2017). Dichas contradicciones son nuestro foco de interés en este estudio. Nuestro propósito radica en superar las perspectivas binarias y totalizadoras y, en cambio, examinar detenidamente las particularidades del discurso oficial del gobierno boliviano.

2. Pensar desde los márgenes

Con el objeto de abordar la pregunta de investigación es necesario definir ciertos conceptos claves de la perspectiva decolonial de las RI que nos brindan el marco para el análisis. Estos son: modernidad/colonialidad, colonialidad del ser, del saber y del poder, racismo y decolonialidad. Asimismo, definiremos la idea de Estado Plurinacional.

En principio, para comprender el binomio modernidad/colonialidad debemos entender qué es la modernidad. Mignolo la define como "la dirección de la historia cuyo objetivo y modelo [es] Europa" (Mignolo 2007, 30). Si bien hay distintas versiones sobre su surgimiento –desde el punto de vista de pensadores del sur de Europa, la modernidad nace con el Renacimiento y la Conquista de América; mientras que, para los países europeos anglosajones y para Francia, surge durante la Ilustración (Mignolo 2007) –, Mignolo nos indica que hay otra perspectiva a tener en cuenta: la de las colonias portuguesas y españolas en América del Sur. Desde esta mirada, América fue uno de los puntos centrales que "permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo del progreso de la humanidad" (Mignolo 2007, 32). Por esta razón, plantea que la contracara del progreso de la modernidad es la violencia de la colonialidad. Esta última, en palabras del autor, "consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización

y el bien común” (Mignolo 2007, 32). En otras palabras, si bien la modernidad es tradicionalmente asociada con el avance y el progreso, es esencial reconocer que su desarrollo también ha estado estrechamente ligado a la violencia y la opresión colonial.

La opresión que surgió durante el período colonial se vincula, pero al mismo tiempo se distingue, de la noción de colonialidad. Mientras que el colonialismo se refiere a momentos específicos en la historia caracterizados por la dominación formal de ciertos grupos sobre otros, la colonialidad se centra en la estructura subyacente del dominio colonial. Esta última no solo abarca el control económico y político impuesto por los colonizadores, sino que también supone el establecimiento de una superioridad de las formas europeas de conocimiento y existencia sobre las de otros pueblos. La novedad que sugiere la concepción de la colonialidad es que, incluso después de las independencias de los Estados, la dominación colonial perdura (Mignolo, 2007).

A partir de ubicar los conceptos de modernidad/colonialidad es que podemos profundizar en las tres formas que toma la colonialidad: colonialidad del poder, del saber y del ser. Estas subcategorías son útiles como herramientas analíticas. Dicho esto, las tres se encuentran entrelazadas y funcionan en la práctica en conjunto.

En primer lugar, la colonialidad del poder, propuesta originalmente por Quijano (1992), se refiere a la imposición en el mundo colonizado del *patrón colonial del poder*, a saber, el capitalismo e instituciones políticas específicamente europeas, como el EN.

Dicho patrón colonial del poder está basado en la clasificación racial y étnica de las poblaciones. En este sentido, junto con la conquista de América y el colonialismo se establecieron nuevas identidades sociales (negros, mestizos, indígenas, blancos, entre otras), y las relaciones intersubjetivas entre ellas que ubicaron a lo blanco y europeo en un lugar de superioridad sobre el resto de las identidades. La colonialidad del poder impuso al EN como único modelo legítimo de organización política caracterizado por la monoculturalidad y la idea de que existe un único interés nacional. De esta forma, entendemos que una arista central del EN es la discriminación y el racismo hacia aquellos que, en un intento por asimilarlos en una idea de nación homogénea, son diferentes por no pertenecer a la cultura dominante (Ramírez Bustillo 2016). Dicho de otro modo, el

principio de “homogeneidad cultural” que expresa y reproduce el ideal del EN y sus instituciones ha demostrado que, aunque haya un reconocimiento jurídico internacional y/o nacional de los grupos distintos, como las comunidades indígenas, estos continuarán siendo excluidos del EN (Ramírez Bustillo 2016, 72).

A propósito, en el Seminario "Defender la Sociedad" (2021), Michel Foucault examina el racismo entendido como mecanismo de poder que opera en el Estado. El autor realiza su análisis sobre el caso francés, sin embargo, su teorización arroja luz sobre los efectos de la homogeneización social al interior del Estado moderno que hemos discutido a lo largo de este apartado.

Foucault (2021) posiciona al racismo como una reinterpretación de un discurso anterior conocido como "la guerra de razas". Este discurso inicial surge en el siglo XVII en Europa, y consiste en la idea de que la sociedad está atravesada por una estructura binaria: dos razas que se enfrentan en una lucha. Este discurso fue enarbolado por la nobleza francesa en oposición a la monarquía absoluta que amenazaba sus privilegios (Cuadro 2013). La guerra de razas sugiere, por lo tanto, que el orden impuesto por los Estados monárquicos no marcó el fin de los conflictos dentro de las fronteras estatales, sino más bien una reconfiguración de los mismos. En este sentido, la pacificación al interior del Estado es entendida como “una paz particular y partidaria” (Cuadro 2013, 44) que establecieron los vencedores de la historia y, ante la cual, los sujetos que enarbolan el discurso de la lucha de razas buscan defenderse (Cuadro 2013). Estos últimos, reclaman sus derechos particulares basados en la propiedad, la conquista, la victoria y la naturaleza, y establecen su verdad desde la particularidad, es decir, que no procuran establecerse como el sujeto universal sino erigir su punto de vista específico en detrimento del de su “enemigo” (Foucault 2021). Foucault indica que este es el primer discurso occidental desde la Edad Media que se puede considerar histórico político, dado que se inserta en un contexto histórico concreto y no supone un afán de universalidad.

Foucault argumenta que, tras la derrota de la monarquía a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el discurso de la lucha de razas no desaparece, sino que se integra y redefine en el del recién establecido EN. Este discurso ya no propone la defensa contra el Estado, que antes representaba la raza enemiga, sino que se orienta hacia la defensa de la

sociedad (Cuadro 2013). Para ello, se establece una idea de correspondencia entre Estado y nación que da lugar al surgimiento de “la universalidad estatal y la estatización de la nación” (Cuadro 2013, 44). En consecuencia, este nuevo discurso genera un desplazamiento de la idea de bandos enfrentados, a la de una única sociedad homogénea que debe ser defendida de los peligros que buscan desarticularla. Foucault indica que esta raza es considerada la verdadera y única raza, y la portadora del poder y de la norma en contra de quienes la hagan peligrar (Foucault 2021, 65). En efecto, se ponen en juego todas las instituciones que hacen funcionar el discurso de la lucha de razas “como principio de eliminación, de segregación y, [...] de normalización de la sociedad” (Foucault 2021, 65). Asimismo, se despliega el discurso del racismo biológico que pasará a ser el de defender a la sociedad del peligro biológico que supone la sub-raza. El discurso racista, entonces, será enarbolado por los conservadurismos sociales globales y supondrá el surgimiento del “racismo de Estado”, es decir, el que una sociedad ejerce hacia el interior de sí misma y que establece la búsqueda constante de la purificación racial (Foucault 2021, 66).

La tesis propuesta por Foucault para el caso francés, armoniza con el enfoque decolonial que entiende al racismo como una invención conceptual occidental cuyo fin es el dominio, la jerarquización y explotación de los pueblos (Borsani 2021). En este sentido, Borsani (2021) indica que la noción de raza surge en el siglo XVI con la conquista de América y la expansión del capitalismo como criterio que distingue a lo humano de lo no humano. Según la autora, es un dispositivo que ordena la vida social y las prácticas colectivas de forma sumamente efectiva y que, si bien no refiere a una clasificación en cuanto a clases sociales, sino en cuanto a raza, posiciona al racializado en una escala de inferioridad, en todos los ámbitos, respecto del blanco. En conclusión, consideramos que la categorización social conocida como racismo impuesta durante el colonialismo y cristalizada en el EN promovió la institucionalización de dichas diferencias y asimetrías y posibilitó la perpetuación de la colonialidad del poder.

Ahora bien, como hemos mencionado, la colonialidad del poder funciona en estrecho vínculo con la colonialidad del ser y del saber. Esta última no sólo se erige sobre el racismo y el capitalismo, sino que su lógica es la de la reproducción de las formas europeas y modernas de producir conocimiento las cuales dan cuenta “de las necesidades cognitivas

del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones [...] con la naturaleza” (Quijano 2019, 152).

De tal forma, en el centro de la colonialidad del saber anida el eurocentrismo, que representa una perspectiva colonial hacia el conocimiento e implica la asunción de superioridad de los saberes europeos en detrimento de los no-europeos (Castro-Gomez & Grosfoguel 2007). Para Catherine Walsh (2008), la colonialidad del saber ha posicionado al eurocentrismo como la única perspectiva a partir de la que abordar el conocimiento, por lo que otras epistemologías y saberes que no entren en este marco son descartadas e invisibilizadas. En la misma línea, Castro-Gomez y Grosfoguel (2007) consideran que los conocimientos otros se excluyeron, silenciaron, ignoraron y omitieron. Para los autores, el silenciamiento se justificó –especialmente desde la Ilustración –mediante la noción de que estos conocimientos representaban un período premoderno, inferior y precientífico.

Dentro del contexto del EN y sus instituciones, como la escuela, el eurocentrismo ha dado lugar a la “violencia epistémica”, una forma de genocidio intelectual del conocimiento no europeo (Palermo 2010, 82). Esta violencia se manifiesta, en un principio, a través de la formulación de valoraciones raciales que, posteriormente, adquieren un valor cultural y establecen “diferencias insuperables entre las capacidades inherentes y propias de la cultura europea para producir conocimiento racional” (Palermo 2010, 82). Dichas valoraciones generan conceptualizaciones binarias que persisten hasta hoy: "barbarie y civilización", "tradición y modernidad", "comunidad y sociedad", "mito y ciencia", "infancia y madurez", "pobreza y desarrollo", entre otras (Palermo 2010, 82). Como podemos observar, la categorización racional no es aplicada únicamente a las personas, sino también a otros aspectos como las lenguas, conocimientos, países y religiones (Mignolo 2007). De esta forma, tienen un impacto directo en la supresión y marginalización de los conocimientos de las poblaciones no europeas, así como en la negación de su experiencia histórica y formas de organización política. Como resultado, se naturalizan formalmente las identidades y las relaciones históricas impuestas por la colonialidad, convirtiéndolas en fenómenos ahistóricos.

Lo mencionado se conecta directamente con el concepto de “colonialidad del ser”, el cual también se sustenta en la idea de racismo y su efecto es distinguir a la población mundial en “superiores e inferiores” (Quijano 2019) dando lugar a la creación de la “subalternidad”. Connolly (1991), quien analizó la idea de identidad a partir del estudio del “descubrimiento” de América, argumentó que en este “descubrimiento” Colón se enfrentó al *enigma de la otredad* –el descubrimiento de otro –y lo negó al calificar a la otredad con rasgos opuestos a los de su propia identidad, es decir como “salvaje”, “incivilizado”, “primitivo” y “pagano”. Así, indica, fortaleció y redefinió su propia identidad cultural, cuyo resultado fue la justificación de la necesidad de conquistar o asimilar a su cultura a las poblaciones *otras* con base en una lógica racista (Connolly 1991).

Para Mignolo (2007) la lengua es central al momento de hablar de este tipo de colonialidad dado que es un fenómeno cultural a través del que se constituye la experiencia de las personas. Luego de la Conquista, muchas de las historias de los pueblos colonizados fueron sepultadas y despojadas de legitimidad, en su lugar, los pueblos nativos se supeditaron al latín y las lenguas europeas por lo que su propia experiencia fue reemplazada por la experiencia cristiano-occidental que suponían esas lenguas (Mignolo 2007). Maldonado-Torres (2007), a partir de esta formulación, sostiene que las personas encuentran su identidad e inscriben conocimiento mediante la lengua. En este sentido, el genocidio de las lenguas nativas impacta de forma violenta en la identidad de los sujetos racializados y es resultado y condición de posibilidad de la colonialidad del ser.

A modo de resumen, este desarrollo nos permite comprender el funcionamiento conjunto de las colonialidades dentro de los márgenes del EN. Como hemos visto, en el EN moderno las diferencias identitarias son subsumidas bajo una identidad monocultural, lo que implica que las poblaciones se vuelven, en última instancia, homogéneas. Sin embargo, esta homogeneidad es una construcción ficticia que oculta la eliminación y/o asimilación violenta de las identidades racializadas y *otrorizadas*. La colonialidad del saber ha jugado un papel central en el establecimiento de dicha ficción como una verdad racional y científica que justifica y naturaliza el racismo y las asimetrías creadas por la colonialidad del poder. De ahí que, si consideramos que la colonialidad del ser supone una concepción racista de la humanidad que distingue a la población mundial entre superiores e inferiores

(Quijano 2019), y que la colonialidad del poder y del saber han instaurado instituciones que formalizan, legitiman y reproducen las diferencias raciales sobre las que se sostiene el patrón colonial del poder, podemos entender que dentro del EN tal y como fue impuesto por el poder colonial, las formas de ser, conocer y organizarse políticamente de las poblaciones subalternas carecen de espacio para expresarse y ser puestas en práctica. El proceso de homogeneización que lleva adelante el EN supone la homogeneización de la población no solo en términos de la igualdad formal, sino la igualación de saberes y de experiencias de vida. Esta igualación tiene como efecto la supresión de la diferencia a través del racismo que permite la supresión de los saberes, las formas de organización y las formas de ser consideradas inferiores.

En este marco, la idea de EP representa una ruptura con el tradicional EN. Siguiendo lo planteado por Cordero (2018), lo definimos como aquel que alberga diversos pueblos o naciones en su interior que no son independientes del Estado, pero que pueden acceder a espacios institucionales para el ejercicio de su autodeterminación política y autoafirmación identitaria. Asimismo, entendemos al EP como un espacio que fomenta y permite la generación y expansión de epistemologías no coloniales, lenguas nativas, formas de *ser otras* y de ejercer poder específicas de cada nación y pueblo.

A partir de definir la colonialidad en profundidad y la idea de EP, podemos adentrarnos en la decolonialidad. En principio, Borsani la define como una “postura de insurgencia epistémico-política en pos de desandar, desbrozar, desmontar la trama modernidad-colonialidad [...]” (2021, 17) y, a la vez, retomar aquellos caminos que fueron negados por la modernidad. La decolonialidad conecta diversos movimientos decoloniales que se dan en lugares y espacios distintos en el mundo, pero que están unidos por la lucha o el enfrentamiento contra la colonialidad en sus diversas formas: ontológica, epistémica, política, etc. En otras palabras, lo que conecta a quienes eligen la opción decolonial es la experiencia colonial misma (Mignolo en Caba y García 2012). En este sentido, el desarrollo del concepto de colonialidad como constitutiva de la modernidad es, en sí mismo, parte del pensamiento decolonial (Mignolo 2007).

Los conceptos de colonialidad en sus tres aristas analíticas: del poder, del saber y del ser, contextualizados en el período definido como modernidad/colonialidad, así como su

contraparte, la decolonialidad, nos han permitido avanzar con el análisis propuesto: la identificación de los rasgos decoloniales dentro del EPB. Argumentamos que dado que el EPB presenta rasgos tanto coloniales/modernos como decoloniales, es necesario pensarlo no como un tipo diferente que admite la contradicción y la superposición entre lo decolonial y lo colonial en la concepción misma de este Estado.

En la próxima sección analizamos la idea de Estado Plurinacional presente en el texto de Álvaro García Linera (2014) “Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad” a partir de los conceptos centrales del enfoque decolonial que hemos desarrollado en este apartado.

3. García Linera: Bolivia, un Estado ¿decolonial?

En el año 2014, Álvaro García Linera, siendo vicepresidente de Bolivia, publicó el libro “Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad” bajo el sello de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional. En él, el autor realiza un recorrido histórico de la conformación de la identidad boliviana y del cambio en las relaciones de poder dentro del Estado boliviano desde su independencia hasta la llegada al poder de Evo Morales. García Linera disputa las nociones modernas de Estado, nación e identidad y presenta su enfoque particular sobre ellas que amalgama diversas miradas como la de los pueblos indígenas, una lectura marxista de las relaciones sociales y una visión crítica del poder de las élites. Su publicación se da en un año electoral, en el que se había determinado la posibilidad de una tercera re-elección de Evo Morales como presidente de Bolivia debido al cambio constitucional del año 2009.

El texto en cuestión es parte de un vasto repertorio de obras del autor que se centran en cuestiones relacionadas a la teoría del Estado, la identidad y el proceso de cambio en Bolivia, aspectos que resultan fundamentales para una comprensión más profunda de la historia reciente del país.

Dada la destacada participación de García Linera en la política nacional, sus escritos no solo pueden emplearse como material de consulta sino también como objeto de estudio, tal como se realiza en el presente trabajo.

Con el objeto de indagar en el texto indicado de García Linera, hemos dividido el análisis en tres secciones: *colonialidad del poder*, *colonialidad del saber* y *colonialidad del ser*. Los motivos de esta división son estrictamente pragmáticos y nacen de la necesidad de clarificar el texto puesto que los tres tipos de colonialidad funcionan en conjunto.

3.1 Metodología

Para responder a la pregunta de investigación: *¿qué rasgos decoloniales están presentes en la idea de Estado Plurinacional?*, hemos realizado un trabajo cualitativo sobre el caso del Estado Plurinacional de Bolivia (EPB). Seleccionamos este caso de estudio debido a la particularidad de la transformación del Estado en Bolivia, de un Estado Nación a uno Plurinacional a partir de la nueva Constitución del año 2009, y por el interés político y académico que supone que uno de los impulsores de este proceso de cambio haya realizado un análisis exhaustivo del mismo. Álvaro García Linera es tanto un político de carrera como un académico latinoamericano, por lo que, su aporte situado como vicepresidente del EPB nos resulta sumamente nutritivo, especialmente desde la perspectiva decolonial de las RI. Hemos seleccionado el texto *Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (García Linera 2014) dado que allí Linera desarrolla conceptos centrales de la transformación del Estado Nación en Estado Plurinacional, a saber, identidad, lengua, nación, entre otros.

Determinamos tres rasgos que nos permiten identificar en el texto aspectos coloniales o decoloniales de los argumentos del autor: la continuidad/transformación de las instituciones modernas y la organización económica del Estado, la validación o no de conocimiento *otro*, y el tratamiento que realiza el autor de la lengua dentro del EP. A partir de estos, podremos comprender qué aspectos del EPB son decoloniales y cuáles mantienen una continuidad respecto del EN. Cada uno de ellos se corresponde a uno de los tipos de colonialidad que hemos definido anteriormente: del poder, saber y ser, respectivamente.

La identificación de la colonialidad del poder, como hemos mencionado, la abordamos mediante referencias a las instituciones y a la economía. De esta forma, evaluamos cómo el autor trata las instituciones estatales en su obra, en especial, las instituciones del EPB y analizamos cómo caracteriza y contrasta la organización económica del EPB y la del EN.

En cuanto a la colonialidad del saber, nos aproximamos a través del significado que García Linera otorga al concepto de EP. Para lograrlo, nos guiamos mediante las siguientes interrogantes: ¿Cómo define el autor el término EP? ¿En qué aspectos se diferencia de la noción de EN? y ¿qué diferencias plantea en cuanto a la educación en el marco del EP? Finalmente, a la colonialidad del ser la ubicamos en el texto a partir del tratamiento que el autor realiza de las identidades, la lengua y las referencias al racismo en el Estado boliviano. Por ejemplo, nos interesa identificar qué identidades son validadas y cuáles no, si se incorporan las lenguas indígenas en el EP y cómo aborda la cuestión racial en su texto.

La estructura que seguimos para hacer el análisis de la fuente es la siguiente: identificamos en el texto referencias a los rasgos desarrollados anteriormente y, a través de un análisis de contenido, analizamos las críticas que García Linera formuló, así como sus propuestas. A partir de ello, analizamos si el planteo de García Linera remite a un aspecto colonial o decolonial, y los efectos que esto genera en la concepción del EPB.

3.2 La nación boliviana

En el texto “Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad”, García Linera realiza un recuento histórico que va desde la independencia de Bolivia en 1825 (es decir, desde la formación del Estado boliviano) hasta el establecimiento del EPB en 2009. En esta cronología ubica temporalmente y caracteriza cuatro fases del Estado: la primera se inicia con la independencia de Bolivia, momento que el autor describe como la etapa de la Bolivia oligárquica. La segunda fase, que inicia en 1938 con la nacionalización del petróleo –un hito significativo en las relaciones de poder en Bolivia –, fue un período en el cual la política del país comenzó a democratizarse gradualmente y donde el autor destaca el surgimiento de un sindicalismo fuerte. La tercera fase abarca desde la revolución de 1952 hasta el 2005, considerada por el autor como un período de democratización “aparente” del Estado, dado que, aunque hubo una ampliación de derechos, aún no se incluía al indígena como sujeto nacional. Finalmente, la cuarta fase va desde el 2005 en adelante. Este período está signado por la llegada del primer presidente indígena en Bolivia, Evo Morales, y por el posterior establecimiento del Estado Plurinacional. Para el autor, la verdadera

democratización de la sociedad se da en este momento con la ampliación de las bases de la nación que incluyen a los pueblos y naciones indígenas.

En cuanto a la primera fase, García Linera sostiene que la nación se fundó a partir de la hacienda y la propiedad minera, quienes portaban la nacionalidad eran familias blancas, propietarias de tierras y que hablaban castellano. Fuera de la hacienda y de la mina de estaño y plata, había un mundo “salvaje” que debía ser atacado y usurpado antes que incorporado. De esta forma, indica, las élites fundantes institucionalizaron la exclusión de lo indígena “como fundamento de una nacionalidad de pocos” y reafirmaron “el horizonte étnico racial con el que los nuevos gobernantes entienden la pertenencia nacional boliviana” (García Linera 2014, 29). En su desarrollo, el autor pone de manifiesto el racismo en la base de la sociedad “poscolonial”. Dicho racismo establece a la identidad de las élites como radicalmente opuesta a la de las poblaciones nativas. Mientras que los oligarcas eran, en palabras del autor, “propietarios privados herederos de la civilidad de la corona española o portuguesa –y lo que es más importante–, blancos de piel con los mismos gustos estéticos de moda” (García Linera 2014, 33), los indígenas eran considerados incivilizados, inferiores y a duras penas se los veía como capaces de raciocinio (García Linera 2014). Como hemos mencionado, el autor menciona que, en el Estado oligárquico, el boliviano era aquel que ostentaba los medios de producción; y si bien también se consideraba boliviano al indígena que podía ser “subsumido por la hacienda o la mina”, esto era así de manera nominal, dado que se lo entendía como una herramienta necesaria para la acumulación del capital y no como un ciudadano con los mismos derechos que el blanco. Por otro lado, a los nativos que no estaban insertos en el sistema económico y productivo se los pensaba en términos despectivos como la encarnación del salvajismo (García Linera 2014, 31).

Esta descripción que el político realiza del primer Estado boliviano da cuenta, según nuestra lectura, del patrón colonial del poder que configuró las instituciones bolivianas. En este patrón, la acumulación y explotación del capital es central, y su particularidad radica en que la raza es el criterio fundamental para la división del trabajo. Para Quijano (2019), el patrón colonial del poder, en el ideario de las sociedades, vinculó estructuralmente el racismo y la división del trabajo, aunque no necesariamente uno dependiera del otro. En

otras palabras, lo que se impuso fue una “división racial del trabajo” (Quijano 2019, 230). Sostenemos que la lectura de García Linera de este período condice con el enfoque decolonial ya que visibiliza la colonialidad del poder en la génesis del Estado boliviano. En García Linera se hace visible el íntimo entramado entre la colonialidad del poder, es decir, el sistema de explotación del capital y de instituciones políticas que sostienen y refuerzan dicho capitalismo, y el racismo, que el autor sintetiza con la siguiente cita: “[...] la audacia histórica de una mayor igualdad no estaba en la mirada de una oligarquía acostumbrada a la acumulación por expropiación de los desiguales, los indios” (García Linera 2014, 35). Tanto el autor como el enfoque propuesto sostienen que el racismo es central para el desarrollo del capitalismo global, pues legitima la explotación de la mano de obra *subalterna*, y el consiguiente enriquecimiento de las clases propietarias a través de una supuesta jerarquía racial entre los sujetos.

La segunda fase, para el autor, fue signada por una modificación en la forma de entender a la nación. García Linera sostiene que las insurrecciones de los artesanos, comerciantes, productores de chicha, entre otros trabajadores asalariados, lograron ampliar las bases de la nación boliviana y obligaron a las élites de la oligarquía a reconocerles derechos de ciudadanía, voto y propiedad. Pese a este reconocimiento, el autor indica que el carácter racista de la identidad boliviana persistió y que estas “nuevas clases sociales” continuaron siendo consideradas como peligrosas y bárbaras de cara a las oligarquías (García Linera 2014, 36).

Es recién en la tercera fase, a partir de la Revolución del 52, en la que la insurgencia de la lucha obrera minera logrará modificar las bases de la nación. Por un lado, surge un fuerte sindicalismo que trae consigo derechos para los trabajadores, reconocimiento social y una vía de interlocución legítima frente al Estado. Así, el sindicato asalariado primero, y luego el campesino, se establecen como la forma de organización de lo nacional-popular. Por el otro lado, se erigen nuevas élites dominantes que provienen de la pequeña burguesía y que construyen la nueva narrativa nacional. Esta narrativa, aun siguiendo a García Linera, es homogeneizante y trae heredados viejos prejuicios del período oligárquico. En este sentido, si bien el sujeto nacional se democratizó gracias a la lucha sindical, las élites gobernantes que construyen la nación no fueron democratizadas ni tuvieron presencia popular. Esto nos

habla, según el autor, de que la separación entre gobernante y gobernado está relacionada con la interiorización de la *subalternidad* como condición insuperable, tanto así que la *otredad* no se admite en este período como posible generadora de nación o gobernante (García Linera 2014, 39-40) y, lo que es más, el “indio” seguirá siendo excluido del EN y no será portador de derechos colectivos ni de presencia en el Estado. En efecto, el académico indica que el “indio” debía ser transmutado en campesino, puesto que es su carácter de “indígena” y, por tanto, incivilizado, salvaje, inferior, etc. lo que impide su integración en la nación boliviana. Así, a través de la institución educativa, el cuartel y la propiedad privada, se intentó asimilar al indígena a la civilización occidental, transformándolo en un ciudadano “mestizo” con potencial para ser reconocido y cultivado en términos culturales.

Esta lectura que propone el autor de las tres primeras fases de Bolivia es, a nuestro entender, una fuerte crítica a la colonialidad en sus tres aristas. En primer lugar, una crítica a la explotación del capital a costa de las otredades, es decir, a la colonialidad del poder. En el caso boliviano, el autor indica que la explotación de la tierra y la mina promovió la acumulación de capital de las élites en detrimento de las otredades y permitió, a las primeras, establecerse como clases dominantes. Podemos decir, entonces, que para García Linera el Estado se entiende en relación con la explotación del capital y su institucionalidad y sociedad también están articuladas en torno al sostenimiento del sistema económico.

En segundo lugar, García Linera subraya al racismo como dispositivo posibilitador de tal explotación dado que eran los no-blancos quienes trabajaban las tierras y las minas, mientras que los blancos ejercían el poder estatal y eran propietarios de los medios de producción y del capital. En este espectro racial, si el blanco pertenecía a la élite y el mestizo trabajaba, el indígena era parte de la servidumbre o excluido del sistema. Así, el autor enfatiza la búsqueda del Estado por asimilar a las poblaciones nativas a la nacionalidad boliviana a través de la enseñanza y adoctrinamiento de los pueblos, esta crítica pone bajo el *spotlight* la colonialidad del saber presente en las instituciones de Bolivia. En este sentido, los saberes y conocimientos importados de Europa vienen a reemplazar los no-europeos, y la historia nativa se intercambia por la narrativa histórica de la nación. Los conocimientos que determinan las élites se erigen como superiores mientras

que los indígenas buscan ser borrados y/o silenciados por la colonialidad. Esta forma eurocentrista de abordar el conocimiento pretende desterrar los saberes y formas nativas de obtener conocimiento e intercambiarlos por los europeos para que el “indio” pueda ser susceptible de civilidad y transformarse en “mestizo”.

En tercer lugar, para volverse mestizo el “indio” tiene que perder su identidad y ser despojado, a través de la colonialidad del ser, de toda traza de indigeneidad. Una de las formas que García Linera sostiene en las que se dio la desidentificación del indígena con sus orígenes fue a través de la lengua. El autor indica que, en la tercera fase del Estado, la búsqueda por la homogeneización social se basaba en la idea de que

[...] todos los bolivianos serán ciudadanos con derechos, siempre y cuando dejen de ser indios, hablen castellano, entierren sus identidades indígenas, abandonen sus idiomas originarios [...], vayan al cuartel, [...] veneren a los héroes de la narrativa oficial, y acepten la ilusión de la pertenencia a una supuesta identidad común, “mestiza” (García Linera 2014, 41).

Esta perspectiva coincide con lo propuesto por el enfoque decolonial que sostiene que la lengua es central en la formación de la identidad dado que en ella se inscribe la experiencia de los pueblos (Maldonado-Torres 2007). Al suprimirse la lengua, también se suprime parte de lo que los constituye identitariamente.

3.3 Continuidad y decolonialidad en el Estado Plurinacional

A partir del análisis de las primeras tres fases del Estado boliviano, García Linera se embarca en la cuarta fase y más central para su análisis. La que comienza en el año 2006 con la llegada al poder de Evo Morales Ayma, el primer presidente indígena en Bolivia, y toma su forma específica en 2009 con la Constitución Plurinacional sobre la que se constituyó el EPB.

En primera instancia, nos interesa identificar el tratamiento que realiza el autor de las instituciones políticas y del sistema económico inaugurado con el EPB. En este sentido, García Linera entiende al EPB como “[...] la constitución de la totalidad de los sistemas de

poder estatal a partir de la plurinacionalidad como plurinacionalidad, es decir, como poder de Estado e institucionalidad gubernamental, cultural, educativa, económica e histórica” (García Linera 2014, 44). Asimismo, argumenta que uno de los efectos del establecimiento del EP, en el que las “clases plebeyas y naciones indígenas” son el bloque dirigente del Estado, es la “indianización de las instituciones” políticas, lo que resulta en una convivencia entre las instituciones liberales modernas –como la democracia representativa –que precedieron al EPB, y una forma indianizada de la misma: la democracia comunitaria (García Linera 2014, 50). Este tipo de democracia refiere al reconocimiento de todas las facultades de las comunidades, que no se limitan únicamente a la elección de representantes, e implican la definición colectiva de la “forma de gestionar sus espacios de vida en el marco del pluralismo político y jurídico y su derecho a la autodeterminación”, lo que reconocería en la práctica la existencia de sistemas de toma de decisiones heterogéneos (Delgado 2014, 66).

En cuanto a la organización económica del nuevo Estado, el texto no tiene referencia alguna a la economía en tiempos del EPB, a pesar de que, como hemos mencionado, el aspecto económico fue preponderante en el apartado histórico “La formación de la nación boliviana” (García Linera 2014, 29). Este vacío puede deberse a que el foco del texto se encuentra en los aspectos identitarios del EPB como indican los apartados referentes al EPB: “Identidad compuesta e indianización de la nación boliviana” (García Linera 2014, 45) y “Mestizaje” (García Linera 2014, 59) que estamos analizando. Por lo que nos limitaremos al análisis de la institucionalidad boliviana.

En esta línea, García Linera argumenta que el EPB reconoce "la convivencia constitucional de la democracia representativa junto a la democracia comunitaria" (García Linera 2014, 50). En otra sección, también señala que en Bolivia se experimenta una victoria "estatal popular-indígena (Estado Plurinacional y gobierno de movimientos sociales), en el marco de la unidad territorial con el resto de las naciones (identidad nacional-estatal boliviana)" (García Linera 2014, 54).

En principio, consideramos que esta “indianización” es congruente con una mirada *otra* de la política en la que los sujetos que habían sido segregados de la sociedad boliviana durante más de un siglo, comienzan a ser fuente de legitimidad y transformación de la

institucionalidad estatal. Este aspecto pone en jaque la homogeneidad cultural promovida por las instituciones modernas del EN y abre la arena política para a nuevos sujetos. No obstante, sostenemos que la destacada importancia y centralidad que el autor atribuye a las instituciones modernas, como el Estado, la Nación y los partidos políticos, en el proceso de cambio, así como el énfasis en la unidad nacional que se sostiene sobre la idea de una “identidad nacional-estatal boliviana” (García Linera 2014, 54), sugiere cierta continuidad con el patrón colonial de poder presente en la República. De este modo, consideramos que en el EPB persiste una narrativa institucional heredada del patrón colonial del poder en la que, aunque lo diverso pueda ser incorporado y ser motor de transformación, debe hacerlo dentro de los límites de la estructura de poder moderna. En concordancia con lo que argumenta Walsh (2007), sostenemos que si no se modifican las bases ontológicas modernas sobre las que se sostienen las instituciones del Estado, seguirá existiendo una propensión a perpetuar la colonialidad.

Dicho esto, nos centraremos en nuestro segundo aspecto a analizar: el tratamiento de los conocimientos y la educación en el EPB. Según señala García Linera, el EPB reconoce la presencia de las naciones indígenas en la construcción material del Estado, en las instituciones políticas, en el proceso de toma de decisiones, y en "la narrativa educativa de la sociedad en su conjunto, en la memoria y horizonte histórico, en la estructura de los valores colectivos y saberes legítimos" (García Linera 2014, 43-44). Además, el autor argumenta que el EPB ha llevado consigo la indianización de aspectos fundamentales como "la narrativa estatal oficial, la historia legítima, el idioma oficial, la enseñanza pública, los símbolos cívicos y los hábitos culturales gubernativos" (García Linera 2014, 50).

Este planteamiento del autor se configura en contraposición a las prácticas estatales durante la época de la República. En ese período, se promovía activamente la asimilación de los indígenas a la cultura dominante con el propósito de transformarlos en "mestizos". Para lograr este objetivo, se los sometía a procesos de adoctrinamiento en instituciones militares y educativas, al mismo tiempo que se les imponía una narrativa histórico-estatal vinculada a la experiencia de los blancos.

Desde nuestro entender, que la lógica del EP tenga base en el pensamiento y cosmovisión indígena, en lugar de en el pensamiento moderno que supone la exclusión de la *otredad*, es

un rasgo atribuible a la perspectiva decolonial. Implica, en primer lugar, que el Estado se construyó con una mirada localizada en Bolivia, es decir, que fue ideado desde la perspectiva de los pueblos que habitan el territorio y no impuesto indiscriminadamente por un modo de conocer y ordenar el mundo ajeno a las vivencias y voluntad de los sujetos implicados. En segundo lugar, implica que los saberes que la colonialidad del saber buscó amordazar han resistido y, en un acto decolonial se han erigido y constituido a sí mismos como generadores de conocimiento legítimo.

A propósito, Mignolo (2010) sostiene que el proceso decolonial incluye tanto a los colonizados como a los colonizadores, incluso aunque sea liderado por los primeros. De hecho, indica que un proceso que no sea llevado adelante por los *subalternos* no puede considerarse decolonial, ya que los mismos colonizadores están atravesados por el patrón colonial del poder y requieren, para este fin, del acompañamiento intelectual de la *otredad* (Mignolo 2010).

La idea del EP se tejió y destejió a partir de las demandas de los pueblos nativo-originarios hasta consagrarse en la Constitución Plurinacional del 2009. Esa fundación estatal que tuvo como protagonistas a los pueblos y naciones indígenas difiere en muchos aspectos del modelo vigente antes de la llegada de Evo Morales. Desde la perspectiva decolonial, el EN tal como se exportó al mundo es un modelo eurocéntrico de organización política que fue establecido en América Latina y el resto del globo a pesar de que su lógica subyacente estaba en desarmonía con las experiencias del Sur global (Walsh 2008). Mientras que, el EP, es un tipo de Estado que no sólo “incluye” a los *subalternos*, sino que son quienes se encuentran en el origen del proyecto plurinacional en Bolivia. En palabras de García Linera, “el Estado Plurinacional es una forma de Estado que corresponde a la forma social plurinacional” (García Linera 2014, 44).

En este sentido, el autor sentencia que las naciones indígenas “se constituyen en el núcleo organizativo del sistema de poder estatal y del régimen de gobierno” (García Linera 2014, 44). A su vez, contrasta al nuevo Estado boliviano con el EN moderno indicando que “no es el Estado el que deviene en nación unificada o el que se encarga de unificar y homogenizar la nación como sucedió en la mayor parte de los Estados-nación que extinguieron la

diversidad nacional que habitaba en ellos”, sino que son los indígenas que han resistido a la Conquista y a la “República etnocida” quienes devienen Estado (García Linera 2014, 44).

A partir de lo revisado, sostenemos que la lógica fundante de la idea de EP no es eurocentrista. Por el contrario, tiene aspectos decoloniales, ya que busca liberarse de los marcos constreñidos del Estado moderno. Surge desde los agentes que Mignolo (2010) denomina como 'etno-grupos' variados, es decir, colectivos distintos de los europeos, cuya lengua y epistemología son diferentes de las modernas. Por tanto, se desliga de la monoculturalidad característica de la colonialidad en general y del EN en particular. Asimismo, en el EPB la educación juega un rol central de descolonización dado que, por primera vez en la historia de Bolivia, los saberes e historia nativa son parte del sistema educativo y se enseñan en los colegios, así como es parte de la narrativa oficial estatal.

Sin embargo, sostenemos que el autor presenta cierta contradicción desde el punto de vista decolonial al sostener, por un lado, que son los indígenas quienes devienen Estado y, por el otro, que se indianizan las instituciones y conviven las instituciones liberales modernas específicas del EN con una forma indianizada de la mismas. En este planteo, si bien lo indígena trae ciertos cambios y amplía la concepción de las instituciones modernas, son estas últimas las que persisten como modo predilecto de idear y concebir la estatalidad, incluso en el EPB.

Finalmente, nos interesa adentrarnos en la cuestión identitaria en el marco del EPB. Aquí es donde el autor realiza un mayor despliegue de su argumento. Por un lado, menciona que en tiempos de Morales y de los movimientos indígenas, “ni la ‘blanquitud’ de la piel ni la ‘blanquitud’ cultural concentran privilegios” (García Linera 2014, 52), lo que resulta relevante al contraponer al EPB con la historia previa en Bolivia en la que la nacionalidad e identidad boliviana tenían un fuerte carácter racista y eurocentrado.

Además, en el apartado “Identidad compuesta e indianización de la Nación boliviana” García Linera indica que el reconocimiento de las treinta y seis lenguas y naciones indígenas es oficial a partir de la Constitución Plurinacional del 2009, esto implica que “están reconocidos en su uso y son exigidos en el sistema institucional del Estado a nivel regional y general, por lo tanto, también se practican y enseñan” (García Linera 2014, 46).

En este contexto, y siguiendo a Catherine Walsh (2007), consideramos que el EP, al ensanchar sus bases, ha fomentado el posicionamiento de los pueblos indígenas como actores sociales y políticos legítimos tanto de forma local y regional como global. Sostenemos que en Bolivia se invirtió la hegemonía blanca-mestiza de la arena político-social y que, esto, constituye un aspecto decolonial del EPB.

En sintonía, consideramos que el reconocimiento de las lenguas nativas es un rasgo central en el enfoque decolonial dado que contribuye a la legitimación de las experiencias de los pueblos oprimidos y silenciados por la colonialidad. En la historia boliviana, este reconocimiento es únicamente atribuible al período Plurinacional, lo que diferencia de forma categórica al monoculturalismo de la República de Bolivia del EPB.

Sostenemos que estos aspectos que hemos mencionado: la legitimación del indígena como actor social, el reconocimiento y la enseñanza de las lenguas nativas y el cambio en cuanto a los privilegios que concentraba la blanquitud, nos remiten al enfoque decolonial y, por tanto, la “colonialidad del ser” presente en la Bolivia nacional ha sido contrarrestada en el EPB.

No obstante, si bien García Linera, sostiene, por un lado, que “el reconocimiento de los derechos colectivos de las naciones indígenas en el Estado Plurinacional [...] [así como] la oficialización y enseñanza de los idiomas indígenas han cambiado la estructura del Estado [...]” (García Linera 2014, 49), por el otro, realiza una distinción étnica de los nativo-originarios caracterizándolos como “bolivianos aymaras, bolivianos quechuas [...]” (García Linera 2014, 47) y de los no originarios como “simplemente bolivianos” (García Linera 2014, 47).

En este sentido, consideramos que la idea del “reconocimiento” de lo indígena por parte del Estado, que establece derechos específicos –como los derechos colectivos –, fomenta la colonialidad debido a que pone el foco en el Estado y la Nación boliviana como irradiadores de legitimidad de lo indígena. En cuanto a la segunda aseveración, sostenemos que presume la “no-etnicidad de los blanco-mestizos” (Walsh 2008, 138) y que, si bien por sí misma esta no supone colonialidad, comparte elementos con la narrativa colonial/moderna que distingue a los sujetos entre blancos y no blancos.

En suma, consideramos que ambos ejemplos tienen trazas de continuidad con la lógica del EN moderno: la asunción de etnicidad de los nativo-originarios y no etnicidad de los no indígenas, y la idea de que el Estado es quien legitima lo indígena; así como rasgos que remiten a la decolonialidad: la enseñanza y legitimidad de las lenguas indígenas y la inversión de la hegemonía blanca y mestiza.

4. Reflexiones finales

Este trabajo de investigación se centró en analizar la idea de Estado Plurinacional desde una óptica decolonial. La pregunta que nos guió remite a la identificación de rasgos decoloniales en este tipo de Estado, así como rasgos de continuidad con el Estado Nación moderno.

Argumentamos que el Estado Plurinacional es un proyecto de Estado en construcción y que comparte aristas tanto con el EN, como con la perspectiva decolonial que posiciona el pensamiento y formas de ser *subalternas* en un lugar de legitimidad que nunca antes había tenido. En este sentido, sostenemos que el EP no puede considerarse un tipo de Estado colonial/moderno, sino un tipo distinto que tiende puentes a lo decolonial sin deshacerse de su estructura de poder moderna.

Para respaldar esta afirmación, se llevó a cabo un análisis del texto "Identidad boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad" de Álvaro García Linera (2014), donde se examinó el Estado Plurinacional de Bolivia (EPB) en contraposición a la historia precedente del país. En el texto identificamos tres rasgos que remiten a la colonialidad del poder, saber y ser: el sostenimiento/transformación de la institucionalidad moderna y la economía nacional, la legitimación o invalidación de saberes otros; y el tratamiento de la lengua dentro del EP, respectivamente. Posteriormente, analizamos estos rasgos desde la perspectiva propuesta, evidenciando las transformaciones decoloniales en Bolivia, así como los límites de su decolonialidad.

En cuanto al primer rasgo que remite a la colonialidad del poder, hemos identificado que la "indianización" de las instituciones que el autor propone, en la que la mirada *otra* es fuente de cambio y legitimidad, tambalea la homogeneidad cultural que promueven las

instituciones modernas. No obstante, también observamos un aspecto de continuidad vinculado a la centralidad que el autor otorga a estas instituciones en la narrativa oficial del EPB. En este sentido, sostiene que el Estado, la nación y los partidos políticos son el marco en el cual necesariamente debe darse el cambio en Bolivia, lo que demuestra que persiste la lógica moderna en la forma de concebir al EPB.

En segundo lugar, la colonialidad del saber, cuya forma específica es el eurocentrismo, se desmorona ante la enseñanza de los saberes e historia indígena en el sistema educativo del EPB. En este sentido, consideramos que aquí hay un rasgo de decolonialidad dado que los conocimientos que la colonialidad del saber intentó silenciar han perdurado y se establecieron, a partir de las luchas y demandas de los pueblos nativos, como fuentes legítimas de conocimiento dentro del EPB.

En tercer lugar, y en relación con la colonialidad del ser, sostenemos que el EPB tiene rasgos que remiten a la decolonialidad como rasgos de continuidad con la colonialidad del ser presentes en el EN. En cuanto a los primeros, nos encontramos con la enseñanza de las lenguas indígenas y con la inversión de la hegemonía blanca y mestiza en la arena social, cultural, política y económica, en donde el hecho de tener un color de piel más blanco o no pertenecer a pueblos indígenas ya no representa privilegios en el marco del EPB. Respecto a los segundos, identificamos un rasgo de continuidad a partir de la asunción de etnicidad de los nativo-originarios y no etnicidad de los no indígenas que subyace en el texto del autor, así como en la idea de que el Estado y la nación en términos modernos son fuente de legitimidad de lo indígena que es incorporado al nuevo Estado.

En suma, validamos nuestro argumento al identificar en el escrito de Álvaro García Linera la coexistencia de rasgos decoloniales y rasgos de continuidad con la lógica occidental y moderna en el marco del EPB. Desde nuestra óptica, la presencia simultánea de rasgos de decolonialidad y colonialidad no representa un dilema insuperable, ya que interpretamos que el pensamiento decolonial no solo admite, sino que también requiere la contradicción que es inherente a la experiencia humana.

Asimismo, y debido a lo reciente de esta transformación estatal y a la relevancia del movimiento indígena, consideramos que la forma del EP seguirá modificándose como lo hizo desde su independencia gracias a las demandas populares. Futuras investigaciones

podrían analizar las transformaciones del EPB desde su establecimiento hasta la actualidad, así como la influencia de las insurrecciones indígenas en la región. Esto permitirá comprender aún más cómo se configura la decolonialidad en el ámbito estatal y en las relaciones internacionales.

Las andanzas decoloniales son imperativas en un sistema que se destruye a sí mismo cada vez con mayor velocidad, restituir las memorias *otras* y las formas *subalternas* de existir y organizarnos puede traer movimientos tectónicos, pero también abre nuevos universos con los cuales repensarnos en sociedad. Citando a un intelectual de nuestras tierras “latinoamericanas”: “Toda memoria es subversiva, porque es diferente, y también todo proyecto de futuro. [...] El sistema encuentra su paradigma en la inmutable sociedad de las hormigas. Por eso se lleva mal con la historia de los hombres, por lo mucho que cambia. Y porque en la historia de los hombres cada acto de destrucción encuentra su respuesta, tarde o temprano, en un acto de creación” (Galeano 2016, 363).

Referencias

Bolivia. Constitución Boliviana. Boletín Oficial del Estado, 12 de agosto de 1994. Parte Tercera, Capítulo V, Título Tercero, artículo 171.

Bolivia. Constitución Boliviana. Boletín Oficial del Estado, 7 de febrero de 2009. Primera parte, Título 1, artículo 1.

Borsani, María Eugenia. 2021. *Rutas decoloniales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Buitrago, Miguel. 2006. “El significado de la llegada de Evo Morales al poder en la República de Bolivia.” *Iberoamericana* VI, 22: 159-164.

Bustillos Ramírez, Linda María. 2016. “Del Estado-Nación al Estado-Plurinacional inconcluso. Una mirada de los derechos indígenas en América Latina.” PhD thesis, Universidad Autónoma de Madrid.

Caba M., Sergio y Gonzalo García. 2012. *Observaciones latinoamericanas*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo de la Cultura y las Artes.

Connolly, William. 1991. *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Capítulo 2. London: University of Minnesota Press. Pp. 36-63.

Cordero Ponce, Sofía. *La plurinacionalidad desde abajo Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito y Bolivia: FLACSO Ecuador. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Bolivia : Suecia Sverige, 2018.

Cuadro, Mariela. 2013. "Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror." PhD. thesis, Universidad Nacional de La Plata.

Delgado, Miguel Vargas. 2014. "La democracia comunitaria, entre el deseo y la realidad: la experiencia de los pueblos indígenas chiquitano y guaraní." *T'inkazos*, no. 36: 63-78.

De Sousa Santos, Boaventura. *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter editores. CLACSO, 2009.

Foucault, Michel. 2021. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo. 2016. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

García Linera, Álvaro. *Democracia, Estado, Nación*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2013.

García Linera, Álvaro. *Identidad boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014.

García Linera, Álvaro. 2010. *La construcción del Estado*. Buenos Aires: IEC-CONADU.

García Yapur, Fernando Luis, Luis Alberto García Orellana y Marizol Soliz Romero. 2014. *MAS legalmente, IPSP legítimamente: Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia*. La Paz: PNUD y Fundación PIEB.

Keating, Michael. 2002a. "Plurinational Democracy in a Post-Sovereign Order." *Northern Ireland Legal Quarterly* Vol. 53, No. 4: 351-365.

Kohl, Benjamin, and Rosalind Bresnahan. 2010. "Introduction Bolivia under Morales: Consolidating Power, Initiating Decolonization." *Latin American Perspectives* 37 (3):5-17.

Lai, Daniela y Roberto Roccu. 2019. "Case study research and critical IR: the case for the extended case methodology." *International Relations SAGE* 33, no. 1: 67-87.

<https://doi.org/10.1177/0047117818818>

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)*, editado por Gaya Makaran, 189-211. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Maugué, Pierre. 1981. *Contra el Estado-Nación*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Mercado Auf der Maur, Adhemar. "We do not Play Music for the applause! Explorations of Andean autochthonous music as worlding practices in urban Bolivia." PhD thesis, Aberystwyth University, 2017.

Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter. 2010. "Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión." Interview by Norma Fernández. *Revista Sociedad*, vol. 28: 16-28.

<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en-cuesti%C3%B3n.pdf>

Mignolo, Walter. 2012. "Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desoccidentalización (un diálogo con Walter Mignolo)." Interview by Francisco Carballo. *Entramados y perspectivas*, (December): 237 - 266.

<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/13.%20Carballo.pdf>

Neso, Nicola. 2013. "De La Guerra del Agua hasta La Guerra del Gas - Los movimientos sociales de Bolivia y la elección de Evo Morales." *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* VIII, no. 15 (enero-junio): 207-232.

Palermo, Zulma. 2010. "Una violencia invisible: la "colonialidad del saber." *Cuadernos FHyCS-UNJu*, no. 38:79-88.

Quijano, Aníbal. 2005. "El 'Movimiento Indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina." *Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena"*, no. 119 (enero-abril): 31-61.

Quijano, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Del Signo, 2019.

Regalsky, Pablo. 2013. "De Estado-nación a Estado plurinacional: Las luchas indígenas de fin de siglo XX por el territorio y cómo éstas desembocan en la Asamblea Constituyente de 2006 y en el intento de refundación del Estado en Bolivia." *Papeles de relaciones internacionales y cambio global*, no. 122: 105-115.

Segato, Rita. 2019. "La perspectiva de la colonialidad del poder." En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, editado por Walter Mignolo, 51-88. Buenos Aires: Del Signo.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 66-111. Londres: Macmillan