

## **Autonomías indígenas en campaña.**

# **Imágenes de inclusión, desarrollo y modernidad en la Bolivia plurinacional**

### **Introducción**

“Autonomía” ha sido uno de los conceptos estructurantes de la reivindicaciones del movimiento indígena latinoamericano contemporáneo, conjuntamente con los denominados nuevos movimientos sociales, en que la noción de autonomía emergería vinculada a lo que Maristella Svampa (2016) considera un nuevo “ethos militante”, de radicalización democrática y radicalmente crítico con las instancias tradicionales de representación y articulación de intereses colectivos (sindicatos, partidos, parlamentos representativos, etc.). En el caso del movimiento indígena, la noción de autonomía, específicamente vinculada a la cuestión territorial, ha articulado buena parte de sus discursos, demandas y praxis política, prácticamente desde su emergencia y consolidación por los albores de la década de los 80s.

Un movimiento, el que se estructura a partir de la reivindicación política de la identidad indígena, que ha sido archi-estudiado y analizado desde múltiples ángulos. No obstante, muy a menudo, incluso de forma predominante, desde una perspectiva poco atenta a los pliegues y ambivalencias de las prácticas de las organizaciones concretas; obviando aspectos como la representatividad social, las relaciones de poder y las conflictividades internas.

Parecería como si, tal como afirma Carmen Martínez Novo (2009:31), se asumiera “la infalibilidad política de estos movimientos”. O, en palabras –siempre políticamente incorrectas– de la antropóloga, novelista y cocamera anglo-boliviana Alison Spedding (1996:34): “la corrección política” impusiera “un deber de hablar de estas organizaciones tal como sus miembros declaran que son”. Por su lado, el antropólogo gibraltareño Andrew Canessa (2006, 2012) señala la emergencia de un “lenguaje global de la indigeneidad” con fuerte incidencia internacional, pero cada vez más desconectado de las prácticas cotidianas, los anhelos y las identidades vividas en las comunidades de indígenas a los que este lenguaje apela y busca representar.

Podemos considerar que algo análogo sucede para el caso más específico de las autonomías indígenas, el tema que nos ocupa en esta ponencia. La literatura es basta, desesperadamente inabarcable, especialmente en la década de los 90s y el primer lustro del 2000, sobre todo desde una perspectiva politológica y de instrumentos de derecho internacional. No obstante, entre ese mar de tinta se hace difícil encontrar estudios que, por ejemplo, rastreen las

Pere Morell i Torra

genealogías del concepto, o de los procesos que explican la incorporación de la gramática autonómica en organizaciones indígenas concretas y de los actores no indígenas que intervienen. Tampoco se presta demasiada atención a las distintas – a veces, antagónicas– significaciones y usos políticos de la autonomía indígena o, simplemente, al funcionamiento *en la práctica y desde abajo* de los sistemas (de facto o reconocidos legalmente) de autogobierno indígena: sea los más o menos consolidados (como en México, Nicaragua, Panamá, Colombia) o en construcción (como es el caso del Estado Plurinacional de Bolivia).

De alguna forma, se sobreentendería, por un lado, la autonomía como una pretensión *natural* – primordial, pre-política y compartida– por parte de los pueblos indígenas (para una visión crítica al respecto, ver Cameron 2012). Por el otro, se suele asumir que los pueblos indígenas, representados como ancestralmente asentados en espacios territoriales rurales más o menos aislados –especialmente los pueblos indígenas de las tierras bajas suramericanas, asumidos como más vulnerables e incontaminados que los pueblos andinos–, buscarían de forma preferente generar espacios de autonomía concebida en términos de *resistencia*, espacios territoriales autónomos donde desarrollar sus prácticas políticas “tradicionales” y su identidad cultural al margen de la intervención e influencia de *otros* concebidos en términos de *exterioridad*: tanto en el caso de otros corpóreos, como el Estado, los partidos políticos o las empresas extractivas (transnacionales o estatales); como con respecto a ideas *otras* de carácter más bien abstracto: el “desarrollo”, la “sociedad nacional”, la “modernidad”.

### **Charagua Iyambae y Totora Marka: convergencias y divergencias entre dos proyectos autonómicos indígenas**

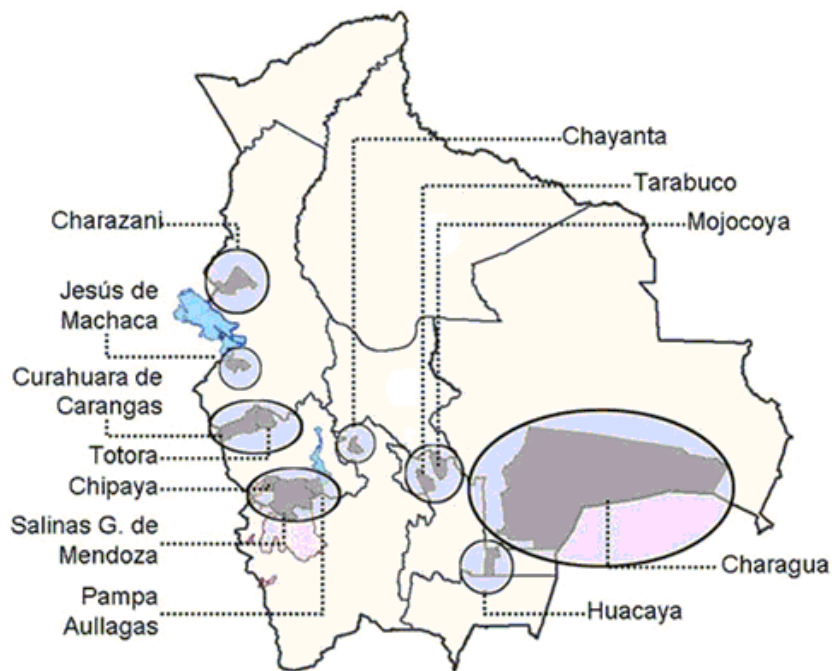
Hechas estas consideraciones, en lo que sigue vamos a indagar, necesariamente de forma superficial, en dos proyectos autonómicos indígenas concretos: los dos que más han avanzado desde que el 6 diciembre del 2009 –coincidiendo con las elecciones generales que darían la segunda victoria electoral a Evo Morales y al Movimiento al Socialismo (MAS)– en 12 municipios de mayoría de distintos puntos de la Bolivia rural e indígena (ver mapa) se celebraron referendos para validar el inicio de unos largos y complejos procesos de transición legal a la autonomía indígena (cf. Plata 2011, Cameron 2012, Tockman 2014). A saber:

1.- El proyecto de la **Autonomía Originaria de Totora Marka**, un proyecto aymara planteado en el municipio de San Pedro de Totora (Departamento de Oruro) que reivindica la “Nación Originaria Suyu Jach’a Karangas”, uno de los antiguos “señoríos” pre-incas del área

andina<sup>1</sup>;

2.- El proyecto de la **Autonomía Guaraní Charagua Iyambae**, un proyecto planteado desde lo guaraní pero en un espacio inter-étnico como es el municipio de Charagua (Departamento de Santa Cruz).

**Mapa municipios que optaron por convertirse en territorio autónomo indígena  
(Elaborado por la Fundación Tierra)**



<sup>1</sup> La cuestión de la reivindicación política contemporánea de la “reconstitución” de *markas* pre-incaicas es demasiado compleja para ser abordado en esta ponencia. Solo apuntar que, en continuidad con el movimiento de lucha legal de los “caciques apoderados” de inicios del siglo XX y recogiendo algunas reivindicaciones del indianismo aymara de los setenta, esta empieza a articularse explícitamente como discurso político en los noventa, que es cuando se conforma la Confederación Nacional de Ayullus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ). Se trata asimismo de una reivindicación en diálogo y que utiliza distintas aportaciones de las clásicas indagaciones etno-históricas sobre la organización andina pre-incaica (sobre estos usos políticos de la etnohistoria andina, ver: Andolina *et al* 2005)

Mientras que para el caso de Totora Marka voy a recorrer a textos publicados (cf. Portugal 2015), entrevistas con algunos de los impulsores del proyecto y a los análisis de un foro de debate celebrado en La Paz por parte del Tribunal Supremo Electoral; para el caso de Charagua me baso en datos recogidos a lo largo de un trabajo de campo etnográfico iniciado en 2012 y prolongado en distintas etapas hasta fines del 2015.

En el momento de escribir estas líneas (agosto del 2016), Charagua y Totora son los únicos dos municipios del conjunto de los 11 donde ganó el Sí en 2009 (con un contundente 74% en Totora y un ajustado 54% en Charagua) que, después de redactar sus respectivos estatutos de autonomía –una suerte de “mini-constituciones”– por parte de asambleas de representantes indígenas –una suerte de “mini-asambleas constituyentes”–, y superar el control de constitucionalidad del Tribunal Constitucional Plurinacional, han conseguido llegar –con resultados disímiles que aún no avanzaremos– a la última etapa del proceso para lograr el reconocimiento oficial como autonomía indígena por parte del Estado Plurinacional de Bolivia: la celebración de un segundo referéndum para someter a votación sus estatutos. Un referéndum celebrado el 20 de septiembre del 2015.

Ambos proyectos autonómicos han estado construidos en el marco legal y discursivo de la “nueva” Bolivia plurinacional, con algunos aspectos en común en el diseño de una institucionalidad gubernativa post-municipal “híbrida”, en tanto que combina elementos del anterior marco municipal liberal con lógicas indígenas de organización de carácter comunitario (Tockman 2014). Señalamos estos elementos comunes entre ambos proyectos de autonomía indígena:

1) el uso, interpretación y traducción *vernacular* de algunas aportaciones conceptuales del constitucionalismo boliviano (como el famoso Vivir Bien);

2) el mantenimiento de la división de poderes propia de la tradición institucional liberal (órgano ejecutivo y legislativo), pero con una novedad importante: la incorporación de “órganos de deliberación colectiva” (*Ñemboati Reta* en Charagua, *Jach'a Mara Tantachawi* en Totora) como “máximas instancias” de los nuevos gobiernos autonómicos indígenas. En ambos casos, se trata de órganos basados en la *participación directa* y la *deliberación asamblearia*, y que incorporan u oficializan prácticas de organización comunal y supra-comunal practicadas pero no del todo reconocidas en el marco municipal;

3) la oficialización de “normas y procedimientos propios indígenas” –popularmente conocidos como “usos y costumbres” e incorporados en la Constitución boliviana de 2009 como formas de “democracia comunitaria” (art.11.3)– como mecanismos electivos de las nuevas autoridades autonómicas, al margen de partidos políticos y sin que necesariamente se utilicen mecanismos como el voto universal individual secreto.

No obstante, ambos proyectos presentan contrastes importantes. En primer lugar y como resulta evidente, tales contrastes se explican por las diferencias geográficas, ecológicas y sociopolíticas entre ambos espacios.

Totora es un municipio altiplánico con unos 6.000 habitantes, aunque las muy frecuentes y crecientes prácticas de doble e incluso triple residencia entre Totora y distintas ciudades (bolivianas y extranjeras) desaconsejan dibujar una imagen fija de su población. La práctica totalidad de totoreños se auto-identifican como aymaras (en un 96%, según el Censo del 2001, Plata 2010:251). Se trata también de un espacio eminentemente rural, compuesto por 34 comunidades articuladas en nueve *ayllus*, la unidad sociopolítica y de parentesco básica en el mundo andino (Carter y Albó 1988), que conforman una *marka*, coincidiendo los límites de esa territorialidad “ancestral” con los límites administrativos-estatales que se dibujaron con el municipio.

Por otro lado, tenemos Charagua, un municipio con cinco veces más población que Totora, unos 35.000 habitantes, ubicada dentro de un inmenso espacio territorial (más de 74.000km<sup>2</sup>) escasa y desigualmente poblado. Charagua se encuentra en las tierras bajas bolivianas, en el Departamento –autónomo y *autonomista*– de Santa Cruz, en la región del Chaco. La población guaraní (entre un 55 y un 60% dependiendo de los criterios censales) está asentada en su mayoría en unas 100 comunidades rurales articuladas supra-comunalmente en cuatro *capitanías* que, a su vez, hacen parte de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la organización política nacional del pueblo guaraní.

A diferencia de la población aymara de Totora Marka, los guaraníes de Charagua coexisten con un importante número de población criolla-mestiza (*karai*, según el exónimo guaraní) tradicionalmente vinculada a la hacienda ganadera, asentados en su mayoría un núcleo urbano (Charagua Pueblo) que ejerce de centro político, económico y simbólico del municipio y que, todavía hoy, es depositario de un imaginario neo-colonial de tipo pionero contra-puesto a lo indígena-guaraní. Además de un creciente flujo migrantes quechuas y aymaras dedicados sobre todo al comercio (denominados popularmente “collas”, “paisanos”, “campesinos” o “residentes del interior”), muchos de ellos residentes en el núcleo urbano, desde fines de los 80s también hay

Pere Morell i Torra

asentada población menonita, un grupo anabaptista ultra-ortodoxo de origen centro-europeo dedicado a la explotación agrícola y en explosión demográfica (según datos del trabajo de campo, podrían llegar a representar más del 30% de los habitantes de Charagua). En sus “colonias”, los menonitas conforman uno de los sistemas de *autonomía fácticos* más radicales de Bolivia y, seguramente, de América Latina, aunque han recibido infinitamente menos atención académica que los sistemas autonómicos indígenas (para una excelente excepción, ver Hedberg 2007).

Para acabar de complicar el panorama, en Charagua se encuentran importantes reservas de gas, la mayoría *dentro* de los territorios colectivos titulados que gestionan las capitanías; mientras que Totorá carece de recursos naturales no renovables explotables.

Pero además, los contrastes entre ambos proyectos tienen que ver con las distintas demandas sociales, expectativas e imágenes que, en cada caso, se han asociado a la noción de “autonomía indígena”, que podría entenderse como un “significante vacío”, apropiándonos, de modo flexible, de las conocidas teorías de Ernesto Laclau (2005). Es decir, la autonomía sería un concepto tendencialmente vacío, capaz de albergar distintos significados y generar “lazos de equivalencia” entre diferentes demandas sociales insatisfechas, de forma muy ligada a la fluidez contextual y performativa de lo político, que se acentúa en momentos de disputa por la hegemonía, de polarización entre *unos* y *otros*.

Momentos de polarización como los abiertos durante las campañas de los referéndums autonómicos, en que el campo político de Charagua y Totorá Marka tendió a estructurarse alrededor de dos opciones mutuamente excluyentes: Sí o No

### **La autonomía en campaña: llenando de sentido(s) el significante “autonomía indígena”**

Rompemos ya con la tensión dramática y avancemos los resultados electorales de los dos referéndums para la aprobación de los estatutos autonómicos indígenas de Totorá Marka y Charagua. Unos resultados que, durante la noche electoral del 20 de septiembre de 2015, fueron recibidos con *sorpresa* por los distintos actores involucrados en ambos proyectos autonómicos.

En Charagua, por su complejidad étnica considerada (no sin razones) más difícil de *ganar* que en la étnicamente homogénea Totorá, el Sí al Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se impuso con un porcentaje del 53%. Un resultado prácticamente igual que en el primer referéndum (6 de diciembre del 2009) de acceso a la autonomía indígena, tanto en lo que respecta al porcentaje (hay solo una reducción de un punto porcentual en el Sí), como a su distribución socio-

territorial dentro del inmenso territorio de Charagua: un claro No en las dos zonas urbanas mayormente no guaraníes (Charagua Pueblo y Charagua Estación), y un nítido Sí en las comunidades rurales de las cuatro capitanías guaraníes. Cabría destacar, si bien no vamos a poder tratarlo con más profundidad, que hubo núcleos muy importantes de oposición guaraní en las dos capitanías guaraníes en que actualmente se subdivide el Isoso, un región con sus propias singularidades históricas, etnoculturales, organizativas y políticas que la convierten en una zona que participa de “lo guaraní” pero con sus propios matices y, sobre todo, con sostenidas y persistentes rivalidades con sus vecinos *ava-guaraní* de las otras capitanías (cf. Combès 2005).

En cualquier caso, tras seis años de proceso autonómico, en Charagua las posiciones con respecto a la autonomía indígena no se habían apenas alterado, algo que contrasta enormemente con lo ocurrido en Totorá. En este municipio andino, el No se impuso con una contundencia similar, aunque diametralmente opuesta, a la del Sí en el referéndum del 2009. Si entonces, un 74% de la población manifestó su voluntad de iniciar el proceso para conformarse en autonomía indígena, practicando un “voto orgánico” alineado con su organización y autoridades originarias; en 2015, se produjo una suerte de “voto anti-orgánico”, y más del 70% rechazó aprobar un Estatuto cuya aprobación implicaba la extinción de la insitucionalidad municipal “colonial” y el despliegue de la nueva institucionalidad indígena “propia”.

La victoria de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la primera autonomía indígena plenamente reconocida como tal en el Estado Plurinacional de Bolivia, fue entendida por muchos de los actores que acompañaron el proyecto guaraní como un “baluarte” para salvaguardar el proyecto “original” de Estado Plurinacional amenazado por las políticas del propio gobierno boliviano. En palabras de un técnico de una ONG local el día de la victoria: “*Charagua es lo único que nos queda del Estado Plurinacional tal como se pensó en la Asamblea Constituyente, todo lo demás – la consulta previa, el Vivir Bien, la lucha histórica de los pueblos...- se lo han cargado*”.

En cambio, la derrota de Totorá Marka fue interpretada como *fracaso*: en palabras de otro técnico en el referido foro de análisis de los resultados organizado por el Tribunal Supremo Electoral: “la autonomía indígena de tierras altas a partir de Totorá Marka está herida...quizás herida de muerte”. En ese mismo foro, otros técnicos iban más lejos, hablando amargamente de “desarraigados”, “crisis de identidad”, “jóvenes profesionales que habrían perdido su esencia originaria”, e incluso de “narcotráficantes y contra-bandistas” - esa última, una concepción, por lo menos, más atenta a las zonas grises que atraviesan las realidades rurales bolivianas y configuran su economía política.

Llegados a este punto, la gran cuestión, con la que cerraremos aunque, por supuesto, sin

responderla del todo, sería: ¿por qué?. Como siempre, los factores son múltiples complejos e interconectados. Pero vamos a aventurar algún marco interpretativo, conectado con las consideraciones iniciales alrededor de la *representación de lo indígena* y las disonancias entre el discurso indigenista y las expectativas de los pueblos indígenas que señalaba Canessa (op.cit). Aunque ya explícito que podría haber otras explicaciones: por ejemplo, que, quizás y un tanto paradójicamente, los pueblos indígenas encuentran mayores espacios de *autonomía* (practicada pero no reconocida legalmente) mediante estrategias políticas híbridas y de facto en el seno de los municipios “coloniales”, que no en el extremadamente complicado, confuso y burocrático sistema legal autonómico indígena (cf. Tockman y Cameron 2015, Morell 2015).

Simplificando mucho, podemos decir que en Totorá los impulsores del proyecto han vinculado el *significante* “autonomía indígena” no tanto a demandas sociales concretas, sino a representaciones un tanto abstractas, cuando no esencialistas o cosmológicas, sobre lo indígena. Conceptos como “cosmovisión” aparece 21 veces en el Estatuto de Totorá Marka y 3 en el de Charagua; las referencias a lo “ancestral” o a la “ancestralidad” aparecen hasta 45 veces contra 9; el concepto de “descolonización” –este, más político que ontológico– 3 en el Estatuto de Totorá, y ninguno en el de Charagua.

De forma contrastante, en Charagua la autonomía se vinculó a horizontes más pragmáticos y, en buena parte, heterodoxos con respecto al discurso plurinacional oficial. Básicamente a imágenes de “progreso”, “futuro” e “inclusión”, y sobre todo, a la demanda de “más desarrollo” económico (y mejor redistribuido). Un modelo de desarrollo que no creo que se pueda calificar de convencional o hegemónico, puesto que en realidad está muy ligado a la satisfacción de necesidades básicas de población empobrecida y desatendida. Pero aunque pueda recorrer al discurso del Vivir Bien, tampoco podríamos calificarlo de modelo alternativo o posdesarrollista (Svampa 2016). El “desarrollo” invocado en Charagua, y vinculado con la “autonomía”, más que basarse en el estímulo de las potencialidades productivas locales o en lo que la Constitución denomina “economía comunitaria”, se centra básicamente en lograr una mejor *posición política* para recibir más “proyectos” desde las nuevas redes estatales de distribución de recursos, muy ligados a la escenificación de la lealtad política : “con la autonomía los proyectos bajarán y llegarán a las comunidades”, “vamos a coordinar directamente con el hermano Evo”.

Asimismo, también juegan un rol importante las posibilidades de nuevos vínculos con la cooperación internacional. O una cuestión que se aventura central y conflictiva en un futuro próximo: las expectativas de recibir directamente las regalías por la extracción de recursos hidrocarbúricos –extracción apenas cuestionada por la organización guaraní de Charagua - sin la



mediación “apropiadora” de la gobernación “opositora” del Departamento de Santa Cruz.

Por otro lado, tanto en Charagua como en Totorá, el elemento más polémico, y que centró buena parte de los discursos contra la autonomía, fue la oficialización de los “usos y costumbres” indígenas y el (supuesto) fin del “voto individual”. En Charagua, el discurso contra los usos y costumbres y a favor del sufragio universal (contra la “dictadura indígena”) era abanderado, sobre todo, por sectores karai, que lo presentaban como una imposición de algo ajeno y, además, de algo “indio”; aunque, en realidad, la autonomía plantea un sistema de organización institucional descentralizado que posibilita que los sectores no guaraníes elijan sus autoridades con “la urna”, esto es, a través del sufragio universal, individual y secreto. En cambio, la oficialización de los usos y costumbres en Totorá Marka (sobre todo el *thaki* o “camino”, que vincula el ejercicio a espacios de poder local al necesario paso por un *camino* ascendente de cargos) fue cuestionada por los propios indígenas. De alguna forma, estos entendían que el *camino ancestral* que se pretendía oficializar se contraponía a sus *caminos vitales* –cruzados por la emigración o el acceso a formación académica – y que, además, los excluía del acceso meritocrático a los nuevos espacios de poder autonómicos.

De este modo, si en Charagua, ya desde sus inicios, el proyecto autonómico guaraní aumentó la polarización del campo político entre dos grupos ya previamente constituidos en términos étnicos y de clase –guaraní vs. karai, comunidades rurales vs. núcleos urbanos, peón vs. hacendado –, una polarización que, en realidad, facilitó la articulación de un Sí guaraní-popular *contra* unos karai que representarían la “vieja oligarquía”; en Totorá Marka, la autonomía hizo emerger intereses contrapuestos entre “hermanos aymaras” pero articulados a través de posiciones e identidades políticas que apelaban a otras categorías sociales alternas al lenguaje de la etnicidad: “jóvenes”, “profesionales”, “residentes”, “evangélicos”... Todos ellos articulados contra una autonomía que, recogiendo algunas expresiones opositoras: “pretendía volver al pasado, al c'hunxu tiempo”, “tendremos que esperar 36 años en ser autoridad”, “con la autonomía será como una familia que se se divorcia...así vamos a estar, ya no vamos a recibir apoyo del Estado”, o desde la perspectiva evangélica: “la autonomía nos obligará a mascar coca, adorar la Pachamamama y realizar cultos pagánicos”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Expresiones todas ellas recogidas en el Foro de La Paz sobre el referéndum de Totorá Marka (1/10/2015)

### **“Lo indio” y las representaciones sobre “lo indígena”. A modo de conclusión abierta**

Y cierro definitivamente con una reflexión abierta. Actualmente, en el seno de esa Bolivia “plurinacional”, “comunitaria” e “indígena” que tanto nos ha fascinado a observadores y académicos “gringos” (categoría, creo, más acertada que la de “bolivianista”), está creciendo la incidencia de un interesante y potente discurso crítico con los fundamentos del paradigma plurinacional o del discurso del Vivir Bien que podríamos calificar como “neo-indianista”. Una crítica planteada por autores como Pedro Portugal y su periódico Pukara, Carlos Macusaya y los jóvenes activistas del MINKA, o el todavía más joven Colectivo Curva de El Alto. Con sus propios matices y discusiones con los primeros, también cabría añadir en esta nueva crítica al feminismo autónomo de Maria Galido y Mujeres Creando, o el activismo decolonial del Colectivo C'hixi que inspira la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (todos ellos muy activos en internet, y fácilmente accesibles si se los “googlea”).

De un modo, en cierta forma, similar a la crítica indianista de los 70s contra el indigenismo – paternalista y ventrilocuo– de mediados del siglo XX, esta crítica neo-indianista se centra en denunciar la “usurpación” de la voz e incidencia política de los *indios reales* por parte del gobierno boliviano, así como en la misma concepción de un Estado Plurinacional cuyos fundamentos paradigmáticos, en palabras de Pedro Portugal (2013,2015), se basarían en la “influencia de pensadores posmodernos”, en “mitos que juegan en el imaginario del no indígena” o en “conflictos existenciales del mundo occidental”. Por su lado, Macusaya (2016) denuncia una “esterelización del sujeto indio” (...) “El indianismo desnaturaliza, en cambio, el discurso Vivir Bien, naturaliza las problemáticas que no son del indio. Pone al indio como respuesta a los problemas que hay en todo el mundo”.

Experiencias como las de Charagua, un proyecto político, ciertamente, *indígena* pero, a la vez heterodoxo y que funciona *autónomamente* con respecto los discursos oficialistas sobre la indigeneidad y la plurinacionalidad que circulan en Bolivia; y , por otro lado, el “fracaso” de Totora Marka, una experiencia que demuestra que el esencialismo no resulta siempre una buena estrategia política, nos estarían alertando de la importancia de atender a las “problemáticas” actuales del indio, si es necesario al margen, o de forma autónoma, a las representaciones *sobre* lo indígena.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDOLINA, R.; RADCLIFFE, S. y LAUIRE, N. (2005) “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia”, en: VVAA, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires: CLACSO
- CAMERON, John (2012) “Identidades conflictuadas: conflictos internos en las Autonomías Indígena Originario Campesinas en Bolivia”. Ensayo presentado en el Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes, Instituto para el Estudio de las Américas, Londres, 27 de febrero 2012, pp.1-22 [disponible en <http://www.boliviamundo.net/ensayo-identidades-conflictuadas/>, 27/10/2017]
- CANESSA, Andrew (2006) *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz: Editorial Mama Huaco
- CANESSA, Andrew (2012) *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press
- CARTER, William y ALBÓ, Xavier (1988) “La comunidad aymara: un miniestado en conflicto”. En: Xavier Albó (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid: Alianza América/UNESCO, pp.451-493
- COMBÈS, I. (2005) *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz: Fundación PIEB/IFEA
- HEDBERG, Ana Sofia (2007) *Outside the World, Cohesion and Deviation among Old Colony Mennonites in Bolivia*, Uppsala: Uppsala Universitet
- LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- MACUSAYA, Carlos (2016) «Diferencias del Vivir Bien con el proyecto indianista», Entrevista publicada en Pukara, num. 107
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2009) “Introducción” en Martínez Novo (edit.) *Repensando los movimientos indígenas*, Quito: FLACSO-Ecuador, Ministerio de Cultura, pp.9-38.[disponible online: [www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41816.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41816.pdf), 27/01/17, última consulta]
- MORELL, Pere (2015) “La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae”, *Revista d'Estudis Autònoms i Federals*, num.22, pp.88-128
- PORTUGAL, Pedro (2013) «¿Qué, después de la plurinacionalidad?», ANDAMIOS, Número 9, Proyecto de Fortalecimiento Democrático de Organizaciones Políticas de Bolivia del PNUD-Bolivia, pp.63-71
- PORTUGAL, Pedro (2015) «El último referendo: revés autonómico indígena pachamamista en Totora Marka», *Revista Pukara*, La Paz, noviembre 2015 [todas los números del Pukara están disponible en: <http://www.periodicopukara.com/>, 05/04/17]
- PLATA, Wilfredo (2010) “De Municipio a Autonomía Indígena. Los once municipios que transitan a la Autonomía Indígena Originaria Campesina”, en: Juan Pablo Chumacero (coord.), *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA, pp.247-271
- SPEEDING, Alison (1996) “Mestisaje, ilusiones y realidad”, en: Alison Spedding (coord.) *Mestisaje: ilusiones y realidades*. La Paz: MUSEF, pp.11-44
- SVAMPA, M (2016) *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires: Edhasa
- TOCKMAN, Jason (2014) *Instituting power: power relations, institutional hybridity, and indigenous self-*

Pere Morell i Torra

*governance in Bolivia*, PhD, The University of British Columbia (Vancouver)

TOCKMAN, Jason; CAMERON, John (2014) “Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia”, *Latin American Politics and Society*, núm.56, pp.46-6

