

Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo

Catherine Walsh

El sonido de los *pututus* –un instrumento de viento tradicionalmente usado para llamar los pueblos aymaras a la rebelión– y los gritos *¡Jallo Evo! ¡Jallo Evo!* resonó en el Templo de *Kalasitasaya* el día 21 de enero del 2006, donde más de 20.000 personas se juntaron para presenciar la llegada al poder del primer presidente indígena en las Américas, Evo Morales. Descalzo como señal de respeto a la *Pachamama* y vestido en una túnica ceremonial ancestral usada hace más de 10 siglos por los curas del Sol de la cultura *tiwanacota*, la investidura de Morales fué parte de un rito antiguo no utilizado en 700 años en el cual cuatro *amautas* invocaron la protección de los ancestros, nombrándole jefe máximo de los pueblos indígenas de la región andina y confiriéndole los poderes necesarios para gobernar Bolivia.

Algunos sectores de la prensa describieron este acto en forma irónica como “la coronación de Evo I”, advirtiendo sobre los peligros de *revanchismos* étnicos y suplicando al nuevo presidente a evitar una política indianista, para más bien pensar en todos los bolivianos. De hecho, nadie ha pedido lo mismo de otros presidentes, pero claro no eran indí-

genas, pobres o parte de un movimiento social masivo y, por eso, supuestamente representaron a “todos”.

Puesta en evidencia con esta referencia “a todos” es la relación directa entre *mestizaje* y ciudadanía, una relación que históricamente ha servido como base del imaginario de la nación en América Andina y del control de la diferencia (étnico-racial y colonial) dentro de ella. En este imaginario de nación, los dignos de representar (gobernar, hablar, pensar) han sido solo los criollos y blanco-mestizos; los pueblos indígenas y pueblos de descendencia africana quedan fuera de este imaginario (y de la historia en sí) o, en el mejor de los casos, subalternizados dentro de él, considerados como incapaces a conformarse a las normas y privilegios de la ciudadanía, incluyendo representación nacional.¹ Ciertamente este imaginario no se limita a Bolivia. Se extiende a todos los países de la región pero por la fuerte presencia indígena en Bolivia como también en Ecuador, se hace aún más evidente en estos países, particularmente en momentos cuando los movimientos presentan desafíos directos a la hegemonía del poder.

Tal fue el caso dentro de la supuesta alianza militar-indígena del gobierno ecuatoriano de Lucio Gutiérrez en 2003, una alianza falsa que apenas duró 8 meses, dando fuego a nuevos racismos y “mesticismos”. Bajo el emblema de “nuestro país mestizo” y “nuestra nación mestiza”, fortalecido aún más por los resultados del censo que declaró sólo 7% del país indígena (en comparación con los estimados anteriores de entre 15 y 40%), la prensa puso en cuestión casi

continuamente la capacidad de un indígena ser ministro o ministra y representar la sociedad (léase blanco-mestiza). Los editorialistas y comentaristas volvieron a citar los pensadores criollo-latinoamericanos como autoridades al respecto y a nombrar el proyecto político y epistémico de mestizaje como central a la “unificación” (Walsh, 2006).

En el contexto ecuatoriano y en manera similar a lo que está sucediendo actualmente en Bolivia, fueron constantes las admoniciones sobre los peligros de revanchismos y la inseguridad que implicaba “a llegar al poder” el movimiento indígena. No obstante, es interesante anotar que en la coyuntura actual, la candidatura presidencial del líder histórico indígena Luis Macas (ministro de agricultura en el gobierno de Gutiérrez) no tiene este mismo impacto o tipo de admonición. Eso es, tal vez, por el hecho de que en estos momentos no representa una amenaza ninguna, tanto por la fragmentación al interior del movimiento indígena (producto en gran parte de la misma experiencia debilitante de estar “adentro” del estado²) como por la falta de tener (ahora y antes) una clara propuesta política en torno al estado y la nación (aunque si existía en los años 90 una propuesta política en torno a la sociedad). De hecho, Macas es visto ahora simplemente como un candidato más en la lista de los 11, un candidato individual sin el agenciamiento o poder colectivo de seriamente interrogar el aparato político hegemónico.

De hecho, lo que está en juego tanto con el proyecto del gobierno de Evo Morales como en todo lo sucedido con el movimiento indígena ecuatoriano en los últimos 16 años

—desde su potencia más alta en los 90 hasta su fragmentación hoy—, no es simplemente el imaginario de la nación, sino mas bien la operación entretejida de diferencia y poder como constitutivos de este imaginario y de la nación misma. Aníbal Quijano se ha referido a ésta como la *colonialidad del poder*, señalando el uso de raza como patrón de poder conflictivo y permanente, lo que estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Esta colonialidad claramente se extiende a los campos del ser —la deshumanización y trato de no-existencia de algunos grupos—, y del saber —el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, así descartando por completo los afros e indígenas como intelectuales y como productores del conocimiento.

En un país de mayoría indígena como Bolivia donde el poder del Estado siempre ha estado en las manos de la *q'ara* (los blanco-mestizos), el significado de la elección de Evo y de los ritos ancestrales por medio de los cuales asumió al poder (incluyendo las responsabilidades colectivas que estos ritos sugieren) es evidente un significado que se extiende a todo *Abya Yala*. Sin embargo y como Evo mismo argumenta, tal significado no debe ser visto simplemente en términos étnicos o simbólicos. Más bien, debe ser entendido como parte de un vuelco histórico, geopolítico, social, ético e intelectual, un giro radical basado en una visión o imaginario “otro”, construido a partir de siglos de lucha y conciente de

los asuntos contemporáneos del capitalismo global y lo que Freí Beto llame la globocolonización. Es un giro que desafía el horizonte largo de colonialismo que habla Silvia Rivera Cusicanqui (1993), haciendo un llamamiento de una *nayrapacha*, un pasado capaz de renovar el futuro.

La elección de Evo (y sus subsecuentes designaciones de gabinete) radicalmente perturba, llevando a la vez a la discusión, las discontinuidades y los legados de las matrices coloniales e imperiales del poder presentes no solamente en el espacio geográfico de América Latina y de América Andina, sino también en su proyecto político hegemónico, incluyendo en el mismo nombramiento de la región como América “Latina” suplantando todo lo anterior, para así marcar un nuevo comienzo.³ De hecho, el mismo concepto de “latinidad” es parte de eso. Su uso inicial empezó en la segunda mitad del siglo XIX por las elites locales como parte de una idea avanzada por Francia para marcar una distinción con lo anglo-sajón —una distinción en la cual la religión católica fue central— así creando una identidad supuestamente “poscolonial” en las antiguas colonias de Francia, Portugal y España, todas ahora consideradas parte de *Latin América*. Por lo tanto y como bien dice Mignolo (2005, p. 65), “América Latina como proyecto político y ético fue el genio del colonialismo interno”.

Como manera de enfrentar este genio y política de nombramiento, las nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas empezaron en los años recientes a referirse a la región como *Abya Yala*, expresión proveniente de los cuna

de Panamá que significa “tierra en plena madurez”. Para el kichwa ecuatoriano Armando Muyulema (2001) esta recategorización del nombre tiene doble significación: como un posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir como manera de confrontar el peso colonial presente en “América Latina” entendido como proyecto de occidentalización, ideológicamente articulado en el mestizaje. Similarmente para el aymara Esteban Ticona (2005), representa un repensar de la descolonización desde la experiencia de pueblos kichwa/kechua y aymara, y desde sus valores ético-políticos.

En contraste con otros jefes de Estado, Evo Morales no pretende esconder o ignorar este legado, sino posicionarlo como céntrico:

Estoy convencido que solo con la fuerza del pueblo vamos a acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal. La necesitamos para doblar la mano del imperio. (Discurso inaugural.)

Al nombrar el estado “colonial”, hablar de la vigencia de su colonialidad e identificar la descolonización como parte del trabajo para hacer con el poder de la gente, Evo ha dado un sentido muy distinto al proyecto de gobernar como también al proyecto de construir una Bolivia y una América Latina/Andina otra. Tal proyecto hace recordar los amonestares de Aimé Césaire y de Frantz Fanon (en el contexto caribeño) sobre la naturaleza continua de la dominación colonial y del estado colonial, un pensamiento también reflejado en los escritos del intelectual kechua-aymara boliviano Fausto Reinaga⁴ (1970/2001).

Nuestra lucha es contra todo vestigio europeizante (...) el Derecho Romano, el Código Napoleónico, la democracia francesa, el marxismo-leninismo todo, nos mantiene en la dependencia, en el colonialismo mental, en la ceguera sin encontrar la luz. (P. 15.)

Además, da a entender el proyecto boliviano guiado por Morales no como una nueva delegación de poderes sino como una praxis enraizada en el agenciamiento del movimiento indígena, una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, evidenciando un pensar y accionar enraizados en la insurgencia ofensiva, explícitamente dirigidos a transformar las instituciones, estructuras y relaciones dominantes y, a la vez, crear nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, como también de pensamiento y conocimiento.

Es esta creación y construcción que permite imaginar y concebir una visión “otra” y un proyecto “otro” de Bolivia y de América Andina, una visión y proyecto fundados en un nuevo nacionalismo desde abajo, en el sentimiento y potencia de una *nación movilizada*. No obstante y al frente de estos nacionalismos y movilización, la hegemonía y el racismo criollo retoman fuerza. Esto se evidencia en las palabras de una persona activamente involucrada en la Constituyente:⁵

Estamos desde hace meses metidos en este rollo del apoyo a las organizaciones frente a la Constituyente. Nos rompemos la cabeza con los dirigentes y con sectores varios del movimiento indígena, originario y campesino cómo hacerle para que de verdad se pueda re-fundar este país, cómo hacer para que la Asamblea nos ayude a

vivir como gente. Y lo que tenemos es a una ciudad [Sucre] que se cree la cuna de la aristocracia boliviana pero que no resiste al racismo que circula en sus venas. A doña Isabel Domínguez, la Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” la insultan y la maltratan a cada momento (nadie me lo contó, yo lo ví y lo escuché): “¡Qué haces aquí india sucia! ¡Chola con aires de constituyente! ¡Putas del Evo!” Etc., etc., etc. Y los taxis no paran para llevarla y no encuentra un cuarto para alquilar en el centro de la ciudad (aunque haya... pero para los constituyentes del MAS no hay). (...) La agredieron junto a otros constituyentes. La prensa publicó al día siguiente que ella era la agresora. Una tal Capobianco, asambleísta de Santa Cruz le gritó a doña Isabel, en medio de la Plenaria, que no hable hasta que aprenda a hablar en castellano.

De hecho, el proyecto de re-fundar Bolivia está moviendo el piso de los poderes dominantes establecidos, incluyendo para estos poderes que no tuvieron mayor problema hablar de la diversidad, solo y cuando esta diversidad permite mantener el orden. Claro es que poner la diferencia no solo étnico-racial sino colonial en el centro del debate para así empezar a reconstruir y re-fundar marca una dirección muy distinta. Es una visión y proyecto no constituidos por el reconocimiento multicultural –la estrategia contemporánea del neoliberalismo y capitalismo transnacional– sino por la interculturalidad como ha sido propuesta y comprendida por los movimientos indígenas de la región.⁶ Es importante destacar ésta distinción. Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo (Muyolema, 2001), la interculturalidad pen-

sada desde lo indígena (y más recientemente desde lo afro), apunta cambios radicales a este orden. La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción.

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder mas, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes *de y desde* la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas. Por eso, la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de

América “Latina” concebidos por las elites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma.

Claro es que en América Andina, el referente para estas construcciones e imaginarios distintos ha sido lo indígena. Pero podemos preguntar: ¿Qué pasa entonces con los pueblos afros que igualmente forman parte de la región? ¿Acaso no son también referentes?

Juan Angola (2006) apunta como esta ausencia de lo afro se mantiene en la coyuntura actual del gobierno de Evo Morales:

Para el señor presidente Evo Morales Ayma, los de linaje africano no formamos parte del mosaico étnico del país, en todos sus discursos no se le ha escuchado pronunciar la palabra afrodescendiente y/o afroboliviano, nos ha deslegitimado de la nacionalidad boliviana. [...] Mientras el slogan “somos diversos en la pluralidad” persista como emblema del cotidiano discurso, nuestra presencia continuará bajo la influencia de los temores infundados que nos ha caracterizado por siglos.

Los pueblos de descendencia africana en la región andina constituyen alrededor de 15 millones,⁷ geográficamente situados en las costas del Pacífico y del Caribe, en las ciudades de la sierra y en los valles interandinos, incluyendo las yungas de Bolivia donde hasta muy recientemente fueron contados en los censos nacionales como indígenas; ahora constan dentro de la categoría de “otros”. Imaginar pueblos

afros a 2.800 metros como es el caso de ciudades como Quito o Bogotá, o más alto aún en el caso de La Paz, es a poner cabeza abajo la noción todavía presente en América Latina que los negros son solo gente de la costa. También es evidenciar la subalternización territorial y la racialización espacial construidas en la noción de lo Andino.

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecidos afuera de las construcciones e imaginarios tanto de lo andino como de la nación; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas y al proyecto de la modernidad. Mientras hay varios factores que han contribuido a esta invisibilización, lo que quiero poner en discusión aquí es la oposición construida en el mismo imaginario colonial entre los indígenas y los afros, dando un nivel de superioridad a los primeros.

Como fue el caso del Caribe, los africanos fueron traídos a la región andina para contrarrestar la disminución de la población indígena, resultado de enfermedades y la violencia de la esclavitud y colonización. El hecho de que los africanos tenían menos derechos, privilegios y protectores⁸ fue determinante en el establecimiento de un sistema de relaciones desiguales, un sistema que continuó en las nuevas repúblicas andinas con el reconocimiento y protección de los indígenas por medio de tributos e impuestos especiales. Así mientras que los indígenas recibieron el estatus de “gente” o “personas” (aunque sin derecho de ciudadanía), los africanos esclavizados fueron considerados como nada más

de objetos de mercado para ser poseídos y/o comerciados. Estas condiciones históricas, políticas, sociales y culturales son constitutivas de la colonialidad del ser y la señalización de afro andinos como los “últimos otros”.

Ejemplos claros de esta “otricación” se encuentran en el pensamiento fundacional de la región. José Carlos Mariátegui, considerado como uno de los pensadores más importantes y progresivos del continente, argumentó para la inclusión de los pueblos indígenas y campesinos en los procesos de construcción nacional. No obstante y al mismo tiempo, clasificó los negros como bárbaros.

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa [en comparación con la del indígena]. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie. (Mariátegui citado por Jesús García, 2001, p. 80.)

El pensamiento de Mariátegui y de otros intelectuales, incluyendo por ejemplo José María Arguedas (Perú) y Benjamín Carrión (Ecuador) entre otros, es importante porque evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a las espaldas de los pueblos afrodescendientes. El enaltecimiento de lo inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, y, desde temprano en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes,

leyes, etc.), dió un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un “andinismo” —es decir, una región o área andina] sin negros” (De Friedemann, 1992, p. 138).

Eso no es decir que los pueblos indígenas no han tenido que luchar históricamente con los efectos vividos de la colonialidad del poder. Sin embargo es aceptar que estas luchas han sido, de manera frecuente, llevar a la exclusión de los pueblos negros. Hasta en Colombia y Venezuela donde la población de descendencia africana es grande, los indígenas han tenido más reconocimiento político, jurídico y cultural por los gobiernos nacionales como también por las entidades multilaterales y transnacionales. En Venezuela, por ejemplo, las reformas constitucionales recientes del gobierno Chávez reconocen los pueblos indígenas y sus derechos pero no da reconocimiento a los afrovenezolanos. Similarmente, la reforma constitucional colombiana de 1991 incorporó una serie de derechos indígenas; fue dos años más tarde que los afrocolombianos lograron con la Ley 70 establecer sus derechos en la Constitución.

En el Ecuador, esfuerzos en los años 90 para establecer alianzas entre indígenas y afros terminaron en 1998 con las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos

de los dos grupos. A partir de esta fecha, empezaron aparecer fundamentalismos indígenas y una nueva hegemonía indígena, contribuyendo más aún a la invisibilización o no-existencia de los pueblos afros (Walsh, 2002). Esta situación se complica más a nivel internacional al frente de los reclamos indígenas de derechos ancestrales como “las naciones primeras”.

En este contexto y realidad, los pueblos afros sufren un tipo de doble subalternización –la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza pero también la ejercida por los pueblos y movimientos indígenas. El hecho de que el reconocimiento en Ecuador y en la región de la existencia de los pueblos indígenas fue a la cuenta de los descendientes africanos y que el establecimiento de la esclavitud negra tenía como motivo central el salvar los indígenas de exterminación, apunta una historia que siempre ha posicionado los indígenas en cima de los negros en la escala de clasificación social. Es una historia que para los afros siempre ha significado la lucha constante con el racismo y la racialización y para la existencia, en contra de esta doble subalternización, las raíces de las cuales se encuentran en el orden racial que la colonialidad del poder ha establecido.

Claro es que desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afrodescendientes de la región andina han resistido y desafiado este orden, son ellos conjuntamente con los pueblos indígenas de la América Indo-Afro Andina que hacen evidente tanto en sus prácticas y proyectos decoloniales de re-existencia⁹ co-

mo en sus maneras de re-vivir y re-sentir, la diferencia y la nación de otro modo.

Manuel Zapata Olivella en su libro autobiográfico *¡Levántate Mulato!* rescata sus raíces ancestrales provenientes de África pero también de Indo-América y de la América colonial-español. Desde estas raíces, reanima la concepción mestiza no como borrador de sangres oprimidas o señal de hibridación, sino como propuesta política desalienadora inspirada en las luchas de los pueblos oprimidos y con miras hacia una conciencia decolonial. Tal vez esta sería un camino más en el pensar y construir de diferencia y nación de otro modo.

Notas

1. Ver Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, coord. Xaver Albó y Barrios, La Paz, CIPCA, 1993, y Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA, PIEB, 2005.
2. Para una discusión sobre esta tensión para el movimiento indígena ecuatoriano de estar adentro, afuera y en contra, ver Walsh (2002).
3. Ver Kowii (2005) y Césaire (2006).
4. No es de mera coincidencia que el trabajo de Reinaga ha venido tomando una creciente centralidad dentro del movimiento indígena boliviano. Sin embargo, lo que no es usual es la atención que pone Reinaga en Frantz Fanon, uno de los pocos casos donde un indígena entabla seriamente con los pensamientos de un intelectual negro.
5. Comunicación de Fernando Garcés, 3 de septiembre de 2006.
6. Claro es dentro de estas propuestas y proyectos de la interculturalidad, quedan fuera de consideración seria los pueblos de descenden-

- cia africana, situación que aún se mantiene en el proyecto boliviano.
7. A pesar de que datos exactos para la región no existen, podemos hacer estimados basados en la información estadística de cada país. Por ejemplo, según DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas) en Colombia, la población afro es equivalente a 26% de la población total de 40 millones de habitantes.
 8. Aquí estoy haciendo referencia a Bartolomé de las Casas cuyos esfuerzos desde América Central y el Caribe sirvieron a empujar leyes en la región andina al favor de los indígenas. Estas leyes (1542) pararon la exterminación indígena a la vez que generaron una recomposición poblacional y cultural. Mientras que las Casas inicialmente apoyo la importación de esclavos africanos para “liberar” los indígenas del sistema brutal de explotación, luego en los últimos años de su vida asumió una posición crítica en contra del colonialismo y esclavitud.
 9. Concepto introducido por Adolfo Albán en el Encuentro Internacional “Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales”, 17 a 19 de julio en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito.

Referencias

- ANGOLA MACONDO, Juan (2006). “Nosotros los afrodescendientes en el escenario del nuevo proceso político”, documento inédito. La Paz.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal.
- KOWII, Ariruma (2005). “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad”, en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, UASB/Abya Yala.
- MIGNOLO, Walter (2005). *The Idea of Latin America*. Malden, MA, Blackwell.
- MUYOLEMA, Armando (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento.” En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, Ileana Rodríguez (ed.). Amsterdam, Rodopi.

- QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colección Pensar/Centro, Editorial Javeriano.
- REINAGA, Fausto (1970/2001). *La revolución indio*. La Paz, Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados,” en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. Xaver Albó y Barrios (coord.). La Paz, CIPCA.
- SANJINÉS, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA, PIEB.
- WALSH, Catherine (2002). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en C. Walsh, F. Schiwy, S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.
- (2005). “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad,” en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, UASB/Abya Yala.
- (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”, en PIEB (coord.). *Modernidad y Pensamiento Descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz, PIEB.
- ZAPATA Olivella, Manuel (1990). *¡Levántate Mulato!* Bogotá, Rei Andes Ltda.