

## La indigeneidad en el Bicentenario

Guillermo Delgado-P.<sup>1</sup>  
Universidad de California en Santa Cruz  
Correo electrónico: guiller@ucsc.edu  
ORCID: 0000-0001-9376-5800

### Resumen

Este artículo tiene el propósito de historizar tres contribuciones meta-culturales del pensamiento indígena. El primero ilustra la emergencia del pensamiento indianista; el segundo discute el significado de una *ontología nativa*, y el tercero repositona una crítica desde la indigeneidad en el contexto de la crisis del medio ambiente cuestionando éticamente la teleología lineal del progreso infinito.

**Palabras claves:** Indigeneidad, indianismo, pensamiento originario, ontología originaria, crisis del medio ambiente.

---

1 Antropólogo, profesor emérito del Departamento de Antropología, y Estudios Latinoamericanos, Universidad de California en Santa Cruz. Colaboró en *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo* (2015). Buenos Aires: CLACSO. Su más reciente contribución es: “Genomics, Bio-prospecting, Indigeneity” (2022). California, EEUU.

## Indigeneity in the Bicentennial

### Abstract

The purpose of this article is to historicize three metacultural contributions of indigenous thought. The first, illustrates the emergence of *indianista* thought; the second, discusses the meaning of a *native ontology*; the third, repositions a critique from the perspective of indigeneity, ethically questioning teleological linear progress in relation to today's environmental crisis.

Key Words: Indigeneity, indianism, native thought, native ontology, environmental crisis

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2025

### Introducción

La celebración nacional del bicentenario reconoce como hechos propositivo y onomástico su naturaleza pluricultural. Este hecho, que jurídicamente incorpora la heterogeneidad étnica y lingüística de la nacionalidad —las abigarradas temporalidades—, constituye un logro que pertenece a la dinámica histórica contestataria correspondiente a los movimientos sociales indígenas.

A doscientos años de vida independiente y soberana, ¿qué expresa la intervención desde la indigeneidad? ¿Contribuyó la indigeneidad a redefinir la complejidad etnodemográfica del país y el sentido de nación? Pensamos que sí. Que Bolivia, al reconocerse jurídicamente un país pluricultural, ejercita virtudes democráticas liberales que, quisiéramos, se profundicen aún más. Hoy, el país estableció como sujeto de derecho tanto a su naturaleza como a su heterogeneidad étnica y lingüística. Bolivia, multicultural y multinatural, tiene diversas formas de articular sus “temporalidades abigarradas”; se enfrenta así a su propia complejidad socioétnica y a su previa historia político-jurídica de “inclusión por exclusión”,

siendo ahora más inclusiva que exclusiva. Luego, las poblaciones originarias experimentan múltiples grados de integración al ser nacional. En el trasfondo está siempre latente lo que Zavaleta Mercado percibió como “las tendencias degenerativas del Estado boliviano aún después de 1952, en su continua inclinación a la oligarquización del poder” (Zavaleta Mercado, 1986: 259).

Este artículo se propone documentar una sostenida interpelación desde la perspectiva de varias generaciones convocadas por la indigeneidad. El término ilustra la contribución ética y epistémica de los movimientos indígenas;<sup>2</sup> no es estático, cambia a través del tiempo, en diferentes zonas de contacto y contextos de los espacios colonizados y al interior de la forma Estado-nación; es un constructo histórico de las poblaciones que reclaman ancestros y herencias en sociedades precolombinas. Luego, es un posicionamiento socioétnico que es un devenir; no se es, sino que se llega a ser. Langer y Santoro dicen: “Definimos indigeneidad como aquellas características adoptadas por sociedades indígenas en las Américas [y el mundo] para autodefinirse durante períodos históricamente cruciales” (Langer y Santoro, 2018: 13).

Desde la indigeneidad se identifican tres casos: el primero está basado en la querrela histórica que motivó la emergencia y consolidación de todo un corpus indianista elaborado por intelectuales originarios. El segundo reposiciona una ontología indígena que formula una crítica del eurocentrismo. El tercero tiene que ver con la sustentabilidad y el medio ambiente.

Entrado el siglo XXI, porque ninguna cultura practica volitivamente la amnesia, Bolivia es un país donde han sobrevivido, con voz y voto, culturas naturales o “pueblos-testigo”, como las llamó el antropólogo Darcy Ribeiro. Es decir, pueblos originarios que reconocen una ontología íntima, hilozoista, cósmicéntrica (en oposición a lo antropocéntrico), de parentesco (“kincentric”) relacional entre sociedad y naturaleza.<sup>3</sup> Es importante destacar lo no-esencial de tales sociedades y etnicidades, reconociendo que algunas enfrentan casos de franca anomía (por ejemplo, los ayoreo del Chaco Boreal) o están amenazados por fuerzas extractivistas.

---

2 Todas las fuentes y citas bibliográficas procedentes del inglés han sido traducidas por el autor. Agradezco el sostenido diálogo con generaciones del THOA, Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Tapia, Bret Gustafson, y la Red Indígena de Profesores, (IFN) de la Universidad de California, Santa Cruz.

3 El término “cultura-natura” es problematizado por la teórica feminista Donna Haraway cuando pregunta: “1) ¿Cómo se podría aprender una ética y una política comprometidas con el florecimiento de la alteridad significativa al tomar en serio las relaciones entre animales y humanos? (2003: 3).

En Bolivia, la indigeneidad obtuvo una forma actual al emerger el pensamiento llamado indianista. Al historizar y documentar esa irrupción metacultural, la crítica literaria Josefa Salmón lo considera una toma de conciencia indígena paralela a los procesos de etnogénesis que centralizaron su protagonismo. Apunta ella: “Esta conciencia indianista que consistió en reclamar su palabra para expresarse de manera inmediata desde su propia cultura, con sus propios testimonios [en sus propios lenguajes], es parte de un proceso histórico que viene gestándose desde el período de 1960-1980” (Salmón, 2012: 23). Ese proceso enfrentó lo que Luis Tapia llama “la condición multisocietal”; nos dice él: “El problema de la diversidad social está siendo abordado sobre todo a través de la noción de lo multicultural. (...) en particular la idea del Estado multinacional, que se empezó a propagar desde la década de los 80 entre organizaciones de izquierda y campesinas, producto de la emergencia del katarismo y luego de las asociaciones políticas assembleístas de los pueblos del oriente y el chaco bolivianos” (Tapia, 2002: 15).

La voz contestataria indígena preexistente, no siempre reconocida por la historia oficial o tergiversada por la actitud paternalista del indigenismo (Saavedra, 2009a: 4-5), implementó sus demandas legales empujando a las naciones-estado a debatir la pluriculturalidad, la multinaturalidad y la histórica presencia indígena al interior de los países que enfrentaron largos procesos de colonización e independencia. En Bolivia, emergieron movimientos sociales descolonizadores que inspiraron una continuidad con una previa historia de resistencia, constituyendo hoy actores con adquirida y reconocida agencia vía representantes indígenas, dieciséis hombres y mujeres que, por vez primera, participaron influyendo con su voz en la reescritura de la CPE.

Los veinticinco años de este siglo XXI son testigos de avances nominales y jurídicos respecto a los derechos a la autodeterminación, la soberanía territorial, la autonomía comunitaria y la Madre Tierra como sujeto de derecho. Sin embargo, dichas políticas se ven amenazadas por la globalización verticalista y extractivista y ubican al país en el inevitable campo del sistema-mundo, regateando sus recursos naturales con influyentes extractivistas (Galindo, 2025: 1-15; Urioste, 2012, 2013; Goodale, 2025).

## **Indianismo: emergencia y consolidación del pensamiento indígena**

Hoy podemos hablar de toda una generación de “intelectuales indígenas”, “la insurgencia intelectual aymara” la llaman José Luís Saavedra y Simón Yampara (2009b). Son académicos (notablemente “orgánicos”) que reconocen su ancestro étnico y que se han centrado en “recordar” el desmembrado pasado indígena (de naturaleza y cuerpo político). El mecanismo central de ese proceso de documentación, recogiendo la oralitura que los intelectuales de la historia oficial (o la historia oficial) y monolingüe desdeñaron sistemáticamente, identificó archivos y litigios guardados por comunidades, capitanías, cabildos, ayllus y marcas afectados por procesos de enajenación de tierras.

La ‘intelligentsia’ del pasado falló en su capacidad de absorber y entender la dinámica oral de las lenguas indígenas, las oralituras que sobreviven en forma activa, estructural y comunicativa (Beltrán, 1937; Wolf, 1986; Maurais, 1995). Tanto el quechua como el aymara, junto al guaraní y las demás lenguas indígenas reconocidas hoy por el Estado boliviano como “lenguas oficiales”, son lenguajes activos, performativos y mayoritarios. El quechua, como el aymara o el guaraní, por ejemplo, con sus variantes que se hallan a través de los Andes, en el Amazonas y el Chaco, son lenguajes precolombinos con miles de hablantes.

Bolivia hasta los años 1960 registraba aún un alto grado de analfabetismo (en castellano) y el acceso a bibliotecas públicas y organizadas (cuando las hubo) era escaso. Se debe también al trabajo de académicos extranjeros, varios de procedencia religiosa, que inspiraron (directa e indirectamente) la tarea de formar académicos indígenas como interlocutores y coautores (y no solamente “informantes”) para que fueran ellos mismos quienes trabajasen sus propios materiales.

Un tema que llamó la atención después de los años 1950 fue la persistencia de poblaciones indígenas que se recompusieron demográficamente, en vez de desaparecer (Koch y Brierly, 2019: 13-36), que era el íntimo deseo de la clase señorial y no solo en Bolivia; las poblaciones indígenas se incrementaron. Así surgió la necesidad de reevaluar los procesos demográficos de las áreas rurales cuando la OIT se interesó en entender la compleja realidad de las poblaciones colonizadas. Surgieron paralelamente la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y, eventualmente, la Declaración de Barbados, crítica de la antropología colonialista (Sanabria y Grünberg,

2025), la literatura del testimonio, el feminismo y los estudios del medio ambiente, que desafiaron políticas obsoletas y cosificadas por la monocultura patriarcal y de élite. La OIT misma reconceptualizó el Convenio 107 que fue la base del Convenio 169, “a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación”. El Artículo 28/3 dicta: “Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y práctica de las mismas” (Maurais, 1995: 90-91). Y para 1982, se convocó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, una subcomisión de la ONU abrigada por la Comisión de Derechos Humanos que, finalmente, en el año 2007, después de décadas de deliberaciones, emitió, a través de la Asamblea General, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas—Documento de la ONU A/61/L.67.

En Bolivia, al reconocer la existencia de “intelectuales” indígenas que rearticulan y rememoran su herencia étnica entre las poblaciones originarias, podríamos nombrar al menos ya tres generaciones.<sup>4</sup> Aquella que activamente existió, aunque en forma aislada y marginal, entre 1900-1950 que Ari Chachaki (2015) identificó como el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares (AMP). Luego, la generación que recogió la impugna de Fausto Reinaga, el peruano Gamaliel Churata, el vanguardista Arturo Borda y los líderes indígenas anti-latifundistas de antes de 1952 (Ari Chachaki, 2018), y después, la generación que organizándose en las universidades hacia 1970-80 (Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA), lograron constituir no solo un movimiento estudiantil aymara, sino que formalizó su presencia colaborativa con la creación del THOA (Taller de Historia Oral Andina) (Choque, 2005: 60; Stephenson, 1999; 2003). El colectivo del THOA empujó la contestación desempolvando toda una historia de la “acumulación por despojo” (lo que se llamó “composición y venta de tierras” o cuestionamiento de los “títulos coloniales”), y se enfocó en documentar la ignorada archivística indígena y la activa militancia de tempranos movimientos sociales indígenas (casi desconocidos) que reivindicaron “hábitos comunales y de renovación”. Tales expectativas alternas desde la oralidad, desde la memoria y desde el litigio jurídico emergieron con fuerza postcolonial en todo un corpus coherente y rico en datos y evidencias.

Un notable cambio constituye la participación activa de la mujer en diferentes tipos de instituciones y organizaciones. La emergencia del feminismo y la problemática de género y sexualidad impulsó a las mujeres

4 Esta genealogía se diseña en: Verushka Alvizuri (2009), *La construcción de la aymaridad*. Agradezco a Ana Rebeca Prada haberme enviado este texto.

indígenas a plantear su propia problemática conceptual. Alison Spedding nos dice: “El género no funciona como una categoría gramatical en aymara; categorías importantes de la lengua incluyen, más bien, la división entre humano y no-humano y entre lo animado, y lo que se mueve por sí mismo, y lo no-animado (lo animado incluye cosas como el agua) y varios sitios geográficos, que no serían animados según conceptos europeos (...) No obstante, es evidente que el género establece categorías sociales, señaladas por ejemplo cuando hombres y mujeres se sientan en dos grupos; pero estos grupos son complementarios, no opuestos” (Spedding, 1997: 341). Pensemos en CONAMAQ y la presencia activa de mujeres indígenas que han reflexionado sobre las políticas de género y sexualidad desafiando los roles heteronormativos y el patriarcado en sus propias comunidades (Rivera Cusicanqui et al., 1996).

Reposicionando una estrategia de “re-narratividad”, las mujeres indígenas luchan por la plena participación inspiradas en fórmulas ideales como el “chacha-warmi/warmi-chacha”. Es de particular visibilidad el sostenido trabajo de Mujeres Creando en voz y letra de María Galindo y Julieta Paredes que, militantes, provocaron debates, y no solo nacionales, sobre la problemática del feminismo y los conceptos de género y sexualidad como una crítica sostenida de la heteronormatividad y el patriarcado. Esos debates también influyeron en la constitución de organizaciones indígenas lideradas por mujeres (Monasterios, 2006). Así, las mujeres indígenas son activas protagonistas y están presentes en las negociaciones con el Estado y en sus propias comunidades, cuando no se desenvuelven en cargos gubernamentales, proyectos comunitarios, cursos de liderazgo e investigación.<sup>5</sup> Esas son muestras de cambios cualitativos procedentes de la autocrítica a las varias generaciones de feminismos y continúan una lucha sostenida contra violentos feminicidios.

Paralelo a estos movimientos, se articuló también uno partidista con inclinaciones personalistas e inevitables faccionalismos ampliamente documentados por la ciencia política y la sociología (Albó, 2002; García Linera et al., 2008; Monasterios et al., 2007). Evaluando esta temprana etnogénesis, Pedro Portugal Mollinedo apuntó: “En efecto, la aparición del indianismo-katarismo significa la expresión contemporánea de un movi-

---

5 Entre otros ejemplos se puede citar el trabajo de Elvira Espejo (MUSEF) que promueve el rescate de la tecnología intrincada y simbólica del textil andino, tema que documentó Verónica Cereceda; el de Beatriz Chambilla cuyo trabajo rescata el valor nutritivo y orgánico de granos y tubérculos nativos y la crítica a los alimentos “chatarra”; el activismo crítico y feminista de Julieta Paredes y su organización.

miento de resistencia y lucha india que se remonta a las primeras actitudes nativas frente a la colonización española” (Portugal Mollinedo, 1989: 103). De hecho, Portugal Mollinedo medita sobre “el estancamiento de los movimientos indios” de los años 70 y 80. Analizando el caso dice: “El agotamiento del movimiento indianista, y en cierta medida del katarista, parece cerrar un ciclo en la larga lucha del pueblo indio. Se cierra un ciclo, pero empieza otro” (Portugal Mollinedo, 1989: 115). A nivel político, en efecto, estos movimientos legaron posicionamientos y plataformas que se re-articularon en un nuevo ciclo de rebeliones con la emergencia de los movimientos sociales de los 2000<sup>6</sup> (Ver: García, Gutiérrez, Prada y Tapia, 2000; Mamani Ramírez, 2005).

A diferencia de otros países con poblaciones indígenas que lograron organizar universidades indígenas o centros académicos de “estudios indígenas”, en el caso boliviano lo indígena comenzó a inicialmente reconocerse (con dudas y titubeos) en los departamentos de humanidades y en los centros particulares de investigación como CIPCA, INDICEP, CEDOIN, CERES, ASUR, CIDDEBENI, ILCA, CADA, etc.

La oralidad activa de las lenguas indígenas y el cultivo de la oralitura se manifestó con la adquisición de radios comunitarias de onda corta (después el uso del cassette, del video, de los CDs, la TV y ahora del internet, Google<sup>7</sup>) que transmiten y se registran en lenguas indígenas. Todas estas instancias revitalizaron la oralidad motivando a las nuevas generaciones militantes a otorgar valor a dichas lenguas como sistemas vivos de comunicación y materia de estudio (Schiwy, 2005; Garcés, 2022; Wolf, 1986). Sin duda, un giro cualitativo y tangible de los jóvenes intelectuales indígenas hoy se encuentra en la renovación académica de las universidades con programas de contenido indígena. La historiadora Rossana Barragán observó resultados de esa interacción: “El movimiento indígena utilizó la investigación histórica y antropológica para alegar la legitimidad de sus demandas. Los estudios lingüísticos suministraron los fundamentos de unidad. Un sinnúmero de estudios históricos, antropológicos y sociológicos contribuyeron a la nueva conciencia histórica y a repensar los fundamentos sobre las que históricamente se establecieron, reconstituyeron y reinventaron esas comunidades” (Barragán, 2008: 52). Observé en el caso

6 El *Grupo Comuna* acompañó *pari-passu* la dinámica insurgente del periodo en todo un corpus teóricamente rico. Sus publicaciones constituyen legado histórico e interpretativo del acontecer boliviano de este cuarto de siglo del siglo XXI.

7 Ver: Mitra Taj (2022). “Allinllachu, World: Quechua joins Google Translate”. *The New York Times*, Junio 1, A4.

del programa PROEIB (UMSS) (2018) un reconocimiento incremental de la producción intelectual indígena que tienen por centro la interculturalidad y la recuperación lingüística de idiomas antes proscritos. Un similar concepto ilustró Rodolfo Kusch (1977) como “filosofía popular” cuando este investigador condujo trabajo de campo en Oruro y Waykhuli en los años 1970 (Kusch, 1977).

En toda esta política de reconocimiento (por ejemplo, Década de los Pueblos Indígenas 1994-2004; Década Internacional de las Lenguas Indígenas, 2022-2032) de la complejidad étnica del país,<sup>8</sup> es de nombrar el compromiso de instituciones que asignaron fondos para que tanto ONGs como centros educativos emergentes dedicaran sus esfuerzos o “acciones participativas” para cumplir acuerdos de tipo internacional (Navarro Vásquez, 2019; Colectivo Rinconada-Ayopaya, 2005).

### Las ontologías originarias

Otra contribución desde la indigeneidad es el recentramiento de una ontología indígena. El objeto de una fresca configuración nacional que reconoce plenos derechos participativos de las poblaciones indígenas es garantizar la preservación de estas culturas naturales respetando las percepciones ontológicas originarias y corográficas que almacenaron tanto en su memoria larga como en sus territorios multinaturales y pluriculturales. Para ilustrar, la corografía es un término que reconoce la capacidad local productiva en relación a la presión demográfica vista desde la intimidad de la cohabitación humano-naturaleza de dichos pueblos. Este concepto implica una “socionatura”, percepción íntima del espacio multinatural-territorial (Ayllu, Chaqra, Capitanía, Marka, Cabildo, Chaco).<sup>9</sup>

La socionatura reconocida en conceptos cargados como Pacha son pluriversos, multinaturalezas ontológicamente bioculturales: “Que el ayllu esté incrustado en el presente, como tantas otras instituciones tradicionales, incrustadas en la modernidad tardía, hace que este estar presente se convierta en una interpelación de la concepción moderna del tiempo, de sus prácticas productivas y de consumo, de su racionalidad instrumen-

---

8 Rossana Barragán (2008) en: “Bolivia: Bridges and Chasms”, ofrece una genealogía detallada de la relación académica y los movimientos indígenas desde el ángulo de la colaboración y la horizontalidad.

9 El antropólogo Alexandre Surrallés acuñó un término complementario a la corografía, al que llama “antropología del territorio” (2009: 31).

tal” (Prada Alcoreza, 2001: 113; Delgado P., 2014). Luego, la corografía ilustra la cohabitación histórica en un lugar desde la perspectiva íntima de los asentados, desafía así los modelos ajenos de asentamiento (haciendas, plantaciones, campamentos mineros). Esto, claro está, ya lo anticipó Marx cuando dijo: “Todo progreso en la agricultura capitalista es el progreso del arte de no solo robarle al trabajador sino el de también robar a la tierra de su fertilidad”.

En respuesta a una crisis tangible y peligrosa para la fértil sobrevivencia de la Pacha, los movimientos indígenas han encumbrado en la CPE conceptos vitales: Suma Qamaña, Ñande reko, Teko yeiko kavi, Ivi Maraeí, Qhapaq ñan, son éticas indígenas que podrían adoptarse en nuestra cotidianidad práctica rechazando modelos universalistas de desarrollo (Morales Calle, 2009). Tales éticas deberían garantizar la supervivencia de generaciones futuras (y no solamente indígenas) pues: “Estas poblaciones a menudo enfatizan una postura más híbrida vis-à-vis la práctica del desarrollo dentro de los contextos de la “sustentabilidad del medio ambiente” o formas socioambientales de desarrollo” (Hecht, 2010: 161; Heller, 2015). Y esto, porque las zonas con más alto grado de biodiversidad, coincidentemente, se encuentran (todavía) en territorios indígenas. Prada Alcoreza lo advierte: “Desde nuestra perspectiva estas otras ontologías han quedado latentes, como posibilidades interpretativas y analíticas, en las arcaicas formas de compartir el mundo por parte de las sociedades ancestrales” (Prada Alcoreza, 2001: 128). Otro ejemplo de esta densidad epistémica se da a través de la lengua. Nos dice Morales Calle: “Entendemos Quip nayra como la comprensión del pasado y del futuro en el presente. Decimos que su forma no es lineal pues en la linealidad de la historia [occidental] el pasado aparece como algo a ser superado en el futuro o por el futuro. Se tiene una idea de progreso [infinito, lineal], en cambio el pasado en la idea del Quip nayra es constitutivo del presente, es decir el presente en el pasado” (Morales Calle, 2009: 109).

La representación de los Pueblos Originarios ha logrado realizar cambios cualitativos en su relación con el Estado. Prueba de ello es la emergencia de una renovada constitución que aproxima la nación legal con la pluricultura de la nación real, junto a la consideración de la multinaturalidad orgánica como sujeto de derecho. Anticipándose, René Zavaleta Mercado para ilustrar todo ello dijo “el secreto mismo de países como Bolivia radica en la multiplicidad de sus microuniversos” (Zavaleta Mercado, 1986: 251).

Los cambios cualitativos necesitan de constante implementación y demanda porque la población también cambia al integrar nuevas generaciones y los mismos pueblos originarios experimentan diferentes grados de estratificación interna y enfrentan diferentes niveles de autorreflexión, identidad y cohabitación.<sup>10</sup> Luego, la pluriculturalidad, como advierte Aaron Augsburger, “es inalcanzable porque es una utopía radical de fácil coacción discursiva por posiciones políticas con contrastantes propósitos, e igualmente imposible a nivel práctico y concreto en un mundo dominado por la forma nación-estado y el capital global” (Augsburger, 2025: 189).

Es de recordar que desde el siglo XIX, los colonizadores redactaron constituciones para coartar la ciudadanía de “nativos”, mujeres y esclavos, negándoles todo derecho a la propiedad (Colley, 2021); Bolivia no fue una excepción. Recordemos el yanaconaje y el pongueaje como sistemas que se aproximan a la esclavitud, centrados en la extracción de la fuerza de trabajo (peonaje endeudado) y valor creado, pero nunca restituidos (Crespo, 1977; Mellafe, 1973; Winchell, 2022). En el trasfondo de estos cambios surgen problemas de temporalidad. Zulema Lehm identificó, por ejemplo: “los desafíos en el sistema de valores en un contexto mercantil” (...) Los sirionós quieren y se sienten orgullosos de sus iniciativas empresariales; pero, en el quehacer cotidiano, tropiezan con el entrecruzamiento de valores y prácticas de órdenes distintos. El desafío para ellos continúa siendo la búsqueda de una fórmula que compatibilice ambos sistemas de vida” (Lehm, 2004: 222). Refiriéndose a los mojeños trinitarios del Beni, Bogado Egüez recoge sus demandas: “que no solo se acuerden de ellos cuando llega una autoridad y los exhiban como ‘patrimonio cultural’, exigen un pedazo de tierra en restitución de aquello que les arrebataron, un lugar donde puedan vivir con seguridad jurídica y laboral, un espacio para poder vivir con dignidad” (Bogado Egüez, 2018: 114).

Las sociedades naturales también están expuestas a la materialidad del inevitable mercado que los afecta —lo que se llama los diferentes grados de integración de dichas sociedades—, fijándose en la ganancia rápida e individualista desdican convicciones éticas, comunitarias y conservacionistas. David Ali Condori sugiere que el concepto de Suma Qamaña, que significa “buen vivir”, no ha sido adoptado por las agencias de “desarrollo” indígenas porque varios piensan que el término es atávico (Ali

---

10 La antropóloga Mereike Winchell (2022) acuñó el término “deuda ética” para ilustrar las demandas de antiguos peones violentados por la desposesión de tierras en el área de Ayopaya cuya población registra más del 90% de quechua hablantes.

Condori, 2012: 4-5). Otro ejemplo de ello se reconoce en la emergencia de “nuevos hábitos culturales aymaras” y de una “élite del empresariado aymara” ligada al transporte y el comercio.

## Sustentabilidad y medio ambiente

A medida que los pueblos indígenas continúan recuperando nuestro sentido de humanidad a lo largo de supuestos hilozoístas, es decir, como socio-natura o pluriverso, ello tiende a ser descartado (es una ironía que este término nos traslade al nombre de Descartes) por colonialismos persistentes.

Los pueblos originarios proponen “nuevas posibilidades” en nuestra capacidad de exigir, ofrecer y articular políticas sustentables que rememoren las respectivas desmembradas culturas en el espíritu de una re-ontologización territorial y regeneración humana-naturaleza. No es una tarea fácil ya que el sistema capitalista dominante, al instrumentalizar la “naturaleza”,<sup>11</sup> la desontologiza, la cercena o decapita; es decir, el capitalismo subvierte su hilozoísmo.

Estas sociedades han trabajado arduamente para recentrar lo bio-cultural, como continuidad de lo biológico (lo natural) con lo cultural, implementando una economía cosmicéntrica que según Frédérique Apffel-Marglin: “Se trata de un tipo de economía radicalmente no-antrópocéntrica al reconocer lo volitivo y la conciencia del mundo natural” (Apffel-Marglin, 2019: 277). Otros desafíos constituyen la regeneración de los suelos, la mercantilización del agua potable, cada vez más escasa en largos periodos de sequía (Orlove y Caton, 2010), y el envenenamiento de la tierra arable (cada vez más erosionada, deslavada o contaminada de insumos químicos revueltos por inundaciones periódicas o incendios).

La experiencia de recibir un salario por primera vez, que provocó los estudios de la OIT respecto a las poblaciones indígenas en los años 1950, registró procesos irreversibles de descampesinización (Heller, 2015; Koch y Brierly, 2019: 13-36). De hecho, entramos en la dinámica de la extorsión y enajenación que David Harvey (2006: 42-43) llama: “acumulación por desposesión”: los enajenados son pueblos indígenas que son no-ciudadanos.

Así, sus territorios se transforman en “tierra”, parcelas subdivididas separadas por cercas y alambre de púas. El alambre de púas fue inventado

11 Arturo Escobar (1999) deconstruye el término y sugiere que existen naturalezas capitalistas, naturalezas orgánicas, tecnonaturalezas y naturalezas híbridas. Los pueblos indígenas reconocen las cualidades hilozoístas de la naturaleza y continúan luchando por esa naturaleza ontologizada, es decir la naturaleza orgánica y las *neonaturas*.

en los años 1874 cuando EEUU extendió el ganado para enajenar territorios indígenas que necesitaba demarcar, expulsando a la población originaria y cediendo tierras a colonos en nichos bioecológicos complementarios. Los colonos provocaron la inevitable deforestación y el ganado vacuno determinó la extinción del búfalo de gravitante importancia para la reproducción ecológica del territorio. El territorio, luego, es un bioespacio para la producción y reproducción de la vida, es hábitat. La tierra es territorio mercantilizado, y su subdivisión perturba la bioproducción y reproducción de la vida (Escobar, 1999).

Estos ejemplos antropogénicos también se pueden identificar en el altiplano. La arqueología de la cuenca del Titicaca confirma que: “siglos de elementales prácticas agrícolas debilitaron la fertilidad de los suelos, causando una masiva erosión del humus y pelando las serranías de vegetación natural. El pobre manejo de los suelos redujo su capacidad productiva” (Erickson y Chandler, 1989: 245; Bastien, 2012). Este proceso de incrementada erosión es el que determinó el vaciamiento demográfico aymara forzando ondas migratorias. Lo que observamos hoy, por ejemplo, en la producción y demanda de la quinua, es la introducción de fertilizantes químicos y pesticidas que ayudan a los sembradíos pero que tendrían futuras consecuencias negativas al erosionar aún más áreas ya desérticas.

La propuesta indígena es la de sustituir la moderna visión mecánica de la naturaleza rescatando su calidad de “anima mundi”, la Pacha, es decir su hilozoísmo, cuya raíz griega se traduce como “materia viva”. Estas cuestiones contemporáneas constituyen elementos de un recentramiento del pensamiento aymara, “exterioridad desechada” habría dicho Dussel (2009), que se encuentran en la episteme (*yachay*, *lup'ima*) de los pueblos indígenas andinoamazónicos. Abdón Carlos Zárate escribiendo en aymara (2009: 111-120) habla de la “Pachasofía”, del concepto aymara “pacha-uñjawi” que traduce como “cosmovisión” o “pachasarawi” (=ontología). Comentando este giro, Enrique Dussel reconoce que: “en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso trans-moderno (que no es simplemente ‘universal’, ni ‘post-moderno’). Ahora ‘otras filosofías’ son posibles, porque ‘otro mundo es posible’” (Dussel, 2009: 141; Yampara, 1996).

Lamentablemente, el neoextractivismo como política fue aceptado y promovido por el gobierno de Evo Morales que propuso “la extensión de la frontera agrícola” ignorando las tendencias entrópicas que sus políticas desarrollistas inevitablemente provocaron. Miguel Urioste observó un proceso que él llama “extranjerización de tierras” (Urioste, 2012). Los

casos más trágicos se encuentran en la zona sudamericana que Mariano Turzi (2012) llamó “La República de la Soja”, áreas agrícolas en Paraguay, partes del sur de Brasil, partes del Oriente boliviano y Argentina, donde nuevas corporaciones transnacionales consideran a las fronteras nacionales un obstáculo para la producción de la soja.

La regeneración, ante esa crisis, integra los complejos mundos humano, no-humano, más-que-humano o diferente-de-lo-humano: “La visión indígena es sumamente distinta: ella tiene una visión de co-crianza e incluso una de co-creación entre humanos y el mundo no-humano (...) Los amerindios precolombinos no intentaron controlar la naturaleza sino co-crear con ella, en consonancia con la postura de Richard Lewontin, el célebre biólogo de Harvard quien sostuvo que el organismo y el medio ambiente se crean mutuamente” (Apffel-Marglin, 2019: 175; énfasis original). Este diálogo ontológico coincide con los estudios de Maturana y Varela (2003) cuando ellos hablan de “lo vivo”, es decir, que entre lo humano, lo social y lo biológico no existiría discontinuidad sino mutua interdependencia.

La actual globalización conlleva desafíos concretos respecto a la permanencia en la tierra. La biotecnología puede considerarse una nueva estrategia acomodaticia del capitalismo, una estrategia para obtener el control definitivo sobre la biodiversidad, los genes, y los Conocimientos Ecológicos Tradicionales (CET) que se encuentran y protegen en áreas habitadas por pueblos indígenas en la actualidad. La biodiversidad y su mercantilización caen bajo la lupa de las industrias farmacéuticas y biomédicas, presionando a los pueblos indígenas a litigar los derechos de propiedad intelectual para poder defender “lo que es nuestro”. Tirso Gonzales afirma: “Se estima que los pueblos indígenas habitan el 80 % de las áreas ecológicamente protegidas de América Latina” (Gonzales, 2010: 181).

El tema de la biodiversidad está muy ligado a la persistencia de sociedades indígenas amazónicas, vallunas y altiplánicas donde el conocimiento íntimo de las plantas medicinales y la oralitura ligada a ellas declina y desaparece paulatinamente. De acuerdo a los estudios de Apffel-Marglin:

Los potenciales recursos medicinales de la Amazonía —en especial las 80.000 plantas nativas de la región y el conocimiento chamánico que a menudo solo existe en forma oral entre tribus que están desapareciendo— siguen en su mayoría sin aprovechar. A pesar de que el 25 por ciento de la farmacéutica moderna deriva de plantas de la selva tropical, menos del uno por ciento han sido analizadas con fines médicos. (Apffel-Marglin, 2019: 232)

Una planta o mata, o cura. La monocultura o monocultivo se autoelimina, la pluricultura o pluricultivo florece; la palabra ‘agri-cultura’ alude así al cuidado y regeneración afectiva del suelo. La investigadora Susanna Hecht, quien ha trabajado persistentemente con neonaturas, ofrece casos de regeneración forestal como nueva evidencia: “Los patrones contemporáneos de resurgimiento forestal en Latinoamérica reflejan una historia compleja (...) A nivel macro y estructural, la recuperación o expansión de los bosques no es resultado de la despoblación rural (...) las formas tradicionales se adaptan y transforman las condiciones contemporáneas de la globalización a medida que reestructuran los paisajes rurales. Estas dinámicas ayudan a explicar la ocurrencia generalizada de la recuperación de los bosques en muchos contextos divergentes de pequeños agricultores” (Hecht, 2010: 167).

Al mercantilizar la biodiversidad, el capitalismo depredador, o el “capitaloceno” (Moore, 2016) desencadena y profundiza una amenaza para la existencia humana, la de no-humanos (animales, bosques, océanos, ríos), la de más-que-humanos (megafaunas), y las de otros seres diferentes-de-lo-humano (espíritus). Como afirma Merrill Singer: “El capitalismo global ha acelerado el agotamiento de los recursos de la Tierra y ha [acelerado] una liberación de desechos y subproductos del proceso de producción, transporte y construcción tan desenfundada que los ecosistemas de nuestro planeta, nuestra especie y nuestros compañerxs terrícolas estamos en peligro” (Singer, 2015: 4).

Las naciones indígenas originarias asumen la lucha por territorios, insisten en la revalidación e implementación de acuerdos que aunque firmados son ignorados o no pasan de ser nominales, luchan por los derechos de propiedad común (por ejemplo, OTBs, TCOs) recurriendo a sus propias estructuras de gobierno (suyu, marka, ayllu, *sap’i*, capitania, cabildo), sobre todo, la propuesta de conservar el agua potable (Orlove y Caton, 2010) y el territorio mediante formas sustentables que emergen de sus propias estructuras de gobierno.<sup>12</sup>

Denunció el Parlamento del Pueblo Aymara en 1997: “Las aguas del río Juch’usuma que alimentaba un extenso bofedal, donde se asentaba Charaña ha sido [desechada] y ahora Charaña yace [en] una planicie de piedra y arena, lo cual ha significado la muerte de 26,400 llamas, 22,250

12 Por ejemplo, Tata y Mama Jilaqata, Tata Tamani, Tata Awatiri; Tata Mallku y Mama T’alla de marka; de consejo; Tata Apu Mallku y Apu Mama T’alla; Tata Capaq Apu Mallu y Capaq Apu Mama T’alla.

alpacas y 18.245 ovinos” (CAPAJ, 1997: 77; Orlove, 2002). Años después esta advertencia de 1997 retornó con fuerza. La política extractivista y desregulada que se emite en las políticas gubernamentales actuales se ha inspirado en quienes niegan el cambio climático. Los hechos visibles y tangibles hablan por sí solos. Tras sostenida sequía altiplánica una tragedia se desplegó ante nuestros ojos: el lago salino Poopó del altiplano (90 km por 32 km, 3,700 msnm.) se secó a partir de diciembre de 2015. Está muerto momentáneamente con posibilidades mínimas de recuperación.<sup>13</sup> Los pescadores uru-chipayas, aymaras, quechuas (Acosta, 1996; Bastien, 2012; Orlove, 2002) que habitaron la zona durante milenios son conocidos hoy como “refugiados climáticos”. Reportando sobre este hecho Rosa Rojas y Ximena Bedregal dicen: “La enorme contaminación y subsecuente agonía del lago Poopó y del río Desaguadero (subcuenca Huanuni) no solo atentan contra las condiciones de vida de la población de esta región y la expulsan de sus tierras de origen, sino atentan también contra la cultura, contra su historia y su sacralidad ancestral, rompiendo las formas de relación del ser humano con su territorio” (Rojas y Bedregal, 2011-12: 170; Bastien, 2012; Molina y Coronado, 1996).

Este nuevo milenio, Pachakuti, con su connotación postapocalíptica de finales y comienzos, es visto por los pueblos indígenas no solo dentro de la política de implacable resistencia, sino como una política que propone la curación y la restauración o regeneración de culturas naturales. Este es el contexto que rodea a Bolivia en su bicentenario. El desafío es hondo: o se cae en una reasignación ejecutiva cediendo poder al estado (neoliberal, autocrático, patriarcal) neoextractivista, recolonizador (Makaran y López, 2018) o se reacciona enfatizando una política conservacionista y ecológica privilegiando el crédito a la sustentabilidad.

## **A manera de conclusión**

En este artículo mi propósito ha sido reflexionar sobre tres temas que considero contribuciones visibles de la indigeneidad ante el bicentenario boliviano. Estos tres temas son: la emergencia y consolidación del pensamiento indianista; las ontologías originarias; y la sustentabilidad y medio

13 El Parlamento Aymara en 1997 ya advirtió: “El desvío del río Mawri de agua dulce significará la muerte del lago Poopó por desecación y excesiva salinidad. Será un atentado a la biodiversidad y el hábitat de los aymaras y uru-muratos. Desaparecerá la fauna lacustre y la ganadería camélida que son los sustentos de la población de esa región” (CAPAJ, 1997: 78).

ambiente. Los tres temas son complementarios y dialogan a la par de similares preocupaciones en otras sociedades cuyas poblaciones originarias repositionan estos debates comparables incorporando el pensamiento y crítica desde la indigeneidad. Al ilustrar el término “intelectuales indígenas” mi intención ha sido privilegiar aquellas autorías que de sí revelan la intervención de al menos tres generaciones de pensadores. Los estudiosos de los temas indígenas y los propios intelectuales originarios han afirmado que la naturaleza es un ser vivo y que luchan por ella. Luego, cohabitamos espacios ontologizados que necesitan ser nutridos (Varese, 2018).

El mundo en desarrollo alberga la mayor parte de la diversidad genética mundial y el conocimiento consuetudinario reproducido en la variedad lingüística indígena transmite el uso y valor de las plantas. La carrera por esta riqueza de información almacenada en la multiplicidad de comunidades indígenas ha comenzado (Cunningham, 1991: 1). Junto a ello, los pueblos indígenas enfrentan, como su biodiversidad, formas peligrosas de extinción que es también biolingüística.

## Bibliografía

- Acosta, Orlando (1996). “Los Villi Villi, nómadas de ríos y lagos”. *Eco Andino*, año 1, (3): 7-22.
- Albó, Xavier (2002). “Todos ellos aymaras, y tan distintos”. *Cuarto Intermedio*, vol. 62, (febrero). 49-86.
- Alvizuri, Verushka (2009). *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.
- Apffel-Marglin, Frédérique (2016). “What is *Terra Preta*? Biochar and the Regeneration of the Earth” (ms.).
- Apffel-Marglin, Frédérique (2019). “Regenerando la *Terra Preta*: sanar a nuestro mundo y a nosotros mismos”. En: Robert Tindall, Frédérique Apffel-Marglin, Davis Shearer (eds.). *Yana Allpa El biocarbón, una solución ancestral amazónica a la crisis climática* (pp. 297-338). Lima: Apus Graph Ediciones.
- Ari Chachaki, Waskar (2018). “Against Coloniality. Andrés Jach’aqullu’s Indigenous Movement in the Era of the Bolivian National Revolution of 1952”. En: Miléna Santoro y Erick Langer (eds.). *Hemispheric Indigenities. Native Identity and Agency in Mesoamerica, the Andes, and Canada* (pp. 281-321). Lincoln: University of Nebraska Press.

——— (2015). “Construyendo la Ley de Indios. Un proceso de descolonización en Bolivia”. En: Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soría (comps). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo* (pp. 211-240). Buenos Aires: CLACSO.

Augsburger, Aaron (2025). *Visions of Transformation. Hegemony, Plurinationality, and Revolution in Bolivia*. Tucson: University of Arizona Press.

Barragán, Rossana (2008). “Bolivia: Bridges and Chasms”. En: Deborah Poole (ed.). *A Companion to Latin American Anthropology* (pp.32-55). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Bastien, Joseph W. (2012). *People of the Water: Change and continuity among the Uru-Chipayans of Bolivia*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Beltrán, C. L. (1937). “Informe del Director de la Escuela Indigenal de Guacharecure.” *La Patria* (Oruro), Marzo, 19.

Bogado Egüez, Daniel (2018). “Los mojeños trinitarios: migrantes de retorno”. *Revista Boliviana de Investigación*, vol 13 (1): 103-115.

CAPAJ (1997). “Parlamento del Pueblo Aymara. Resoluciones de Charaña”. *Bases para un plan de desarrollo surandino* (pp. 77-94). Tacna: CEDCA/CAPAJ.

Condori, David Ali (2012). “Suma Qamaña: La Utopía del “Vivir Bien” en El Alto. *Revista Nueva Crónica*, Vol. 76, Año 6, diciembre. 4-5.

Colectivo Rinconada-PROEIB (2005). *Ñawpaqanta yachasunchik allinta qhipapi kawsananchipaq. Rinconada Kaqkuna historianchik yachaywasipi sindicatopi ima ñawinanchipaq*. Rinconada, Ayopaya: Cenda Ediciones.

Colley, Linda (2021). *The Gun, The Ship and the Pen: Warfare, Constitutions and the Making of the Modern World*. London: Profile.

Crespo R. Alberto (1977). *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz: Litografía e Imprenta Unidas.

Crespo Flores, Carlos (2011). “Estado y autonomía en Bolivia. Una interpretación anarquista”. En: S. Rivera Cusicanqui (et al.) *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia* (pp.63-70). La Paz: Editorial Piedra Rota.

Cunningham, A. B. (1991). “Indigenous knowledge and Biodiversidad: Global Commons or Regional Heritage?”, *Cultural Survival Quarterly*, vol. 15, (3-4):1-4.

Choque, María Eugenia (2005). “El Ayllu una alternativa de descolonización”. En: Ethel Alderete (et al.). *Conocimiento indígena y globalización* (pp.59-70). Quito: Ediciones Abya Yala.

Delgado-P., Guillermo (2014). “Land, Territory, Entropy”. En: Alexander Reid Ross (ed.) *Grabbing Back. Essays Against the Global Land Grab* (pp.125-136). Oakland: AK Press.

Dussel, Enrique (2009). “Una nueva edad en la historia de la Filosofía: El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. En: Sergio Barnett Vargas (et al.). *Lup’iñani-Pensaremos* (pp.123-141). La Paz: Muela del Diablo Editores.

Erickson, Clark L., Kay L. Chandler (1989). “Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru”. En: John O. Browder (ed.). *Fragile Lands of Latin America* (pp.230-248). Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo (1999). “After Nature”. *Current Anthropology*, vol. 40 (1): 1-30.

Galindo, Barbara (2025). “Visualising Lithium Extraction as the Decapitation of Mother Salt in Cartier and Longo’s ‘En el nombre del litio’”. *Bulletin of Latin American Research*. 1-15. DOI:10.1111/blar/70014.

Garcés, Fernando (2022). “De la oralidad a la oralitura audiovisual: el quichua y los vídeos musicales en YouTube”. En: Garcés, Fernando y C. A. Muyolema (eds.) *Oralidades y escrituras kichwas* (pp.191-214). Quito: Ed. Abya-Yala. <https://doi.org/10.7476/9789978108246.0010>

García L., Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia (2000). *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

———, Marxa Chávez León, Patricia Costas Monje (2008). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores.

Goodale, Mark (2025). *Extracting the Future. Lithium in an Era of Energy Transition*. Berkeley: University of California Press.

Haraway, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness..* Chicago: Prickly Paradigm.

Harvey, David (2006). *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. New York: Verso.

- Hecht, Susanna (2010). "The New Rurality: Globalization, Peasants and the Paradoxes of Landscapes". *Land Use Policy*, vol. 27, 161-169. doi: 10.1016/j.landusepol.2009.08.010.
- Heller, Mónica (2015). "Histories and Geographies of Structural Violence". *Anthropology News*, Vol. 56, (marzo/abril), 6.
- Koch, Alexander, Chris Brierley, Mark M. Maslin, Simon L. Lewis (2019). "Earth system impact of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492". *Quaternary Science Review*, vol. 207 (1): 13-36.
- Kusch, Rodolfo, L. Rojas (1977). *Ayni Ruway. En América nativa, educación y desarrollo*. Cochabamba: Ediciones América Profunda.
- Langer, Erick D. y Milena Santoro (eds.) (2018). *Hemispheric Indigenities. Native Identity and Agency in Mesoamerica, the Andes, and Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lehm, Zulema (2004). *Bolivia: Estrategias, problemas y desafíos en la gestión del territorio indígena sirionó*. Copenhague: IWGIA.
- Makaran, Gaya y Pabel López (2018). *Recolonizaciones en Bolivia. Neonacionalismo, extractivismo y resistencia comunitaria*. México: UNAM/ CIAL/ Bajo Tierra.
- Mamani, Mauricio (1981). "El chuño: preparación, uso, almacenamiento". En: Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.) *Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino* (pp. 235-246). México D.F.: UNAM.
- Mamani Ramírez, Pablo (2005). *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la Ciudad de El Alto (Octubre 2003)*. La Paz: CADES/IDIS.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela (2002). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de los vivos*. Santiago: Dolmen.
- Maurais, Jacques (1995). "Lengua de mayoría regional, planificación del lenguaje y derechos lingüísticos". *Alteridades* (México), vol 5 (10): 89-104.
- Mellafe, Rolando (1973). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México: Sep-Setentas.
- Molina, Mercedes y Felipe Coronado (1996). "Evaluación ambiental de la actividad productiva aurífera sobre la ecología en la región de La Joya-Chuquiña, Depto. de Oruro". *Eco Andino*, año 1 (3): 81-126.
- Monasterios, Elizabeth (ed.) (2006). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural Editores.

Monasterios Karin, Pablo Stefanoni & Hervé Do Alto (eds.) (2007). *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y postcolonialidad*. La Paz: CLACSO/Plural Editores.

Moore, Jason, (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.

Morales Calle, Juan Carlos (2009). “Ideas concernientes a la necesidad de una nueva reflexión de la historia latinoamericana”. En: Sergio Barnett Vargas (et al.) *Lup’iñani-Pensaremos* (pp.101-112). La Paz: Muela del diablo editores

Navarro Vásquez, Mónica (2019). *Des-colonialidades en los procesos de identificación de universitarios en Cochabamba*. La Paz: Plural Editores/WRI.

Orlove, Ben (2002). *Lines in the water. Nature and culture at Lake Titicaca*. Berkeley: University of California Press.

Orlove, Ben y Steve Catton (2010). “Water Sustainability”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 39. 401-415.

Prada Alcoreza, Raúl (2001). “La fuerza del acontecimiento”. En: A. García, R. Gutiérrez, R. Prada, F. Quispe, L. Tapia. *Tiempos de Rebelión* (pp. 83-160). La Paz: Muela del Diablo Editores.

Portugal Mollinedo, Pedro (1989). “Una experiencia de organización política india”. *Textos Antropológicos*, Año 1 (1): 103-115.

Rivera Cusicanqui, S., Arnold, D., Lehm, Z., Paulson, S., Yapita, J. D. (1996). *Ser mujer, indígena: Chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.

Rojas, Rosa; Ximena Bedregal (2011-2012). “La agonía de una cuenca sagrada”. *Colectivo 2*, vol. 5.167-183.

Saavedra, José Luis (2009a). “Crítica del indigenismo masista”. *Nueva Crónica*, (La Paz), 24 de noviembre-8 de diciembre: 4-5.

————— (2009b). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Salmón, Josefa (2012). *Decir nosotros. En la encrucijada del pensamiento indianista*. La Paz: Editorial Autodeterminación.

Sanabria, Guillermo y Georg Grünberg (2025). “Los orígenes de la Declaración de Barbados y la búsqueda de una antropología

comprometida”. *Maguaré* 39, 2: 157-180. doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120834>

Schiwy, Freya (2005). “Entre multiculturalismo e interculturalidad: video indígena y la descolonización del pensar”. En: Josefa Salmón (ed.) *Construcción y poética del imaginario boliviano* (pp.127-147). La Paz: Plural Editores.

Spedding, Alison (1997). “‘Esa mujer no necesita hombre’: En contra de la ‘dualidad andina’. Imágenes de género en los Yungas de La Paz”. En: Denise Y. Arnold (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (pp.325-343). La Paz: ILCA/CASE.

Stephenson, Marcia (1999). *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: The University of Texas Press.

——— (2003). “El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga”. En: Salmón, Josefa y Guillermo Delgado P. (eds.) *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX* (pp.153-162). La Paz: Plural Editores.

Surrallés, Alexandre (2009). “Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo.” *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*. Vol. 38 (1): 29-45.

Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES/UMSA/ Muela del Diablo Editores.

Turzi, Mariano (2012). “Grown in the Cone”. *Current History* ([http://currenthistory.com/pdf\\_org\\_files/111\\_742\\_050.pdf](http://currenthistory.com/pdf_org_files/111_742_050.pdf))

Urioste F de C, Miguel (2013). *Land & Sovereignty in the Americas. The Great Soy Expansion: Brazilian Land Grabs in Eastern Bolivia*. Ontario: Food First-IFDP.

———(2012). “Concentration and Foreignisation of Land in Bolivia. *Canadian Journal of Development Studies*, vol. 33 (4): 439-457. <http://www.tandfonline.com/loi/rcjd20>

Varese, Stefano (2018). “Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas”. *Les Cahiers de Amérique Latine*, vol. 36. <https://doi.org/10.4000/alhim.6899>.

Winchell, Mareike (2022). *After Servitude. Elusive property and the ethics of kinship in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Dietrich (1986). *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica/ICI.

Yampara, Simón (ed.) (1996). *Qamawisxat yatxatas amuyt'apxañani. Los aymara hacia la armonía integral de Uraqpacha*. La Paz: Editorial Qamañpacha.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México D.F.: Siglo XXI.

Zárate, Abdón Carlos (2009). "Pachasofía aymarata lup'iñani". En: Sergio Barnett Vargas (et al.) *Lup'iñani-Pensaremos* (pp. 113-120). La Paz: Muela del Diablo Editores.