

## REFLEXIONES EN TORNO A LO «PRE-POLÍTICO» Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

*Reflections on the pre-political and indigenous people*

JAVIER ANDRÉS CLAROS CHAVARRÍA<sup>1</sup>

### RESUMEN

El objetivo de este ensayo es reflexionar en torno a lo «pre-político» y los pueblos indígenas para comprender cómo la matriz colonial vinculó lo «político» con las sociedades *civilizadas*, y lo «pre-político» con las sociedades *primitivas* y sus cuerpos *indios*. A partir del abordaje de dos casos específicos, los pueblos indígenas Tupí Guaraní estudiados por el antropólogo Pierre Clastres y el cuerpo *indio* andino subsumido al Estado colonial boliviano, proponemos una nueva entrada de análisis crítico sobre la situación desfavorable a la que históricamente estuvieron sometidos los pueblos indígenas en Latinoamérica. El trasfondo de la propuesta, al destacar la capacidad de resistencia descolonial de estos pueblos, procura plantear nuevos sentidos de lo que se entiende comúnmente como «pre-político».

**Palabras clave:** Pre-político, pueblos indígenas, Estado

### ABSTRACT

The objective of this essay is to reflect on the «pre-political» and indigenous peoples to understand how the colonial matrix linked the «political» with *civilized* societies, and the «pre-political» with *primitive* societies and their *indians* bodies. From the approach of two specific cases, the Tupí Guaraní indigenous peoples studied by the anthropologist Pierre Clastres and the andean *indian* body subsumed to the Bolivian colonial State, we propose a new entry of critical analysis on the unfavorable situation to which indigenous peoples in Latin America were historically subjected. The background of the proposal, by highlighting the decolonial resistance capacity of these peoples, seeks to propose new meanings of what is commonly understood as «pre-political».

**Keywords:** Pre-political, indigenous peoples, State

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia; Maestro en Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, Brasil. Estudiante del programa Programa de doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual, Universidad Andrés Bello.

Correo electrónico: [andresclarosch@gmail.com](mailto:andresclarosch@gmail.com); [j.claroschavarria@uandresbello.edu](mailto:j.claroschavarria@uandresbello.edu).

## Introducción

¿Qué entendemos por «pre-político»? Según Axel Honneth,<sup>2</sup> lo «pre-político» es lo que está “más allá” del umbral público-político, aquello que está ubicado en las formas embrionarias cotidianas, en las fuentes morales de la vida social.<sup>3</sup> Es una dimensión en la cual, cuando el reconocimiento entre los individuos no es recíproco porque los principios normativos han sido traicionados, pueden ser identificadas formas de descontento, de injusticia y de sufrimiento social que aún no han sido constituidas como movimientos públicos-políticos.<sup>4</sup>

Judith Butler, por su parte, concibe lo «pre-político» desde la política de género y el cuerpo. Para ella, la distinción que se hace entre el ámbito público y el privado permite que los cuerpos se fragmenten en cuerpos «pre-políticos» (pasivos, reproductivos, dependientes, ingenuos y femeninos); y políticos (activos, productivos, independientes y masculinos).<sup>5</sup>

Aglutinando ambas concepciones, lo «pre-político» se nos presenta como un espacio y una categoría. Es decir, es un espacio donde ciertos cuerpos, debido a su falta de reconocimiento, están normativamente privados de los derechos a los que otros cuerpos acceden, hecho que los lleva a ser categorizados como cuerpos «pre-políticos». Por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas, desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el XX, la forma humana de estos fue negada, ya que eran considerados cuerpos *primitivos, salvajes, bárbaros* e irracionales («pre-políticos»), ajenos y contrarios a los cuerpos que habitaban la sociedad *civilizada* (política).<sup>6</sup>

En la lectura crítica de Butler, los rasgos comunes en torno al cuerpo «pre-político» tienen que ver con la carencia, violencia, irracionalidad, inferioridad y hasta animalidad. En Honneth, la característica principal es la falta de reconocimiento de los individuos que habitan y dan forma a ese espacio. Como señalábamos hace un momento, estos rasgos y/o características históricamente han sido asociados a los pueblos indígenas para justificar su discriminación social en las sociedades *civilizadas* cuyas normas de reconocimiento están fundamentadas en “modalidades diversas de racismo y antropocentrismo”.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. (Madrid: Ediciones Morata, 2006), 89-148.

<sup>3</sup> Agustín Domingo Moratalla, “Las fuentes morales de la ciudadanía activa. Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral”, *Revista de Filosofía y Teología*, vol. I, núm. 14 (marzo 2006): 73-95.

<sup>4</sup> Nos parece importante aclarar que la propuesta de Honneth, la teoría del reconocimiento, parte de un análisis de los constructos normativos de sociedades occidentales y, además, no contempla el plano multicultural. Mauro Basaure, “Charles Taylor y Axel Honneth. Reconocimiento en disputa”, *Persona y Sociedad*, vol. XXX, núm. 2 (mayo-agosto 2016): 95-117.

<sup>5</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 80.

<sup>6</sup> Cuando hablamos de la negación de la forma humana, partimos de la idea de *humanidad* u *hombre* establecida desde una lógica colonial, patriarcal y clasista que privilegia ciertos cuerpos frente a otros, y esencializa la heterogeneidad en un solo molde.

<sup>7</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 44.

El objetivo de este ensayo es reflexionar en torno a lo «pre-político» y los pueblos indígenas para comprender cómo la matriz colonial vinculó lo «político», aquello valorado socialmente, con las sociedades *civilizadas* - partidarias de una lógica evolucionista que preponderaba un tipo de cuerpo-, y lo «pre-político», entendido como *carencia*, lo que *aún no es* o está restringido a aparecer en el espacio público, con las sociedades *primitivas* y sus cuerpos *indios*. El plus de este abordaje es que no sólo nos permite aportar con una nueva entrada de análisis crítico sobre la situación desfavorable a la que históricamente estuvieron sometidos los pueblos indígenas en Latinoamérica, sino también, al destacar la capacidad de resistencia descolonial de estos pueblos, procura plantear nuevos sentidos de lo que se entiende comúnmente como «pre-político».

Dos casos, *a priori* diferentes, pero que tienen puntos en común, son los que permiten al lector o lectora adentrarse en la propuesta. En el primer caso, lo «pre-político» es analizado en el marco de las sociedades Tupí Guaraní, denominadas por las sociedades occidentales coloniales evolucionistas como sociedades *primitivas*.<sup>8</sup> Para la mirada occidental, estas sociedades se encuentran en una etapa «pre-política» *salvaje* en camino a lo político *civilizado*, siendo el Estado el *fin último*. Pierre Clastres, desmiente esta especie de mito con un análisis crítico que nos permite proponer un nuevo sentido de lo que se concibe como «pre-político» desde una mirada descolonial.

En el segundo caso nos adentramos en la realidad de otros pueblos indígenas, los andinos bolivianos. Concretamente, analizamos la relación entre el cuerpo *indio* y lo «pre-político» una vez que Bolivia se independiza en el siglo XIX hasta mediados del siglo XX. En este caso, la problemática tiene que ver con las condiciones de aparición del cuerpo *indio* en el ámbito público, las cuales, estaban determinadas por normativas en las que, como muchos otros cuerpos, no encarnaba su *humanidad*. En este periodo, el cuerpo *indio* pasó a ser considerado uno «pre-político» porque, aun siendo biológicamente igual al cuerpo *blanco*, este era considerado *animal* porque carecía de *humanidad*. Sin embargo, durante este periodo, aunque el cuerpo *indio* fue desconocido por ciertas normas que privilegiaban a otros cuerpos considerados *humanos* y *racionales*, este no quedó pasivo, todo lo contrario, aprovechó del espacio «pre-político» al que fue conminado su cuerpo y su identidad para reconfigurarlo en un espacio de resistencia descolonial.

### **Lo «pre-político» y las sociedades sin Estado**

En el libro *La sociedad contra el Estado* (1978), el antropólogo francés Pierre Clastres, expone los resultados de investigaciones que realizó sobre pueblos indígenas Tupí Guaraní en Brasil y Paraguay. Durante el trabajo de campo en estas regiones, el autor identificó una característica común

---

<sup>8</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 165-183.

en su organización: la falta de Estado. Esta supuesta privación, nos dice Clastres, ha sido aprovechada, en cuanto discurso, por el pensamiento occidental y su lógica evolucionista para clasificar a estas sociedades como *primitivas*, ya que, debido a que no disponen de los aparatos normativos estatales que garantizan el orden, estas son sociedades anómicas.

La tesis de Clastres señala que el Estado no es el *fin último* de todas las sociedades, mito profesado por la lógica occidental que concibe la historia desde una perspectiva lineal evolucionista supuestamente preexistente a la voluntad de las sociedades que las “condena a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización”<sup>9</sup>, más bien, la pervivencia de las sociedades nómadas Tupí Guaraní con sus modos de organización política y sistemas económicos muestra lo contrario.<sup>10</sup> Es más, apunta el antropólogo, podría decirse que estas sociedades, “sin ley y sin Estado”, desarrollaron una aversión a la centralidad estatal y a su alienación política que, para Farhang Erfani y John F. Whitmire, es constitutiva de la existencia humana *civilizada*.<sup>11</sup>

Las sociedades sin Estado o *primitivas*, según Clastres, rechazan cualquier tipo de régimen u organización que ocasione la ruptura entre el representante y la comunidad, por ello, aseverar que las sociedades *primitivas* son sociedades sin Estado, no es más que un juicio de valor que limita la posibilidad de comprender y aceptar otras formas de organización social y política. En otras palabras, es un reduccionismo fundamentado en la supuesta carencia de las sociedades *primitivas* que, al no poseer Estado, están incompletas y no son “totalmente verdaderas sociedades”.<sup>12</sup>

Al respecto, Deleuze y Guattari entienden que, aunque las sociedades *primitivas* rechacen al Estado, estas de alguna manera lo *conjuran* porque saben de su existencia.<sup>13</sup> Es así como esta aversión implica posibilidad de Estado, pero no como evolución o contradicción, sino como coexistencia en una red compleja rizomática. Desde la mirada de Deleuze, el Estado no surge como ruptura o corte de la sociedad *primitiva* tal y como lo plantea Clastres, esto sería pensar desde una matriz fija binaria, más bien, está

---

<sup>9</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 165.

<sup>10</sup> Por ejemplo, en el Brasil aún existen sociedades sin contacto con el mundo *moderno-civilizado* que están siendo afectadas por las políticas extractivistas del gobierno brasilero. Madereros y terratenientes están ocupando las tierras de estos pueblos indígenas, además de llevar enfermedades. Fuente: <https://www.survival.es/indigenas/brasil>

<sup>11</sup> Farhang Erfani y John F. Whitmire, “Ricoeur and the pre-political”, *Continental Philosophy Review*, 41 (4) (2008): 501-521. ¿Por qué es constitutiva la alienación política? Según Farhang Erfani y John F. Whitmire, Paul Ricoeur distingue dos versiones diferentes del poder: el poder del pueblo y el poder del Estado. La relación idealizada entre el pueblo y el Estado se basa en que el segundo debe permitir que el primero se empodere para que ejerza su libertad con el objetivo de que puedan trabajar a la par. El problema de esta relación en las democracias representativas, según Ricoeur, es que, una vez elegidos los representantes, comprendidos como el “alter-ego” del elector, estos pertenecen a un mundo diferente, un orden de la vida con un *ethos* propio en términos weberianos, que genera problemas ónticos.

<sup>12</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 165.

<sup>13</sup> Giles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2004), 349.

*ahí*, en las sociedades *primitivas* que poseen centros de poder (jefes),<sup>14</sup> sólo que, sabiendo de la posibilidad del Estado, de aquello que coexiste “al costado”, impiden la *resonancia* de los centros de poder.<sup>15</sup>

La cuestión es que, lejos de objetar las observaciones que hacen Deleuze y Guattari, entendemos que la tesis de Clastres está enmarcada en un ámbito que los filósofos franceses no toman en cuenta: las relaciones coloniales. Desde nuestra lectura, el antropólogo concibe al Estado como el producto de una relación colonial, una fuerza externa impuesta que obliga a sociedades sin Estado a adoptar un modo de organización política y económica, un orden sociocultural normativo opuesto.

Esta conjetura, nos lleva a argumentar que, en la relación entre lo *civilizado* y lo *primitivo*, para las sociedades *civilizadas* lo «pre-político» sería aquello que *aún no es político* -el Estado en cuanto organización política-, pero que puede llegar a serlo porque es el *fin último* de las sociedades; sea porque preexiste a la voluntad de los individuos o por la imposición de una fuerza externa. En cambio, en el marco de las sociedades *primitivas*, lo «pre-político», al ser sociedades *contra-estado*, podría interpretarse como lo *contra-político* ya que, por lo menos en Latinoamérica, históricamente han asumido una postura contra el carácter colonial, centralizador y alienante del Estado y su política.<sup>16</sup>

Para Clastres, las sociedades sin Estado, aquellas que según nuestro análisis están en un estadio «pre-político» *primitivo*, transitan a un estadio político *civilizado*, sociedades con Estado, en el momento en el que su economía pierde autonomía. En palabras del autor, esto ocurre

cuando desaparece el rechazo del trabajo, cuando al sentido del ocio le substituye el gusto de la acumulación, en una palabra, cuando se evidencia en el cuerpo social esa fuerza externa que evocábamos más arriba, esa fuerza sin la cual los Salvajes no renunciarían al ocio y que destruye la sociedad en tanto que sociedad primitiva: esa fuerza es el poder de forzar, la capacidad de coerción, es el poder político.<sup>17</sup>

Entonces, es el poder político *civilizado* aquel que, aunque aseguradas las necesidades energéticas de la sociedad, induce a la producción masiva

---

<sup>14</sup> En las sociedades *primitivas* Tupí Guaraní, el representante –denominado occidentalmente “jefe”– asume el rol de líder y es el encargado de “resolver los conflictos que pueden surgir entre individuos, familias; linajes, etc., el jefe sólo dispone, para restablecer el orden y la concordia, del *prestigio* que le reconoce la sociedad (...) y los medios que posee el jefe para cumplir su tarea de pacificador se limitan al exclusivo uso de la palabra” (Clastres, 1978, p.180).

<sup>15</sup> Giles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista* (Buenos Aires: Cactus, 2017), 9. El Estado o Aparato de Captura procura que sus centros de poder resuenen en todos los ámbitos; el rostro del Estado debe estar en todas partes. Giles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista* (Buenos Aires: Cactus, 2017), 126.

<sup>16</sup> Como es sabido, durante las últimas décadas comunidades indígenas han participado activamente de la política como un medio para revertir su situación de desigualdad. Sin embargo, esta participación continúa siendo tutelada y limitada por el Estado.

<sup>17</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 172.

“para los demás, *sin intercambio y reciprocidad*”.<sup>18</sup> Esta transformación, permite que el trabajo se torne alienante para el que lo desempeña e instaura una sociedad dividida entre dominantes y dominados. De ese modo, la “división de la sociedad (...) es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza”.<sup>19</sup>

Esta ruptura, fundamentada en la relación económica de la explotación y alienación laboral, separa a los que ejercen el poder político *civilizado* de los que no lo hacen, reconfigurando lo «pre-político» en el marco de las sociedades con Estado. Es decir, cuando se produce esta ruptura, la postura *contra-política* de las sociedades *primitivas*, que para las sociedades *civilizadas* es carencia propia del estadio «pre-político», pasa a ser alienada.<sup>20</sup>

En ese sentido, en el marco del análisis reflexivo que venimos realizando, *a priori*, dos son los contextos en los cuales lo «pre-político» adquiere un sentido propio: 1) en el ejercicio que separa al Estado que ejerce poder del pueblo que es sometido; y 2) en la distinción entre las sociedades con Estado y las sociedades sin Estado. En ambos contextos, la interacción entre las partes es asimétrica, siendo lo «pre-político» aquello *primitivo, inferior, animal y salvaje*, contrario o alejado de lo político, *superior, racional y civilizado*. Aunque no olvidemos que también hemos identificado un tercer sentido de lo «pre-político» al interior de las sociedades *primitivas*, uno que puede ser comprendido como un ámbito *contra-político* o de resistencia.

Si tuviéramos que definir qué es lo *contra-político* para las sociedades Tupí Guaraní, indudablemente sería la antítesis de lo político que permite un distanciamiento entre el pueblo y el Estado, que legitima una separación entre la *raza política* y el pueblo «pre-político». Para Clastres, en las sociedades *primitivas* Tupí Guaraní, no existe tal separación, sus formaciones sociales se constituyeron en el rechazo al poder que ejercen unos sobre los otros y que los separa políticamente. Como señala el antropólogo: “El poder político separado es imposible en la sociedad primitiva, no hay lugar, no hay vacío que pueda llenar el Estado”.<sup>21</sup> En suma, las sociedades *primitivas*, consideradas «pre-políticas» por la mirada

<sup>18</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 173.

<sup>19</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 173.

<sup>20</sup> El tipo de actividad que Estado o el Aparato de Captura inventa e impone es el trabajo. Según Deleuze, el trabajo no puede ser entendido sin el sobretrabajo, ya que este último es el que hace de la actividad un trabajo. En otras palabras, trabajo es, en tanto actividad, sobretrabajo. Giles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista* (Buenos Aires: Cactus, 2017), 18. El Estado es el que hace trabajar a las personas, las somete a las reglas del trabajo. En su territorio, toda actividad deviene en trabajo, actividad que mutila el cuerpo. Sin embargo, la mutilación no es resultado del accidente: “Lo terrible en el trabajo –señala Deleuze– es que la mutilación precede al accidente”, está en la postura, en la actividad que desarrollamos. El trabajo priva a nuestro cuerpo de su despliegue corporal y lo fija a una postura. Giles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista* (Buenos Aires: Cactus, 2017), 17.

<sup>21</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 184.

occidental son *contra-políticas* desde una mirada descolonial, porque su organización se resiste al Aparato de Estado que captura lo que Deleuze y Guattari llaman de fuerzas vitales y organiza a las sociedades convirtiéndolas en las “sociedades de las normas”<sup>22</sup> donde imperan los mensajes de *verdad*.<sup>23</sup>

### Lo «pre-político» y el cuerpo *indio*

Con la llegada de los españoles en 1532 se produjo el “desquiciamiento del mundo indígena” en esta parte del mundo.<sup>24</sup> Los *indios* y sus cuerpos fueron subyugados por un régimen que, con la cruz en una mano y la espada en la otra, buscaba civilizarlos. En palabras del sacerdote católico de Ginés de Sepúlveda:

qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a estos bárbaros, que su sumisión al imperio de quienes, con su prudencia, virtud y religión, los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos civilizados, en cuanto pueden serlo, de criminales a virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios, dentro de la verdadera religión.<sup>25</sup>

Para los conquistadores, *civilizar* significaba suprimir del cuerpo *indio*, a través de la religión y sus prácticas, todo modo de sentir, pensar, actuar y decir que vaya en contra de los designios del rey y el catolicismo. Así, los *indios* que se negaban aceptar su vasallaje y su conversión a la religión católica, actitud inconcebible para los conquistadores porque “la Providencia había preparado muy bien a estos pueblos para la recepción del Evangelio” (Cervantes, 2021, p. 247), fueron ferozmente explotados y/o exterminados. Poco a poco el ejercicio colonial, en palabras de Rivera Cusicanqui, derivó en un “genocidio abierto” (2010a, p. 48).<sup>26</sup>

Sin embargo, aún en esta situación desfavorable, los *indios* confrontaron y trataron de conciliar en varias ocasiones con el colono. En 1536, por ejemplo, luego de una revuelta fallida, pretendieron negociar con los españoles “el reconocimiento de un Estado *Inka* paralelo y autónomo” (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 44). Otro ejemplo, en el denominado “ciclo rebelde”, es el de las insurrecciones de *Tupaq Amaru* y *Tupaq Katari*, cuyas

<sup>22</sup> Maurizio Lazzarato, *Crítica del concepto de biopolítica*. (Inédito)

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía da moral* (São Paulo: Martin Claret, 2017).

<sup>24</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 72.

<sup>25</sup> Roberto Fernández Retamar, “Algunos usos de civilización y barbarie”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, n° 3 (1989): 301.

<sup>26</sup> Wachtel, a partir de la información de los censos realizados a la población tributaria “india”, revela que para 1560 la población indígena se había reducido en un 65% de los 10 millones que existían en 1530. Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid: Alianza, 1976), 135-140. No obstante, autores como Jared Diamond (2020) y Fernando Cervantes (2021) señalan que esta “catástrofe demográfica” no fue sólo resultado de la violencia ejercida por los colonos, sino también de las enfermedades que estos trajeron y de las alianzas entre colonos y colonizados.

demandas oscilaron entre dos tendencias: la “nacional e integradora” y la “separatista y étnica” (Rivera Cusicanqui, 2010a, p. 49). Desafortunadamente, estas insurrecciones, lejos de lograr sus objetivos, fueron utilizadas por los colonos para reforzar la figura que se tenía del *indio* en cuanto ser *salvaje y bárbaro*.<sup>27</sup>

Tres siglos después de la llegada de los conquistadores, las colonias se erigieron como países independientes. Por ejemplo, Bolivia logró su independencia en el siglo XIX. Y aunque indígenas, mestizos y criollos trabajaron conjuntamente en la lucha, el esquema social del “nuevo” país fue una reproducción de la estructura piramidal colonial, sólo que en esta versión, criollos y mestizos estaban al frente con el peso político para ejercer poder. Terratenientes, letrados, burócratas militares y comerciantes, gobernaban la joven nación, todos ellos vinculados a dos rasgos comunes: sangre y raza.<sup>28</sup>

La economía del Estado boliviano “se fundaba de modo casi exclusivo en el llamando tributo indígena”,<sup>29</sup> que fue enmascarado bajo el eufemismo: “contribución indígena”.<sup>30</sup> En ese escenario, el *indio*, una vez más pasó a ser parte de los cuerpos negados, cuya *humanidad* no era digna de ser reconocida por el recién estrenado aparato normativo boliviano. En este periodo, *civilización* vino acompañada de *ciudadanía*, por ello, no sólo fue su condición de *salvaje* lo que privaba al *indio* de su reconocimiento en cuanto ser humano con derechos, fue también su *cultura* y su *raza* las categorías que lo mantuvieron al margen de las normas del reconocimiento.

La primera Constitución Política del Estado boliviano, aunque lo nombraba, negó la identidad del *indio* e impuso una identidad fundamentada en ideales corporales y culturales occidentales considerados *civilizados*: “ciudadano, mestizo, racional y productivo”.<sup>31</sup> De esa manera, *indios* y *cholos*<sup>32</sup> fueron conminados a reprimir “su identidad

---

<sup>27</sup> En 1781, Túpac Katari junto con miles de indígenas tomaron todo el territorio que rodea la ciudad de La Paz, hoy la ciudad de El Alto, con el propósito de controlar la región. Este cerco dejó a casi 20.000 españoles encerrados en la ciudad, llevándolos a la desesperación y caos por la falta de alimento, incluso, según el historiador Diez de Medina, llegaron al canibalismo; es decir, bajo su propia lógica, se convirtieron en *salvajes y bárbaros*.

<sup>28</sup> Montenegro da una descripción interesante del momento republicano: “En sus términos generales puede establecerse así el esquema social de los primeros días republicanos: la masa india, sujeta a servidumbre económica y personal como durante el coloniaje; la clase popular india-mestiza, ocupando igual que antes, en las poblaciones urbanas, el último escalón de las castas que dividían la sociedad colonial misma. En el ápice de esta sociedad, ‘una aristocracia de descendientes de los conquistadores, de nobles y grandes hacendados’ – como escribe Mario André–, a la cual se sumaron, por causa de la revolución, tanto la plutocracia minera y comercial cuanto la clase letrada realista y los exfuncionarios de la Corona”. Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje* (La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016), 91.

<sup>29</sup> René Zavaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia* (La Paz: Plural, 2008) 16.

<sup>30</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 89.

<sup>31</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 86.

<sup>32</sup> El *cholo* o la *chola*, en Bolivia, es aquella identidad mestiza próxima al polo indígena, la cual, en un determinado momento apostó por una mimesis cultural visibilizada, por ejemplo, en la vestimenta adoptada “ideada inicialmente como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su status y acceder



india y comportarse ‘civilizadamente’ en los espacios públicos”.<sup>33</sup> Sin embargo, este ejercicio mimético no bastó, porque era su propio cuerpo, en el que se encarnaba un fenotipo y el que reproducía determinadas prácticas, aquel que, para los *civilizados*, atentaba contra el *progreso* y la *civilización* en Bolivia.

A las elites gobernantes, médicas<sup>34</sup> y letradas de fines del siglo XIX e inicios del XX, el cuerpo *indio* les incomodaba<sup>35</sup>, por lo tanto, no era digno de reconocimiento ciudadano, estaba prácticamente imposibilitado por las normas.<sup>36</sup> Dicho de otro modo, el cuerpo *indio* no era reconocido en la misma medida que los cuerpos que sí importaban: los *blancos*. Era un cuerpo que, para las elites, conservaba sus rasgos *salvajes* y *animales*. En palabras del sociólogo Alcides Arguedas:

De regular estatura, quizá más alto que bajo, de color cobrizo pronunciado, de greña áspera y larga, de ojos de mirar esquivo y huraño, labios gruesos, el conjunto de su rostro, en general, es poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad; al contrario, aunque por lo común el rostro del indio es impasible y mudo, no revela todo lo que en el interior de su alma se agita (...) Es animal expansivo con los de su especie; fuera de su centro, manteniéndose reservado y hosco.<sup>37</sup>

Las expresiones utilizadas por Arguedas, “poca inteligencia”, “animal” y “especie”, tienen que ver con la concepción que se tenía del cuerpo *indio*, uno que, cuando se presentaba en el espacio público-político, no encarnaba en la norma que constriñe “el campo de lo reconocible” a favor de un tipo de corporalidad.<sup>38</sup> En las jóvenes naciones como la boliviana, el

---

al mundo mercantil y social dominante, la pollera, mantón de manila y sombrero borsalino (adoptado en el siglo XIX) se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambiguamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones ‘mestizas’ o de ‘clase media’, que son proyectadas a la prole”. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 216.

<sup>33</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 86.

<sup>34</sup> Ann Zulawski, *Unequal Cures. Public Health and Political Change in Bolivia, 1900–1950* (Durham and London: Duke University Press, 2007).

<sup>35</sup> El historiador, sociólogo y escritor Gabriel René Moreno argumentaba: “El indio y el mestizo incásicos radicalmente no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán tarde o temprano, en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados”. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos, pero no vencidos* (La Paz: La mirada salvaje/ Piedra Rota. 2010b), 87. Por su parte, Saavedra, quien fue presidente de Bolivia, señalaba: “Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer, como dice Le Bon, (y si)... hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente”. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos, pero no vencidos* (La Paz: La mirada salvaje/ Piedra Rota. 2010b), 88.

<sup>36</sup> Por ejemplo, la persona que aspiraba a ser ciudadano tenía que: “Tener algún empleo o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico”. Primera Constitución Política de Bolivia, 19 de noviembre de 1826.

<sup>37</sup> Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (La Paz: Puerta del Sol, 1936), 36.

<sup>38</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 42.

cuerpo *indio* continuó cargando con los pesares del horizonte colonial que se articuló sin mayor problema a la lógica lineal evolucionista que considera, como vimos en el anterior apartado, “que el cuerpo que únicamente se ocupa de los asuntos relativos a la supervivencia, de la reproducción de las condiciones materiales y la satisfacción de las necesidades elementales no es todavía el cuerpo político” (Ibid., p. 207). De esa manera, en Bolivia, el cuerpo *indio* y su identidad fueron restringidos a un ámbito «pre-político».

En el análisis de este caso encontramos dos sentidos de lo «pre-político»: 1) uno corporal en el que lo político es sinónimo de *humanidad* y lo «pre-político» es lo *animal, salvaje e inhumano*; y 2) otro evolucionista, como en el caso de las sociedades *primitivas*, en el que lo político es *civilizado* y lo «pre-político» es lo *primitivo*, lo que *todavía no es*. Tanto el primer sentido como el segundo tienen que ver con la falta de reconocimiento en el campo público de aparición y en el campo público-normativo.<sup>39</sup>

Centrándonos el sentido corporal, para el nuevo Estado que había heredado la lógica colonial, la cual, poco a poco fue articulada a corrientes evolucionistas, los criterios étnico-raciales permitieron diferenciar a los *humanos* (criollos y mestizos) de los *inhumanos* (*indios* y *cholos*), pese a que los segundos eran biológicamente iguales a los primeros. Las modalidades actualizadas del poder colonial trataron de “normalizar unas versiones de lo humano por encima de otras”,<sup>40</sup> que, al ser supuestamente *inhumanas*, además de ser estigmatizadas en su aparición en el espacio público, no podían participar de lo político. Por ello, del periodo republicano hasta el liberal, el cuerpo *indio* fue considerado «pre-político» porque su condición humana era cuestionada, la cual, en cuanto construcción normativa occidental impuesta y normalizada, fue atribuida a otros cuerpos en los que sí se encarnaba la norma, permitiendo que estos se tornen políticos.<sup>41</sup>

No obstante, pese a que los discursos de las elites estaban orientados a la supresión del cuerpo *indio*, en la dialéctica de las esencias opuestas, ambas se necesitaban.<sup>42</sup> Es decir, el polo *colonial/civilizado* construyó normativamente un tipo de cuerpo *humano/racional* en función -en la coexistencia- del cuerpo *indio*, uno *inhumano/irracional*. En palabras de Butler, “si lo humano no puede ser tal sin su antítesis, entonces lo inhumano no solo es esencial para lo humano, sino que forma parte de su

---

<sup>39</sup> El segundo sentido de lo «pre-político» propuesto en este apartado es semejante a aquel de las sociedades *primitivas*, sólo que estas no estaban subsumidas al Estado, por ello, su situación «pre-política» era *contra-política*.

<sup>40</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 43.

<sup>41</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 43.

<sup>42</sup> Boaventura De Sousa Santos, *Revueltas de indignación y otras conversas* (Bolivia: Proyecto ALICE y OXFAM, 2015).

misma esencia”.<sup>43</sup> De ese modo, entendemos que el cuerpo *indio* «pre-político» fue funcional para la constitución del cuerpo político.<sup>44</sup>

Posteriormente, en el siglo XX, el cuerpo *indio* «pre-político», estuvo de cerca de ser reconocido y aparecer en el marco legal con la revolución nacional de 1952. Sin embargo, este proyecto cultural, impulsado por los mestizos ilustrados (los sucesores coloniales), instauró el proceso de mestizaje en Bolivia, debido a que había “que borrar, pues, esas huellas molestas del pasado y terminar la tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado”.<sup>45</sup> Así, el cuerpo *indio* nuevamente fue negado, esta vez por el cuerpo mestizo colonial que supuestamente borraría todos los “males” del pasado colonial.

Los mestizos ilustrados cayeron nuevamente en el error de construir normativamente lo que se considera *humano*, esta vez uno de carácter nacional, obviando a la multiplicidad que se intentaba homogenizar.<sup>46</sup> Bajo este nuevo contexto, en el afán de superar el horizonte colonial y homogeneizar a la población, el término *indio* fue suprimido del lenguaje oficial del Estado.<sup>47</sup> Este hecho, tuvo consecuencias desfavorables para la población indígena porque, por un lado, sus modos de pensar, sentir, decir y actuar fueron confinados con más fuerza al ámbito «pre-político» *civilizado*, produciendo a mediano plazo un desconocimiento de sus formas políticas de organización y de acción, su manejo y relación con el territorio, ritos, simbología, y, por supuesto, de sus autoridades étnicas;<sup>48</sup> y, por otro, como el lenguaje oficial lo prohibía, el término *indio* pasó a ser empleado en el ámbito «pre-político» *civilizado*, en el que las normas racistas coloniales, que “operan en la distinción entre los que pueden ser reconocidos como humanos y los que no”,<sup>49</sup> estaban vigentes.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 48.

<sup>44</sup> Asimismo, con todo y pese a todo, sectores indígenas y *cholos*, aprovechando de las armas excluyentes, fueron empoderándose, llegando a controlar el mercado interno boliviano, aunque, continuamente se enfrentaron a la oligarquía que “en nombre de la ‘higiene’, la ‘decencia’ y la ‘modernidad’” trataba de *civilizar*/suprimir a estos sectores, conminando con más fuerza a la identidad *india* al ámbito «pre-político». Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 81.)

<sup>45</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 91. Dado que no se podía exterminar físicamente el cuerpo *indio*, el proyecto nacional de 1952 decidió integrarlo. Combatir estas “huellas molestas del pasado” implicaba suprimir cualquier rastro multicultural y toda esa estructura de castas heredada de la colonia,<sup>45</sup> por lo tanto, había que “injerirle un imaginario territorial mestizo y nacionalista” al país. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 92. Esta tarea fue asumida por una “clase media mestiza y protoburguesa”, mestizos ilustrados que buscaban ejercer poder. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 92.

<sup>46</sup> ¿Cómo era el mestizo del nacionalismo boliviano? Uno castellanizado, integrado al mercado y alienado del poder político ejercido por los mestizos ilustrados. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 96.

<sup>47</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 96.

<sup>48</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 97.

<sup>49</sup> Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Barcelona: Paidós, 2017), 47.

<sup>50</sup> Asociaciones “entre indio y ‘clase campesina’; entre cholo y ‘clase trabajadora’, y entre criollo o ‘blanco’ y ‘clase señorial o burguesa’”. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 78.

En suma, en el ámbito «pre-político» *civilizado* el cuerpo *indio* continuó siendo negado y estigmatizado a través de las etiquetas occidentales que separan al cuerpo *civilizado* del *salvaje*. Sin embargo, la respuesta del *indio* no fue pasiva, este, reconfiguró el ámbito «pre-político» *civilizado* constituyéndolo en un espacio de resistencia para la identidad indígena.<sup>51</sup> Desde este espacio, que podríamos llamarlo también *contra-político*, al igual que el caso de las sociedades *primitivas*, el cuerpo *indio* luchó contra el poder público-político y sus instituciones de disciplinamiento cultural en la búsqueda del reconocimiento de su cuerpo político.<sup>52</sup>

### Reflexiones finales

A lo largo de este ensayo hemos reflexionado en torno a lo «pre-político» y los pueblos indígenas a partir de dos casos específicos: 1) las sociedades primitivas Tupí Guaraní sin Estado estudiadas por Clastres; y 2) el cuerpo *indio* andino subsumido al Estado colonial boliviano.

Desde la perspectiva occidental colonial evolucionista civilizadora, las sociedades *primitivas* son «pre-políticas» porque carecen de Estado. Sin embargo, desde la mirada descolonial, estas sociedades rechazan la ruptura política provocada por el Estado que separa al “jefe” de la comunidad. Las sociedades *primitivas*, aunque lo *conjurán*, tienen una aversión al centralismo y al carácter alienante de la política estatal *civilizada*, por ello, se podría decir que, al no tener Estado, están libres de caer en un ámbito «pre-político» *civilizado* asumiendo, en realidad, un carácter *contra-político*. En ese sentido, dotando al término de positividad, lo «pre-político» en estas sociedades posee un carácter subversivo distinto al concebido dentro de las sociedades con Estado que, *a priori*, es pasivo y privado, aunque, como vimos en el caso del cuerpo *indio* andino, este también puede ser un espacio de resistencia.

Justamente, en el segundo caso, nos situamos en un contexto donde el Estado colonial evolucionista civilizatorio ha sido impuesto por la fuerza exhortando a las sociedades *primitivas* a un ámbito «pre-político» *civilizado*, en el que la fuerza política es impuesta, produce jerarquías, relaciones de poder y somete a los hombres.<sup>53</sup>

Durante la etapa republicana y liberal boliviana, el *indio* andino fue considerado «pre-político» porque su cuerpo *inhumano* no se encarnaba en las normas coloniales que dibujan el contorno de lo *humano*, por lo tanto, no era digno del reconocimiento como ciudadano *civilizado* capaz de ejercer políticamente sus derechos. En este periodo, su cuerpo «pre-

---

<sup>51</sup> En este periodo, el *indio* se aproximó al Estado, pero sus acciones fueron tuteladas por las “cúpulas criollo-mestizas” que intentaban a toda costa reprimir los rasgos culturales indígenas a favor del sujeto nacional mestizo. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 98-99.

<sup>52</sup> Un ejemplo de esta resistencia en la que el espacio «pre-político» fue descolonizado por los cuerpos *cholos* e *indios* urbanos en alianza, son las entradas folklóricas, las cuales, se apoderan del “espacio de aparición” público-político transgrediendo la línea que separa lo “privado” de lo “público” (Butler, 2017).

<sup>53</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila editores, 1978), 177.

político» habitó el espacio alienado «pre-político» *civilizado* en el que también fue negado por las etiquetas heredadas del horizonte colonial.<sup>54</sup> Sin embargo, el cuerpo *indio* fue capaz de resistir a la disciplina cultural del Estado y sus instituciones reconfigurando el espacio «pre-político» como uno de resistencia, con el propósito de desplegar su identidad indígena, reproducirla y mantenerla vigente en la comunidad.

A partir de los dos casos, lo «pre-político» puede ser comprendido desde una lectura colonial y una descolonial. Desde una lectura colonial, ¿en qué medida lo «pre-político» y lo político no son más que un *continuum*, ambos articulados en función de la exclusión de sociedades y cuerpos «pre-políticos»? Desde una perspectiva descolonial, ¿en qué medida la apropiación y reconfiguración de lo «pre-político», como una esfera separada de lo político, es considerado como un espacio de resistencia y lucha? Al plantear ambas preguntas, en el caso de los pueblos indígenas pueden identificarse dos ámbitos «pre-políticos»: 1) el primero, siguiendo a Honneth, donde los cuerpos *indios* sufren por la falta de su reconocimiento total o parcial, pero que no ven solución debido a que el Estado no es más que un reproductor de las normas políticas coloniales culpables de ese sufrimiento; y 2), en la línea de Butler, donde los cuerpos negados recuperan su identidad, se reconocen entre ellos, hacen alianzas y despliegan sus modos de sentir, pensar, decir y actuar, y reconfiguran el espacio público-político desde lo «pre-político».

Según Silvia Rivera Cusicanqui, en Bolivia, “la esfera de lo político nunca ha podido ser revolucionada (o “refundada”, como gustan decir algunos) como esfera democrática, a la que todos tuviéramos igual derecho de acceso”.<sup>55</sup> Con el Estado Plurinacional, se intentó refundar esta esfera, pero, lamentablemente, el Estado abogó por una política colonial contraria a los modos de pensar, sentir, decir y actuar de los pueblos indígenas. En consecuencia, las luchas políticas de los pueblos indígenas fueron reducidas a un documento normativo político colonial que reconoce a la multiplicidad en el discurso, pero la desconoce en la práctica.

El Estado Plurinacional, al designar a los pueblos indígenas en la Constitución Política aprovechó de lo indígena “para adornar los discursos del poder”<sup>56</sup> que *encubrían* el carácter colonial y desarrollista inherente a un Estado refuncionalizado desde que Bolivia logró la independencia. De esa manera, las modificaciones realizadas en la esfera que Honneth llama del “derecho”, parte de una «etnicidad estratégica», no tuvieron efecto alguno en el espacio «pre-político» *civilizado* donde perviven los factores socioculturales coloniales que consideran al cuerpo *indio* como «pre-político», valorado socialmente únicamente porque cumple funciones ajenas a su naturaleza *primitiva*.

<sup>54</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a).

<sup>55</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota. 2010a), 102.

<sup>56</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS* (La Paz: Piedra Rota/Plural, 2017), 13.

**Referencias bibliográficas**

- Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*. La Paz: Puerta del Sol, 1936.
- Basaure, Mauro. "Charles Taylor y Axel Honneth. Reconocimiento en disputa", *Persona y Sociedad*, vol. XXX, n° 2 (2016): 95-117, [https://www.researchgate.net/publication/325441896\\_Charles\\_Taylor\\_y\\_Axel\\_Honneth\\_Reconocimiento\\_en\\_disputa](https://www.researchgate.net/publication/325441896_Charles_Taylor_y_Axel_Honneth_Reconocimiento_en_disputa). (Consultado el 15 de enero de 2022)
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Cervantes, Fernando. *Conquistadores. Una historia diferente*. Madrid: Turner, 2021.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Revue de indignación y otras conversas*. Bolivia: Proyecto ALICE y OXFAM, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista*. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Diamond, Jared. *Armas, gérmenes y acero*. Madrid: DeBolsillo, 2020.
- Domingo Moratalla, Agustín. "Las fuentes morales de la ciudadanía activa. Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral". *Revista de Filosofía y Teología*, vol. I, núm. 14, (2006): 73-95. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2166480>. (Consultado el 10 de enero de 2022)
- Erfani, Farhang y Whitmire, John F. (2008). "Ricoeur and the pre-political". *Continental Philosophy Review*, 41(4) (2008): 501-521. DOI: 10.1007/s11007-008-9091-8. (Consultado el 10 de enero de 2022).
- Fernández Retamar, Roberto. "Algunos usos de civilización y barbarie". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, n° 3 (1989): 291-325. <https://doi.org/j.ctvtwx24b.14>. (Consultado el 11 de enero de 2022).
- Honneth, Axel. "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser". En *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Fraser Nancy y Honneth, Axel (Eds.), 89-148. Madrid: Ediciones Morata, 2006.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica, 2012.
- Montenegro, Carlos. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016.
- Lazzarato, Maurizio. *Crítica del concepto de biopolítica*. 2020 (Inédito).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010a.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos, pero no vencidos*. La Paz: La mirada salvaje/Piedra Rota, 2010b.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota/Plural, 2017.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza, 1976).
- Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.
- Zulawski, Ann. *Unequal cures: Public health and political change in Bolivia, 1900-1950*. Durham and London: Duke University Press, 2007.