

La disputa por los territorios en Bolivia: radiografía de la producción de un nuevo orden jurídico-espacial

Blanca Lizbeth Hernández Hernández*

El mosaico étnico boliviano es denso. Está conformado al menos por unas 36 naciones originarias que habitan un espacio heterogéneo, en el que existen, superpuestas entre sí, organizaciones sociales diferentes y dispersas, producto de la más rica diversidad de grupos humanos. En el país, como en toda Latinoamérica, la permanencia y continuidad del mundo indígena es una síntesis que opera entre la dependencia, la opresión colonial y la explotación.

A lo largo de estos 500 años, *lo indio* ha expresado una confrontación nuclear entre los modos de producir la territorialidad, conflictos en los que interactúan, conviven, se crean, destruyen y reconstruyen las muchas espacialidades vitales de las formas sociales originarias y que, en cuanto realidades históricas, se hallan en una permanente transformación.

* Licenciada en Derecho, Geógrafa y maestrante en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Para introducir el problema de las dinámicas espaciales existentes hoy en día en el Estado plurinacional y las contradicciones que se suscitan en medio de una aparente apuesta por la *autonomía territorial* de los pueblos que lo conforman, se hablará en principio de los acontecimientos sociales y políticos que atravesaron la última década del siglo XX, los mismos que prepararon el escenario al proceso constituyente y a la Constitución de 2009. Se ofrece una breve aproximación al texto constitucional y a las dinámicas espaciales propugnadas en él, en un intento por evidenciar las contradicciones que se inscriben en la actualidad.

1. Trascender los límites del Estado: de la Bolivia neoliberal a la politicidad del sujeto indio

El proyecto neoliberal que impulsó recetas de apertura económica, privatización, reducción del aparato estatal, y la superposición del mercado y la economía sobre la política y la sociedad, se aplicó en Bolivia en la década de los ochenta, conducido por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) (Rojas, 2009, p. 223). Habían pasado al menos 30 años desde que la Revolución Nacional de 1952 y la reforma agraria transformaron el espacio boliviano por la vía de la constitución de comunidades campesinas relacionadas entre sí por organizaciones político-sindicales.

La política institucional de la década de los noventa no significó otra cosa que la profundización del régimen neoliberal mediante la promulgación de leyes que facilitaron las condiciones de acumulación de capital, impulsando a su vez una reestructuración territorial del Estado corporativista-posrevolucionario. Promovidas y creadas con el auspicio de los poderes fácticos, estas leyes comandaron la dirección neoliberal de la economía y propiciaron un cambio estructural en torno de las relaciones de las comunidades y pueblos indios con la tierra. Por su impacto, se destacan algunas, tales como las siguientes:

Ley de Participación Popular (LPP) de 1994. Norma que implicó la descentralización del Estado en municipios y la recolonización estatal de la territorialidad indígena-campesina con la municipalización del territorio nacional. Debido a esto, el territorio comunal originario se sometió a recortes ajenos a su propia lógica, un nuevo tipo de racionalidad impuso nuevas autoridades y otras jurisdicciones sobre los territorios ancestrales, y se crearon las Organizaciones Territoriales de Base (OTB), instituciones sociales de participación, control local y vigilancia municipal.

2. *Ley de Capitalización (LC) de 1994*. Mediante esta ley se instauró la privatización parcial de cinco grandes empresas públicas en los sectores de gas, petróleo, electricidad, telecomunicaciones y líneas férreas-líneas aéreas, lo que dio paso a la creación de sociedades de economía mixta, capitalizadas por aportes de la inversión privada.

3. *Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (Linra) de 1996*. Estableció la estructura orgánica y las atribuciones de la institución y el régimen de distribución de tierras, y legalizó la figura de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Garantizó además el derecho propietario sobre la tierra, creó la Superintendencia Agraria, la Judicatura Agraria (y su procedimiento), así como la regulación en torno del saneamiento de la propiedad.

Para autores como Ramiro Rojas (2009), esta ola de reformas neoliberales en el contexto de la globalización recrea un clima de confrontación entre representaciones imaginarias del territorio y de la territorialidad puestas en juego por los actores sociales (Estado y etnias andinas). Y es que existen dinámicas espaciales, producto de la acumulación histórica de la formación social boliviana en la que dichas leyes intervenían, especialmente la LPP y sus propósitos de imponer un modo universal y pretendidamente exclusivista como patrón de ordenamiento neoliberal globalizado del territorio.

Una característica principal de la Ley de Participación Popular era, por ejemplo, definir como sujetos de participación popular a las denominadas Organizaciones Territoriales de Base —comunidades campesinas, pueblos indios y juntas vecinales—, a las que se les reconocía su organización de acuerdo con usos y costumbres, se aceptaba como representantes a sus autoridades tradicionales y se reconocía su territorio; todo esto con una salvedad: en cada unidad territorial se reconocía solo una OTB para acceder a los deberes y derechos definidos en la ley, para así ir articulando a las comunidades indias, pueblos, comunidades campesinas y juntas vecinales, respectivamente, en la vida jurídica, política y económica del país.

Sin embargo, la estrategia subyacente de la LPP fue exactamente la contraria, esto es, desarticular de la vida política y económica del país, así como de la esfera local, jurídica, política y económica, a todas estas comunidades (Rojas, 2009, p. 256). Sus propósitos trazaban la reestructuración local como palanca del Estado nación para imponer un modo universal y exclusivo de ordenamiento del territorio y, paralelamente, para asegurar un ambiente político y social

estable para el despliegue del sector privado, y en consecuencia ir profundizando y acelerando la diferenciación social, disolviendo la solidaridad territorial y coartando las relaciones entre las comunidades.

A la par de estas transformaciones jurídicas lideradas por un Estado neoliberal, el movimiento indígena fortaleció sus estrategias de lucha y resistencia. Cabe recordar el papel de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, que en 1990 protagonizó la primera "Marcha por el territorio y la dignidad", un evento espectacular en el cual coloridas columnas de indios andinos entraron masivamente a La Paz. Dicha movilización logró modificar el marco jurídico, reconociendo el concepto de *territorio* en términos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y de las asociaciones/sindicatos campesinos, así como la creación de las ya citadas TCO (legalizadas en la Linra); en esto no se planteaba solamente la cuestión agraria, sino la del autogobierno, de la organización territorial del poder y de los sujetos con derechos (Polo, 2013, p. 153).

Dicha movilización logró además que el poder ejecutivo promulgara, por mandato presidencial del gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993), tres decretos supremos mediante los cuales se reconocieron legalmente cuatro territorios indígenas: el Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Secure (Tipnis), el Territorio Indígena Multiétnico Chimanes (Timch), el Territorio Indígena del Pueblo Sirionó en el Ibiato y un área de 30.000 hectáreas en el monte San Pablo. Adicionalmente, aprobó un cuarto decreto, en el que se declaró la intención de promulgar una ley específica para pueblos y comunidades nativas que más adelante se conocerá como "Proyecto de ley para los pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia". Esta numerosa movilización, así como los acuerdos que de ella nacieron, fue un ícono de las nuevas relaciones del Estado con los pueblos indios; a partir de ahí, el panorama social del país jamás volvió a ser el de antes.

Si bien la política de extrañamiento y titulación de tierras comunitarias frenó en cierto sentido una serie de movilizaciones indígenas en el Oriente y el Altiplano, lejos estuvo de pacificar al movimiento indio en su conjunto. Lucía Polo (2013) señala, por ejemplo, que el Movimiento por la Reconstitución del Ayllu no solo no se detuvo, sino que siguió organizándose; por un lado, debido a la insuficiencia de tierras, problema que no se resolvía con las nuevas políticas, y por otro, porque el proceso de recuperación territorial iba más

allá de la obtención de la tierra para la producción, que consiste fundamentalmente en la profundización de la autonomía política y territorial de los pueblos. Los planteamientos pasaban por recuperar la memoria histórica y aprovechar la coyuntura de la aprobación del Convenio 169 de la OIT para plantear y fundar demandas en términos de derechos reconocidos, reconstruir la cultura y el territorio, e introducir un discurso de protección al medio ambiente basado en los derechos de los pueblos indios y en su carácter colectivo (Polo, 2013, p. 154).

En el país se va conformando una fuerte reivindicación del *indianismo*, entendido como una ideología, un pensamiento y una filosofía, producida por un sujeto al mismo tiempo singular y comunal, que reivindica para sí lo *indio* como identidad política y cultural, y que transita por la resignificación del término indio(a) como fortalecimiento de una identidad cultural y política, en voz de los dominados y en clave emancipatoria (Cruz, 2011, pp. 43-44). Así, lo *indio* remite a categorías de adscripción e identificación que tienen la capacidad de organizar la interacción individuo-colectiva y de poner en crisis los fundamentos del Estado nación. La reivindicación de lo étnico es parte de un nuevo entendimiento y una reinterpretación de la capacidad política de quienes lo abrazan. Para comprender esta página en la historia de Bolivia, es necesario atender a tres formas históricamente sucesivas como matrices generativas para develar la crisis del Estado nacional frente a la organización popular, misma que ha significado una transición a lo colectivo. Estas son (Rojas, 2009, p. 51):

1. La forma sindicato, constituida a partir de la Revolución Nacional de 1952, que cobra su expresión en la movilización de masas articuladas en torno al movimiento obrero, como la vanguardia proletaria. Es la base de la lógica espacial subyacente en la dinámica social de modernización y construcción del Estado nacional posrevolucionario.
2. La forma multitud, que trata de la agregación de colectividades urbano- populares con base en redes territorializadas de solidaridad y comunicación que se inscriben en los denominados nuevos movimientos sociales de los años noventa y que actúan fuera de las estructuras sindicales o partidarias tradicionales.
3. La forma comunidad, misma que apela a las tradiciones

y prácticas culturales cotidianas de redes de solidaridad territorial étnica, asentadas en las comunidades indígenas como proyecciones de la realidad andina en momentos de movilización (Rojas, 2009, p. 291). De esta forma comunidad hay una serie de rasgos propios, como la organización del trabajo de la tierra en determinadas condiciones técnicas y sociales; la existencia de un territorio común, proveniente del modelo de ocupación del espacio, de las delimitaciones de antiguos señoríos y de la inscripción de algunas mediaciones jurídico-políticas del Estado; la organicidad de la vida en su conjunto; la propiedad colectiva de la tierra; las disciplinas colectivas variadas en cuanto a usos y costumbres; las formas de organización y autogobierno, y las estrategias sociales pragmáticas de sobrevivencia. Todos rasgos que sugieren que una comunidad es, ante todo, una forma de agrupación social que se organiza según modalidades históricamente determinadas, que poseen bienes colectivos e indivisos y bienes privados según relaciones variables históricamente determinadas. Siempre se manifiesta que la diferenciación social y la desigualdad de condiciones llevan al rompimiento de la comunidad, donde el efecto disolvente de la economía mercantil y, por supuesto, la presión hábil y brutal del Estado posibilitan la atomización de la comunidad.

La fuerte reivindicación de su ser comunal-étnico estableció las condiciones para la movilización como proceso de unificación comunitaria y política, portadora de un proyecto social con un alto grado de autonomía, que hunde su raíz en la memoria colectiva y en la capacidad de proyectar horizontes de reflexión y acción fundados en la historia. De esta manera, la irrupción de las comunidades indias transitó de la invisibilidad a su autoafirmación como ser político.

El resurgimiento de los movimientos indios como resistencia a la racionalidad gestora del Estado, con el soporte de su acumulación histórica de fuerzas, implicó no solo el inicio del tránsito del orden estatal al comunal, sino la refundación de identidades y roles en medio de un vasto tejido de subalteridades, en el que la lucha por los espacios de autoafirmación de la identidad colectiva guarda una importancia vital, puesto que las identidades étnicas ligadas a la territorialidad existen solamente en la intersubjetividad, es decir, en relación con la alteridad, con la otredad, con la diferencia, proceso en

el que *geografiar* el territorio significa la afirmación de su ser político y su ser con el mundo.

Esto implica una larga lucha por preservar una identidad, una diferencia sustentada en la reproducción histórica y cotidiana de la territorialidad, identidad mítica que como totalidad se mantiene, se defiende, desaparece o se reconstituye en su desarrollo conflictivo y en una lucha extenuante contra el Estado nación que trata de modificar el sentido de su territorialidad, o al menos de influir en su despliegue para bloquear su evolución (Rojas, 2009, p. 244).

La geografía para el mundo indio no es una naturaleza muerta, sino un lugar visible, vivo y a la vez imaginado, como una historia recorrida y por recorrer. Es, como advierte Pablo Mamani (2011), el lugar mismo de la historia, la vida humana, la vida animal, la vida de los dioses y de la naturaleza, un complejo conjunto de sentidos, de existencias, de memoria colectiva; además, es el lugar de las significaciones y explicaciones del mundo de cada uno y de *todos*. Gómez (2010) en Mamani (2011) advierte que la geografía se convierte, pues, en un texto visual que reproduce la memoria colectiva y genera una dinámica interna, a la par de una compleja articulación con el resto de las sociedades (p. 172).

El pasado y el presente están escritos en sus territorios plenos de significados, que refieren a un conjunto de conocimientos sistematizados del saber humano; es una realidad, una memoria atravesada por otras formas de registrar la historia, en la que un registro visual y mental ayuda a pensar o vivir la historia y la vida. Casi todos los pueblos indígenas en América construyen así su espacio, su memoria, su historia y su tiempo, lo cual implica la territorialización de su memoria, es decir, la historia impregnada sobre el territorio en forma visual, y también sobre el cuerpo de los habitantes de cada lugar (Mamani, 2011, p. 181). Tal como lo expresa Borries Nehe (2011) en clave indianista, poseer un territorio significa no solo poder usufructuarlo, sino tener la soberanía sobre la significación del espacio en su conjunto (p. 212).

Actualmente, en Bolivia los grupos étnicos participan en espacios y tiempos dinámicos, en asimilaciones, exclusiones, creaciones y cambios que ellos mismos han planteado trascender ante la llamada *crisis del sistema colonial*, que se presenta en torno a un reordenamiento de las relaciones sociales, tanto internas como externas, y como un reto radical de construcción de un modelo

alterno al sistema neocolonial. El movimiento indianista, como ya se ha señalado, renunció al indigenismo al discutir su conservadurismo por mantener una posición dominante criolla-mestiza y ahora toma el camino de la lucha por la reconstitución del Estado, término con el que se pretende explicar la recuperación de la memoria histórica, la identidad andina, el propio proceso de organización y el aporte de los intelectuales. Esta reconstitución del "ser indio" tiene tres elementos primordiales, como los identifica Lucía Polo (2013, pp. 156-157):

1. Implica reflexión y diálogo con el pasado para interpretar el presente como una vía para valorar lo propio.
2. Entraña la reafirmación de la identidad como base para una reformulación de la nación que no sea superficial o de formas, sino que logre revitalizar a la sociedad en su conjunto.
3. Implica la reconstitución de un pensamiento propio de los pueblos como una vía para la descolonización.

Lo anterior es una muestra de cómo la capacidad de resistencia de lo comunitario se convierte en propuesta política organizativa, en respuesta a la renovada estrategia de despojo capitalista, centrada en la expropiación y mercantilización de lo común¹. Y es que desde la gramática del despojo la naturaleza se mira como "tierra vacía" o "territorio baldío", con lo cual no solamente se niega la existencia de los derechos previos de los habitantes originarios, sino también se despoja a la propia naturaleza de su derecho a la autoconservación y la regeneración (Modonesi y Navarro, 2013, p. 213). Tal como lo señala Raquel Gutiérrez (2009), lo político queda reducido a una competencia por mandar y gobernar, y no se lo entiende en su potencia, es decir, como la capacidad de gestionar el asunto común (Modonesi y Navarro, 2013, p. 212), la capacidad y posibilidad de conducir un proyecto societal distinto del impuesto, y donde la comunidad sea el origen y centro del todo social.

1 Esto se traduce y se materializa en una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, o se crea a partir de la cooperación humana, con regulaciones no derivadas y sometidas a la lógica mercantil y estatal. Lo común aparece como una categoría crítica que, en la perspectiva del comunismo, sitúa la lucha contra el capital en el centro del análisis, lo que implica que lo común existe como negación del capital en tanto su materialidad es expresión de la inestabilidad y fragilidad de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo. Lo común como categoría crítica ilumina el antagonismo producido por las formas variadas del despojo capitalista, al mismo tiempo que orienta una serie de procesos de conformación de comunidades y subjetividades sociopolíticas (Modonesi y Navarro, 2014, p. 211).

Así, los pueblos indios en esta histórica encrucijada no solo luchan por sus territorios sino también por *otra territorialidad*, la del espacio público nacional, una recuperación de la política estatal y del dominio esporádico del mismo territorio de las confrontaciones. La lucha abierta por el poder y el control del Estado marcaría el nuevo ciclo de las contradicciones (Rojas, 2009, p. 290).

Parece que fue la crisis del orden neoliberal la que indujo a la necesidad de politizar lo étnico y su emergencia como un actor político legítimo; su singular acumulación histórica puso en cuestión no solo la tradición del poder, sino incluso la propia estructura básica del Estado nación (Rojas, 2009, p. 66). A continuación, se presentan apenas unos señalamientos sobre la conformación de las fuerzas políticas y los actores sociales que promueven la llamada *refundación del Estado boliviano*, que transitan por un poder constituyente y una nueva Constitución plurinacional.

2. La irrupción del contingente indígena en la escena del poder estatal

Situar históricamente a la Bolivia de las últimas dos décadas implica reconocer que los indios fueron como una *sombra nómada de un país remoto* que de pronto, con sus intentos y sus presencias, lograron recordar que *ellos, los más originarios*, aún estaban allí sobreviviendo a su modo en sus recónditos territorios. Sobrevino entonces un nuevo proceso de politización, de consecuencias innegables en la construcción de las identidades hegemónicas actuales, que fue revitalizándose (en las comunidades aimaras y en general en todas las comunidades andinas, incluyendo a los pueblos amazónicos). Fue, en palabras de Ramiro Rojas, el momento de la irrupción, de la *otra* llegada de los indios a la política y también de sus efectos.

La profunda crisis económica causada por las reestructuraciones neoliberales (ya anotadas brevemente), la visible ineficiencia del Estado y la escandalosa corrupción del gobierno provocaron repetidas revueltas populares, que se expresaron masivamente en bloqueos en las carreteras, marchas, mítines y un amplio abanico de otras acciones.

En el 2000, las mayores movilizaciones indocampesinas de los últimos 50 años cubrieron en su despliegue primero a La Paz, sede del gobierno de Bolivia, y paralizaron después el país entero. Había

comenzado la *guerra del agua*, llamada así por ser la respuesta movilizadora de los sectores indocampesinos a la Ley de Aguas, que pretendió modificarse para privatizar la empresa de aguas en la ciudad de Cochabamba en condiciones monopólicas. Este malestar fue el motor de arranque para que el movimiento indígena-campesino, con cerca de medio millón de indígenas movilizados en torno a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), paralizara el país (Rojas, 2009, p. 48).

Unos años después, en 2003, sobrevendría la *guerra del gas*, una respuesta popular ante los planes del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada para desarrollar la extracción del gas natural; los sectores populares nuevamente se levantaron en contra de lo que consideraron una venta cinica del patrimonio nacional, y se produjeron seis semanas de manifestaciones masivas con enfrentamientos violentos en las ciudades más importantes de Bolivia: La Paz, El Alto y Cochabamba, las mismas que presionaron hasta la renuncia del presidente Sánchez de Lozada, quien abandonó el país. Primero ocupó su lugar el vicepresidente Carlos Mesa y luego sobrevino el interinato de Eduardo Rodríguez, que duró hasta la llegada de Evo Morales a la presidencia, tras ganar las elecciones democráticas de 2005.

Estos eventos, a los que se les ha llamado el *Octubre negro*, fueron en muchos sentidos una prueba para los poderes fácticos de que el sector indocampesino veía contraproducentes los objetivos de las reformas neoliberales. Y es que aunque las rivalidades históricas entre los grupos habían sido un obstáculo para organizarse, un tema central los unificó: la necesidad de defender sus territorios ante la neocolonización (Grey Postero y Zamosc, 2005, p. 275). Este eje, que ha cohesionado a las más diversas formaciones sociales indígenas en Bolivia, ha sido medular en la conformación de un nuevo gobierno.

Ya como presidente constitucional, el dirigente sindical cocalero Evo Morales, del Partido Movimiento al Socialismo (MAS), anunció el 2 de agosto de 2006 en la localidad de Ucureña —cuna de la reforma agraria de 1953— el inicio de lo que llamó la *revolución agraria*, sustentada en cuatro puntos: (i) Eliminar el latifundio; (ii) Distribuir la tierra; (iii) Otorgar crédito para la adquisición de maquinaria agrícola; y (iv) Facilitar el acceso a mercados alternativos.

Para aplicar este programa, en noviembre del mismo año se promulgó la *Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*,

en remplazo de la conflictiva Linra, que les otorgaba al presidente y el poder ejecutivo facultades para revertir directamente los latifundios improductivos.

Esta ley, una de las primeras normas promovidas por el gobierno de Morales en el camino de la nueva Constitución, aceleró el proceso de titulación de tierras en favor de las comunidades indias. Medidas como la verificación del derecho de la propiedad agraria de grandes latifundios improductivos, la reversión de las propiedades que no cumplieran con la función socioeconómica, la redistribución en forma colectiva a los habitantes de los pueblos que no tenían tierra o poseían tierra de manera insuficiente, el catastro rural, la aplicación del saneamiento de tierras y la titulación de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), fueron promovidas por el gobierno y luego plasmadas en el proyecto de nueva Constitución (Escárzaga, 2011, p. 135).

En los primeros años del gobierno del MAS, la estrategia consistió en sujetar a las organizaciones sociales a las estructuras partidarias; la convocatoria de la Asamblea Constituyente del 6 de marzo de 2006 es muestra de esto, pues aún en contra de la demanda surgida de la movilización popular para realizar una Asamblea sin intermediación partidaria, esta se limitó a los partidos, asociaciones políticas ciudadanas y pueblos indígenas con registro legal, y se dejó por fuera a las organizaciones sociales, sindicales y comunales, que ante ello debieron engrosar las filas del partido gobernante para poder participar de manera subordinada (Escárzaga, 2011, p. 144).

Tras el triunfo presidencial de Evo Morales en 2005, el interés fue tratar de dar certidumbre de un cambio real a todos los que lo apoyaron con *dostareas fundamentales y estratégicas: nacionalizar los hidrocarburos y convocar a la realización de la Asamblea Constituyente* (Martínez, 2011, p. 117). Esta última fue, a decir de Martínez, "[...] una demanda de los movimientos indopopulares mismos que se encargaron de dotarla de contenido en encuentros, discusiones, asambleas, talleres, foros, etcétera, antes siquiera de que Morales llegara a la presidencia de la república" (p. 118).

Una vez avanzada la tarea de redacción de la nueva Constitución, el MAS convocó, junto con la Coordinadora Nacional por el Cambio, a una marcha desde Oruro hacia La Paz, para presionar al Congreso y lograr la ratificación de la ley que convocaría al referendo sobre la nueva Constitución. El presidente se incorporó a la multitudinaria marcha para exigirle al Congreso la negociación del referendo con

los partidos de oposición y así garantizar los votos necesarios para dar cauce a la Constitución.

El 21 de octubre de 2008 se aprobó la convocatoria al referendo constitucional, pero para lograr la aprobación de la convocatoria fue necesario negociar con una comisión especial de concertación, integrada por delegados de los cuatro partidos políticos con más representación parlamentaria en el Congreso: el Movimiento al Socialismo (MAS), Poder Democrático y Social (Podemos), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Unidad Nacional (UN). Producto de la negociación se modificaron al menos 140 de los 411 artículos del proyecto de la nueva Constitución, 50 % de ellos relacionados con la cuestión de la autonomía (Martínez, 2011, pp. 118-119). Algunas modificaciones fueron muy radicales, como las hechas al artículo 398, relativo al límite máximo de la propiedad agraria, y al artículo 399, en el que se estableció que lo anterior no tendría carácter retroactivo.

Así, la negociación respecto a la delimitación y posesión de las tierras se inscribió en una lógica liberal, la cual generó un fuerte rechazo por parte de organizaciones indígenas y populares. Independientemente de si serían cinco mil o diez mil hectáreas el límite de posesión de tierras, el conflicto radicó en que esta delimitación se aplicaría en el futuro, es decir, no como medida retroactiva, por lo que las grandes extensiones de tierra ya existentes no se verían afectadas por lo establecido en la nueva Constitución. Estas medidas significaron, en palabras de Fabiola Escárzaga, una oposición a una de las demandas sociales más importantes, que había sido el núcleo de la confrontación con las oligarquías del Oriente boliviano.

La presión de la movilización y la negociación dentro del Congreso lograron finalmente la aprobación de la convocatoria al referendo que se realizó el 25 de enero de 2009. Para Miguel Urioste (2008), el pacto alcanzado entre el gobierno y la oposición de los partidos Podemos, Unidad Nacional y el MNR significó la postergación indefinida de la inicialmente llamada *revolución agraria*, sobre todo en cuanto a la reversión de los latifundios por extensión. Sin embargo, hay que señalar que este despliegue táctico era la única salida posible para lograr la convocatoria al referendo constitucional que otorgó al gobierno la legitimidad necesaria para asegurar la continuidad del proceso de cambio con la reelección de Morales en 2009 (Escárzaga, 2011, p. 141).

A pesar de que la oligarquía terrateniente y agroindustrial atentó en todo momento contra la Asamblea Constituyente y contra los movimientos populares con el objetivo de preservar sus intereses de clase (Martínez, 2011, p. 118), la gran aceptación y las demandas de un contingente indio mayoritario y organizado transformaron el panorama de la realidad boliviana, donde antes triunfaba el binomio colonialidad-dominación.

Varias organizaciones importantes, como la Conferencia Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), por mencionar algunas, se movilizaron no en respuesta al llamado del gobierno a defender el proceso constituyente, sino con el objetivo de apoyar un proceso frente al cual no podían permanecer al margen y menos permitir que se lo apropiaran y se aprovecharan de él los partidos de oposición y los grupos de poder económico, tal como lo expresa Adriana Martínez (2011, p. 119).

Así, la redacción de la Constitución no estuvo exenta de conflictividad, de ataques de los poderes fácticos y de falta de acuerdos con los propios movimientos populares organizados; pese a todo lo que tiene detrás, la Constitución es también una pieza clave para entender las nuevas relaciones que se gestan en la Bolivia del presente siglo.

3. La Constitución boliviana: autonomía indígena y desarrollo (?)

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE) entró en vigor el 7 de febrero de 2009, y su texto es el resultado de todo el despliegue de la fuerza política de los movimientos indocampesinos y su correlato en partidos políticos como el MAS. Tal como lo señala Alejandro Médici (2012), esta Constitución no solo se compone de reglas jurídicas, sino de los principios, valores, directivas políticas, económicas, sociales y culturales del Estado. Todo discurso constitucional integra una dimensión descriptiva y otra prescriptiva e ideológica, que en conjunto articulan una cierta descripción del mundo y una ideología acerca de cómo conseguir la convivencia consensual y factible de la comunidad (Médici, 2012, p. 120).

En los últimos 20 años se ha desplegado con fuerza en la geografía suramericana la idea de que el pluralismo sociocultural de las

formaciones andinas constituye un bien exportador de valores que hay que sostener y, por supuesto, defender (Médici, 2012, p. 137); así lo recupera el texto constitucional boliviano, que reconoce el *pluriverso* sociocultural, enlazando esa memoria con la historia de las luchas populares contra el colonialismo, el neocolonialismo y recientemente contra el neoliberalismo, en cuanto formas de construcción del Estado negadoras de la base social y, por lo tanto, construidas narrativamente desde una memoria de opresión y de colonialismo interno. Las transformaciones de las imágenes rectoras del Estado van de la mano de las innovaciones en el plano de los principios y valores constitucionales sobre la naturaleza, la pluralidad y, lógicamente, los derechos, tal como lo advierte Alejandro Médici (2012).

Así lo evidencia el preámbulo de la Constitución de 2009, en el que se inscriben muchas de las nuevas nociones que el Estado Plurinacional enaltece de sí. Es muy relevante, por ejemplo, la apertura a principios de contenido axiológico que provienen de los pueblos y naciones originarias como principios ético-morales de una nueva sociedad plural: el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), el *suma qamaña* (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) son algunos de los principios que rigen la forma de convivencia social.

Se trata de una concepción de la vida alejada de los parámetros de la modernidad capitalista, del individualismo, el lucro, la racionalidad costo-beneficio, la instrumentalización de la naturaleza, la relación estratégica entre los seres humanos y la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana. En su lugar, incorporan una dimensión humana distinta, la relación de las personas tanto con su propia historia como con su naturaleza (Médici, 2012, p. 139), los derechos de la naturaleza y su relación no mercantil, nutrida por la cosmovisión de los pueblos en el marco de la reconfiguración nacional-estatal del pacto social.

El principio del *suma qamaña* o *buen vivir* se ha venido desplegando como un horizonte de sentido, bandera de lucha y de crítica a la racionalidad capitalista del desarrollismo. Modonesi y Navarro (2014) señalan que el *buen vivir* es un principio integrador y movilizador, basado en los esfuerzos de recomposición comunitaria y en el respeto a la naturaleza, "[...] colocándose en el seno del tiempo latinoamericano como un horizonte que sugiere la posibilidad y la necesidad de producir y reproducir la vida, más allá del dinero y

de la mercantilización de lo social" (p. 207). Su narrativa se conecta *con* y se retroalimenta *de* la crítica anticapitalista y la perspectiva revolucionaria que teorías como el marxismo ha ido sosteniendo a lo largo de 150 años de tradición; desde aquí el tema del *buen vivir* evoca una dimensión central y problemática, en cuanto alude a la realización de una situación de bienestar igualitario en el marco de una sociedad liberada de la dominación de clase, sin explotados ni explotadores. Dado que es una trinchera contra la expropiación de las capacidades políticas de autodeterminación y contra la enajenación y alienación del hacer concreto y de lo común, desempeña un papel significativo en las luchas que atraviesan la historia latinoamericana actualmente en curso y, por lo tanto, es un vector clave de conformación de subjetividades antagónicas y tendencialmente autónomas (Modonesi y Navarro, 2014, pp. 208-2011).

Para Mina Navarro y Massimo Modonesi (2014), el *buen vivir* es una propuesta política centrada en la actualización, reinversión, prefiguración e irradiación de un hacer común potencialmente capaz de negar, subvertir y desbordar al capital y sus diferentes mediaciones. No solo conforma la resistencia anticapitalista, sino que en el mejor de los casos es capaz de abrir horizontes de emancipación, generando ámbitos y espacios liberados y, finalmente, difundidos a escala societal (p. 214).

En esta narrativa que se recupera de las naciones originarias, el Estado busca transformar la imagen de la naturaleza, reconociéndola como condición de posibilidad para la vida humana. Esta metaciudadanía ecológica manifiesta ciertas características, que a juicio de Médici (2012, pp. 168-169) son:

1. La existencia de una relación de evolución y dependencia mutua entre una región y las comunidades en ella asentadas.
2. La valorización del territorio no exclusivamente en términos utilitarios, sino mediada culturalmente, que forma parte de la propia identidad grupal.
3. La idea compartida de comunidad, que se expande al abarcar la relación entre el grupo sociopolítico y el natural, desplazando la perspectiva antropocéntrica.
4. La diversidad, o lo que Joaquín Herrera Flores llama *imaginarios*

ambientales biosociodiversos, que impugnan desde los márgenes la forma instrumental de concebir el espacio, la naturaleza, la ciudadanía y la relación entre individuos.

5. El potencial de generar racionalidades reproductivas que deben ser necesariamente plurales y diversas, o lo que Enrique Leff llama una *sustentabilidad genuina frente a la retórica del desarrollo sostenible*.

La CPE hace también un reconocimiento expreso de la existencia de 36 naciones originarias, lo que supone una complejidad de las formas sociales por la coexistencia de distintas formas de vida, cosmovisiones acerca de la relación entre persona-sociedad-naturaleza y derechos consuetudinarios que coexisten junto a la organización y el derecho estatal (Médici, 2012, p. 119); de esto se deriva su cualidad de conformarse como un Estado plurinacional, donde se reconocen la matriz poblacional y la libre determinación de los pueblos², que consiste en su derecho a la autonomía, autogobierno, el reconocimiento de sus instituciones y la consolidación de sus entidades territoriales.

El derecho a la libre determinación y sus componentes sustantivos: autonomía y territorio tiene un desarrollo especial en la tercera parte del texto constitucional, intitulado "Estructura y organización territorial del Estado". Aquí aparecen las figuras de autonomía departamental, regional, municipal y la autonomía indígena originaria campesina, reglamentadas en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, promulgada en el año 2010. La autonomía territorial, como una de las principales reivindicaciones de los pueblos originarios, ha generado las situaciones más ásperas y conflictivas entre el Estado y los pueblos, y es que estos últimos rechazan que la autonomía indígena dependa de formas liberales de democracia, como el referendo instituido por los artículos 275 y 294 de la CPE (Atahuichi, 2010, p. 9). Esto da cuenta de que la autonomía que propone el gobierno contradice, en cierto

2 En el artículo 1 de la CPE (2009) se declara lo siguiente: "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país".

En el artículo 2, "Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley".

sentido, la autonomía propuesta por los pueblos indígenas.

Si bien, como se ha señalado, existen serias complicaciones en torno a los términos en los que se inscriben los derechos de autonomía indígena, hay algunos avances, como los que explicitan Juan Pablo Chamucero y Ramiro Guerrero (2008); por ejemplo, en la Constitución de 1994 se atribuía el dominio originario sobre la tierra a favor del Estado, en tanto que en la actual Constitución se establece que la tierra es de propiedad y dominio originario del pueblo boliviano, correspondiéndole al Estado su mero control y administración. Otro avance es la definición de latifundio como la tenencia improductiva de la tierra, en la que la propiedad que no cumpla la función socioeconómica mantiene relaciones de servidumbre o de semiesclavitud con sus trabajadores; en dichos términos, el Estado se reserva el derecho de expropiar las tierras que no cumplen una función social y proceder a su reparto (Martínez, 2011, p. 121).

En un sentido más amplio, el reconocimiento de derechos constitucionales para los pueblos indígenas implica el desafío a dos nociones fundamentales asociadas con la tradición liberal del Estado moderno: la homogeneidad cultural y la universalidad de los derechos ciudadanos (Grey Postero y Zamosc, 2005, p.19).

Con esta breve revisión es posible afirmar que en la Constitución boliviana se consagra un sistema de derechos en el que la universalidad y la interdependencia de las personas se articulan sobre la base de la centralidad del *buen vivir* entendido como principio de producción y reproducción de la vida en condiciones de dignidad y convivencia justa, en las relaciones interhumanas y con la naturaleza; de ahí la centralidad de los derechos que aseguran las condiciones y el cumplimiento de dichos principios, que se han calificado como una nueva generación de derechos colectivos a decir del teórico Boaventura de Sousa Santos (Médici, 2012, p. 144), recuperando importantes aspectos del solidarismo comunitario de los pueblos andinos. Se trata, pues, de una Constitución de *transición* desde lo unitario y social, que fue la forma de Estado moderno, hacia lo plurinacional e intercultural, descentralizado a partir de un eje descolonizador, o a juicio de Prada (2008), "una ruta deconstructora del Estado liberal y colonial".

Sin embargo, el proceso social no está exento de contradicciones; la nueva Constitución devino también en el fortalecimiento de los dirigentes indígenas que hoy actúan como delegados del gobierno

ante las bases. Esta situación se entrelazó en su momento con una alta expectativa por la satisfacción de las demandas por parte del gobierno indio, así como la identificación con él, convirtiendo a las organizaciones sociales —antes independientes— en estructuras capilares de incorporación de sus miembros en el nuevo Estado (Escárzaga, 2011, p. 143). Para algunos intelectuales, el cumplimiento de las demandas agrarias de las organizaciones indias y campesinas por parte del gobierno y su cristalización en la Constitución —motor de las grandes movilizaciones de la etapa anterior— han enfrentado dificultades de diverso tipo, tales como la falta de voluntad política del gobierno para su avance y la imposición de mecanismos clientelares por intermedio del partido, como única vía de ser incluido en el Estado Plurinacional, lo que ha tenido como consecuencia la cancelación del carácter autónomo de la acción política de algunas organizaciones (Escárzaga, 2011, p. 156), construyendo una base social incondicional al gobierno pero carente de iniciativa y fuerza política.

Fabiola Escárzaga expone que uno de los mayores desafíos del gobierno indígena y de los distintos sectores indígenas en la actualidad consiste en lograr el encuentro entre las organizaciones populares que han vivido sus procesos organizativos en forma separada y a veces contrapuesta, no de manera vertical desde el gobierno y el partido MAS como se ha hecho hasta ahora, sino desde las propias organizaciones sectoriales y de base para apuntalar e impulsar al gobierno a completar los cambios que se han reclamado. Entre estos cambios están expropiar los grandes latifundios improductivos del Oriente con el objeto de restituir las tierras ancestrales de los pueblos indios de la región y dotar de tierra a los campesinos que no las tienen, defender los recursos estratégicos frente a las empresas transnacionales, promover su explotación sostenible, nacionalizar los procesos de extracción de hidrocarburos minerales y aumentar el valor agregado de sus productos, promover la distribución social de la riqueza y la descolonización del Estado. Estos son pasos del camino hacia la refundación del Estado, tal como lo señala Escárzaga (2011).

Si bien el proceso constituyente en Bolivia ha tenido como resultado una descentralización compleja, que está en el centro del debate y las tensiones políticas, los intentos de sistematización y reconocimiento estatal de los pueblos indios en Bolivia, lejos de dirimir la disputa en torno al tipo de desarrollo que debía orientar su camino, han marcado ciertas desavenencias.

La Constitución y las políticas que se han derivado de esto contienen dos racionalidades que claramente se contraponen entre sí. Se trata de un conflicto que no solo permanece latente, sino que además se ha intensificado por la profundización y expansión de proyectos encaminados al control, extracción y exportación de bienes naturales, en el marco del alza de precios de los *commodities* y su creciente demanda mundial (Nehe, 2011, p. 206).

La confrontación entre el gobierno de Morales y su proyecto de transformación del Estado —respaldado por algunos sectores sociales, intelectuales indianistas y pensadores anticoloniales— y los movimientos indios, que están muy lejos de mantenerse al margen de este capítulo de la historia boliviana, ha llegado a su punto máximo. Se puede decir que el país transita por dos movimientos: uno por debajo, que viene de las luchas indígenas por “dignidad y territorio” y que desemboca en la idea de Estado plurinacional comunitario y su alternativa al desarrollo con el *suma qamaña* (buen vivir), y otro movimiento por arriba, para abrir los espacios a la explotación de riquezas naturales, transformando al país en “corredor” para los flujos regionales/globales de mercaderías (Porto-Gonçalves y Betancourt, 2013, p. 39).

En este sentido, el conflicto actual en torno al *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure* (Tipnis) es emblemático, pues trae a la luz esa larga historia que ocultaba el lugar de los pueblos indios de las tierras bajas y de la Amazonia, sobre todo porque fueron esos pueblos los responsables de introducir la cuestión indígena definitivamente en la agenda política nacional boliviana con la Primera Marcha por la Dignidad, por la Vida y por el Territorio, llevada a cabo en 1990. Y es que entender Bolivia desde las tierras bajas y la Amazonia, especialmente a través de los pueblos que habitan la región actual del Tipnis es comprender Bolivia desde los más subalternos grupos sociales/étnicos del país, como lo señalan Carlos Walter Porto-Gonçalves y Milson Betancourt (2013).

Con la llegada de gobiernos *progresistas* como el de Evo Morales, es claro que no se está modificando la estructura que permite la depredación de los recursos naturales ni tampoco se ha favorecido la autodeterminación de los pueblos indios. El gran peligro que enfrentan las comunidades actualmente es la propia territorialización del capital, es decir, la lógica que están imponiendo las empresas transnacionales en su expansión territorial por Bolivia, que tiene una posición

geoestratégica fundamental para el desarrollo de los megaproyectos, como la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA). También es innegable la tendencia de actores nacionales y transnacionales a insertar el multiculturalismo como ideología y como política, junto a la implementación de una política neoliberal disfrazada de nacionalismo (Polo, 2013, p. 158).

La Bolivia de hoy en día muestra un panorama inédito con una conjunción de actores sociales que es necesario comprender, desentrañar, explicar, para mostrar las enseñanzas de esta experiencia histórica que pone en el centro del debate la cuestión del Estado y de la transformación radical de la sociedad (Martínez, 2011, p. 125). Si bien el proceso de totalización de la vida social, que es propio del capital, trae consigo la necesidad de destruir las formas comunitarias de existencia indígena-campesina mediante un proceso en el que los lazos sociales articulados en la centralidad del valor de uso de las cosas y la naturaleza son quebrados y sustituidos por la centralidad del dinero y las relaciones sociales mercantilizadas (Tischler & Navarro, 2014, p. 79), ¿qué sucede cuando las disposiciones históricas hacen tambalear todo este sistema de dominación y avanzan en virtud de un sentido de reafirmación de la existencia común? Esto hacia un *fin* más conforme con lo que se quiere ser, reconocidos y habilitados en cuanto voces válidas y decididas para reconstruir el pacto de convivencia e imaginar otra forma de lo social (Rojas, 2009, p. 22).

Las fuerzas conservadoras, neoliberales, centralizadas y de oligarquías regionales usufructuarias del poder político y económico de la nación se han rearticulado, en un intento por sobrevivir a las fuerzas subalternas: la masa movilizada, los bloqueadores, los marchistas, los protestantes disonantes, los indios sublevados. Estos actores se disputan el poder del Estado —principal interpelado en esta etapa histórica—; ambas agencias desplegarán un drama cruento, una lucha violenta de liquidación o sometimiento en torno a la posesión de la facultad decisiva de instaurar la hegemonía (Rojas, 2009, pp. 24-25), que ostente todas las precondiciones para que rijan un régimen de reproducción social, sea el capitalismo colonial o una nueva forma que concentre las capacidades inventivas de los sujetos indios, atravesada inevitablemente por lo étnico, lo subalterno y lo comunitario.

Palabras finales

Bolivia transita por la lucha contra 500 años de colonialismo, 180 años de vida republicana y 30 años de neoliberalismo, en un complejo entramado de relaciones de dominación, tarea que además implica desplazar de la estructura sociopolítica los resabios de explotación y racismo que la etapa colonial dejó y que las políticas neoliberales no hicieron más que agudizar.

El proyecto popular de *Refundación del Estado* plantea la inclusión de los mayoritarios y heterogéneos sectores indios y populares para revertir una hegemonía liberal profundamente enraizada. En este sentido, si algo evidenció el proyecto de la CPE fue que no se puede avanzar en el reconocimiento de los derechos de los pueblos sin afectar los intereses de los grupos de poder económico, exponiendo muchos de los problemas presentes en el Estado boliviano de hoy, y es que se ha ido relegando el poder democrático y transformador de los pueblos, comunidades y movimientos sociales, los que, a pesar de hacer un frente común contra las oligarquías que se oponen al proyecto de Estado plurinacional, no dejan de ser los más críticos de las acciones del Gobierno.

Las comunidades y pueblos originarios no tratan de volver a los procesos de identidades puras, *al otro absoluto*, sino de comprender la producción histórica de diferencias desde la enunciación situada en los márgenes del sistema colonial en su versión globalizada, tal como lo advierte Alejandro Médiçi. Así, los pueblos en Bolivia trabajan en el mundo del mañana, un mundo de regreso al ser con la comunidad, a ser con el *otro*, de otredades y emancipaciones.

Referencias

Atahuichi, R. (2010). Más allá de las autonomías IOC. *Memoria del Foro Internacional Autonomías indígenas originarias, procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y en Bolivia*. La Paz: Cedla.

Chumacero y Guerrero (2008). Sobre el régimen agrario en el proyecto de Nueva Constitución. [en línea]. Disponible en: http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=707:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009).

- Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas (s.f.). Represión gubernamental a la Marcha por el Tipnis. [en línea]. Disponible en: <http://codpi.org/observatorio/94-represion-gubernamental-a-la-marcha-por-el-tipnis>.
- Cruz, G. (2011). El soplo vital del indianismo revolucionario. Fausto Reinaga (1906-1994). En G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1995). Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. En B. Echeverría. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM.
- Escárzaga, F. (2001). Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales. En G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- García Linera, A. (2007). Indianismo y marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. México: Clacso.
- García Linera, A. (2012). *Geopolítica de la Amazonia: poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Gobernabilidad democrática en Bolivia (1990). La marcha por el territorio y la dignidad. La Paz. [en línea]. Disponible en: <http://www.gobernabilidad.org.bo/piocs/terra-y-territorio/la-marcha-por-el-territorio-y-la-dignidad>.
- Grey Postero, N., & Zamosc, L. (2002). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Mamami Ramírez, P. (2011). Memoria y geoestratégica social. Apuntes para pensar en otros territorios epistemológicos. En G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- Martínez González, A. (2011). Hacia la refundación del Estado boliviano. En G. MAKARAN (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- Médici, A. (2012). *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro*

- decolonial*. México: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A.C./Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Educación para las Ciencias en Chiapas.
- Modonesi, M.; & Navarro, M. (2014). El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista. En G. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEIICH-UNAM.
- Nehe, B. (2011). De la diversidad étnica al movimiento indio. En G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- Polo, L. (2013). Experiencias de defensa de los territorios indígenas en Bolivia y Perú. En S. SORIANO (coord.), *Espacios en movimiento: luchas desde la exclusión en América Latina*. México: Cialc-UNAM.
- Porto Gonçalves, C. (2001). *Geografías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- Porto-Gonçalves, C.; & Betancourt, M. (2013). Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del Tipnis y sus implicaciones civilizatorias. [en línea]. Disponible en: <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/05/El-conflicto-del-TIPNIS-y-sus-implicaciones.pdf>.
- Prada Alcoreza, R. (2008). Análisis de la nueva Constitución política del Estado. En *Crítica y emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 1.
- Ricco Monge, S. (2011). Cambios y continuidades en la Bolivia indígena. En G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: Cialc-UNAM.
- Rojas, R. (2009). *Estado, territorialidad y etnias andinas. Lucha y pacto en la construcción de la nación boliviana*. Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.
- Tischler, S.; & Navarro, M. (2014). Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagonica. En B. Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.