

Notas sobre la socio-natura ontológica indígena

Guillermo Delgado-P.
University of California, Santa Cruz

Mi propósito es historizar y explicar el sentido del concepto de ‘re/membrar’. El término nos refiere a la capacidad de recordar, pero también a la de re-componer(nos), re-constituir(nos). La palabra en inglés ‘re/membering’ nos ofrece similar ejemplo de este juego de significados que en español no resalta con tanta elasticidad. En la palabra ‘re/membering’ se insinúan dos momentos: el de recordar (nos), pero también el de re-constituir(nos) como colectividades, en efecto, ‘re-membrar-nos’, ‘re-membrarse’. Desde la indigeneidad, ‘re/membering’ califica una re-composición ontológica con más certitud lingüística que el español puesto que ‘remember’ es el acto de recordar, pero ‘re/membering’ significa también la recomposición ontológica de un cuerpo disperso, desmembrado-‘dismembered’, en este caso, la *socio-natura* del cuerpo político indígena.¹

La palabra surgió a propósito de la experiencia de re-composición ontológica de los pueblos indígenas a través de los territorios colonizados en el mundo. Se ha expresado este sentimiento de apocatástasis en los idiomas indígenas y varios lo insinúan como una re-generación procedente de una destrucción o desmembramiento,² y lo sustentan invocando vocablos significantes que se originan en las lenguas indígenas que aun se hablan en la *Abiayala*: Nepantla, Pachakuti, Tripafalquen, Xakmok K’aseq, Koyaanistqatsi, Nanameshkueu, Powaqqatsi, conceptos que aluden a la transición de un estado en destrucción a uno de recomposición o regeneración.

Decimos ‘ontológica’ cuando estamos hablando de la capacidad física de re-membrar(nos) como sociedades indígenas desmembradas (‘dismembered’) por el colonialismo, esto, en relación a nuestros territorios ancestrales, pero también como culturas anteriormente subestimadas o destrozadas, es decir desmembradas.³ Naturalmente,

aquí estamos hablando del impacto histórico, geológico y biológico de la conquista de las Américas (Crosby) sobre la población y el espacio territorial del *Abiayala*. El historiador Eric Hobsbawm resume este intríngulis de la siguiente forma:

En todo aquello que los conquistadores quisieron obtener del Nuevo Mundo no esperaban aprender mucho de valor para el Viejo Mundo. La cosa más interesante e instructiva [para ellos] fue la novedad misma del descubrimiento: otras sociedades humanas desconocidas y no mediadas por la historia, la literatura o la tradición oral; un territorio con una estructura geológica y climática muy diferente de cualquier otra en Europa, y abundante flora y fauna que en algunas áreas eran paradisiacas antes de su colapso. (296; mi traducción)

Recordemos que la defensa de los territorios indígenas, “aquellas áreas paradisiacas” significa también rescatar hoy en día su aspecto de naturaleza viva, es decir, revalidando el hilozoísmo que fuera ‘*descartado*’ (es una ironía que esta palabra refiera a Descartes) por la filosofía dualista y racional. Al decir ‘ontológico’ en el concepto occidental se asume que estamos hablando de lo estrictamente humano, es decir, es antropocéntrico. Cuando hablamos de lo ontológico desde la visión o perspectiva indígenas estamos hablando también de una naturaleza viva (Kallpa Kamasqa), del antiguo hilozoísmo reconocido inclusive en Europa antes de la emergencia de la filosofía racionalista que justificó el esclavismo; declaraba a la naturaleza inerte, disponible para el dominio y a la explotación infinita, es decir, para su desmembramiento.

En el caso andino, la decapitación del cuerpo del Inca es quizá uno de los más extensos mitemas o *mitomages* (mito+imagen) de la tradición expresada en *Inkarri* (el Inka-Rey andino que se opone al Rey español), aquella que nos dice que la cabeza aún vive y que se reunirá con su cuerpo en un Pachakuti (quinientos años). Ello constituye el ejemplo más tangible cercanamente ligado al fenómeno ontológico de la separación del cuerpo y la cabeza. Pachakuti coincide con una temporalidad diferente al occidental cuyo punto de referencia es el secesionismo, el calendario gregoriano, su relación con el cristianismo y el cartesianismo binario y lineal (Apffel-Marglin 90-110).

Empero, la alegoría del *des/membramiento* tiene su origen en un acto primordial empleado por los conquistadores frente a la inicial resistencia indígena —por eso, para ilustrar ese momento, decimos ‘encontronazo’. En efecto, el ‘choque de temporalidades’ se expresa con el término Pachakuti porque este concepto marca el giro de una mutua convulsión.

Como se sabe, el descabezar o desmembrar violentamente era una práctica empleada por aquellos invasores.⁴ Wilfredo Kapsoli Escudero lo llama “degollación” y dice: “Los hombres del Ande hacen abstracción de la afrenta cometida contra su Inca y recuperan su propia continuidad histórica” (32). Las víctimas, decapitadas o descabezadas fueron símbolos de la separación o desmembramiento del cuerpo, en este caso no sólo de un cuerpo humano, sino de todo el cuerpo político indígena y de su mismo territorio. El desmembramiento se considera, luego, como una destrucción o desmembramiento de lo humano siendo al mismo tiempo ontológico en relación a la naturaleza viva. Los conquistadores temían que los restos decapitados pudieran revivir o, aquellos líderes indígenas martirizados por el castigo pudieran re-membrarse y re-aparecer, volver a vivir. No estaban equivocados. Esta es una de las razones por las que, una vez decapitados y desmembrados los conquistadores decidían enterrar los cuerpos indígenas en lugares diferentes, como restos separados por desmembramiento. Este ejemplo clásico del descabezamiento y el descuartizamiento ya se había experimentado con Atahuallpa, en 1532, écfrasis que ha sido rescatada como el momento paradigmático que se reitera en la memoria andina, es decir, siglos antes de la rebelión de los Amarus y Kataris (Kapsoli Escudero 27-28). El caso clásico de esta práctica se repite, y se vuelve a recordar doscientos y cincuenta años después del hecho inicial, cuando ocurrió la rebelión de Tupaq Amaru en el Virreinato del Perú, hacia 1780-83. En la misma época, la contraparte andina del Alto Perú (Qollasuyu, hoy Bolivia) la representa el líder de la rebelión de los Amarus, Tupaq Katari, quien, antes de ser desmembrado por cuatro caballos que departen en cuatro direcciones opuestas, logra conminar a sus verdugos diciendo: “hoy me matan, pero retornaré en la forma de miles” (“nayj jiywaykpxchitatax; nayatxa alch” inakajax waranqa, waranqanakawa”, 15 de Noviembre de 1781). Fue víctima del mismo castigo Tupaq Amaru, en la contraparte andina del Perú.

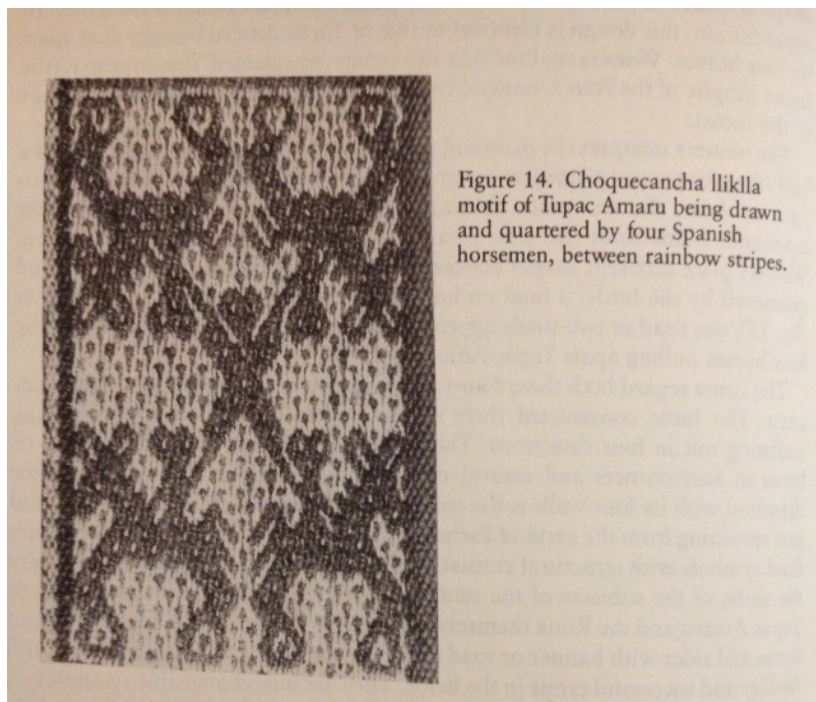


Fig. 1: Versión del descuartizamiento de Tupaq Amaru en un tejido o *lliqlla*. El hecho histórico se imprime en la memoria efrática del pueblo andino independiente de lo escrito. (Fotografía de Katherine Seibold).

En el pensamiento andino el acto inicial o primordial del ‘desmembramiento’, representado en el dibujo de Guamán Puma de Ayala con una inscripción que dice: —‘Inga-Umata Kuchun’ (le cortan la cabeza al inca), se va repitiendo, y la memoria efrática (es decir, la reproducción de la violenta imagen del descabezamiento en la memoria andina) lo recupera en su propósito de re-unir o re-memorar las partes dispersas del cuerpo, ratificándose constantemente a través de los siglos (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez).

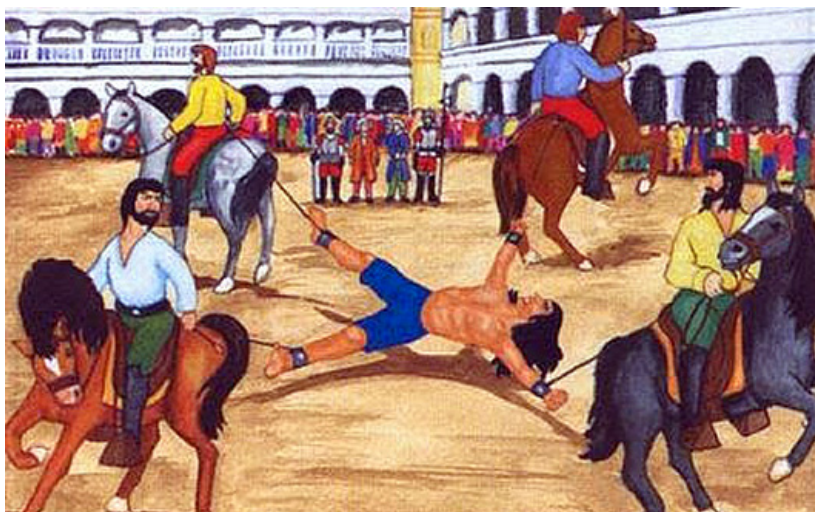


Fig. 2: Desmembramiento de Tupaq Katari en el Qollasuyu (hoy Bolivia). Lámina que se reproduce en los textos escolares de las escuelas bolivianas. (Gentileza de la Prof. Angela Lara D. de la Universidad Técnica de Oruro)

Recordemos que uno de los aspectos que los colonizadores arguyen para descalificar a las sociedades indígenas era su ‘ausencia’ de libros o de escritura (sabemos que los frailes quemaron códices en Mesoamérica, espantados ante la presencia de libros que en su monolingüismo cerrado no podían leer; lo mismo les ocurre con los *quipus* andinos, no los pueden entender como sistemas de comunicación o registro⁵). Sin embargo, parece que lo ecrático, que no lo lisible, es mucho más poderoso como recurso de la memoria que se transmite de generación en generación, porque “cada pueblo se ve con los ojos de su memoria” (Zavaleta Mercado 241). Luego, el descabezamiento del cuerpo indígena se transforma no sólo en el castigo a los líderes sino, por extensión y repetidamente, en el del mismo pueblo indígena y sus territorios —su *sallqa*, su *Pacha*. La recomposición ontológica del cuerpo indígena la es tanto de su humanidad como de la naturaleza de la que no está separada. Así, el ‘desmembramiento’ no sólo fue humano sino también lo es de la naturaleza destruida por el extractivismo, aquello que en el lenguaje contemporáneo conocemos por Antropoceno o también como la crisis del pensamiento occidental (Dussel; Moore).

Hacia los años de 1992, en ocasión de la conmemoración de los 500 años del ‘descubrimiento’ (‘encubrimiento’, suena mejor, como sugiere el filósofo Enrique Dussel) de las Américas, la consolidación de los movimientos indígenas afectados por esta magna fecha⁶ comenzaron a desafiar la epistemología eurocéntrica representada por el cartesianismo dualista y los límites del progreso unilineal transformado en crisis, riesgo e incertidumbre. En esa perspectiva, los términos ‘civilización’ y ‘lo salvaje’ se alzaron como dos polos opuestos, insinuando la glorificación de unos y la eliminación física de otros (Bartra 189-193). Lo ‘salvaje’ empero es la voluntad de no ser domesticado, de no ser disciplinado, de habitar en plena libertad junto a la naturaleza, el mundo no-humano y el diferente de lo humano (como los espíritus). Como hoy lo entendemos mejor, el cartesianismo se imponía como filosofía central justificando la desontologización de la naturaleza considerada inerte o muerta, sólo disponible para su dominio y explotación, ‘dominada’ por el hombre (la imposición del patriarcado). Hoy sabemos que dicha ‘dominación de la naturaleza’ se ha transformado en un proceso de destrucción que llamamos el calentamiento global.

Coincidió aquel momento, ahora quincentenario, con la histórica expansión espacio-geográfica de todo un continente que no estaba registrado en el horizonte cognoscible de Europa que, en aquel tiempo, llegaba hasta un lugar que aquellos denominaban ‘Finis Terrae’, es decir, *fin de la tierra*. Ese desconocido espacio, más allá de ‘Finis Terrae’, se insinuaba en mapas, o se la confundió con Cipango en el Asia. Luego el ‘descubrimiento’ de las Américas forzó a sus pensadores y filósofos a integrar ese desconocido espacio continental a su entendimiento geográfico; enfrentaban un momento de expansión del conocimiento. Acompañaba esa empresa una motivación económica del mercantilismo temprano y extractivista, que es la base del capitalismo contemporáneo. En aquel momento también se ejercía, paralelamente, un cambio de percepción espacial y ekística. Había que desechar los conceptos espaciales corográficos nativos y sustituirlos por otros. Frente a la insistencia indígena que no es posible poseer la ‘tierra’ en propiedad privada por pertenecer a la comunidad, las ideas dominantes habrían de derrotar aquella perspectiva indígena (de las tierras comunes) y abrir el Nuevo Mundo a la depredación y los sistemas de enajenación territorial como expresión de su conquista (la propiedad enclaustrada)⁷. De ahí en adelante, la incursión primaria

que justifica la conquista es la declaratoria de ‘Terra Nullius’ que legaliza parcialmente el derecho a poseer y depredar⁸. Terra Nullius declaraba el nuevo continente, ‘vacío’—“sólo animales vivían allí”. Emerge, entonces, la necesidad de crear fronteras, muros y deslindes para separar el espacio que antes se negociaba en reciprocidad complementaria con otros pueblos similares. En suma, ocurre entonces un cambio o sustitución del *nomos* precolombino por otro, el *nomos* cartesiano (Luisetti et al. 1-21; Dussel).

Esa filosofía aristotélica y cartesiana que se hacía pasar por ‘universal’ descalificaba el *nomos* de sociedades precolombinas que consideran a la naturaleza viva. No sólo eso, estas sociedades se ven desde la perspectiva de la cosmicentricidad y la relacionalidad con una pluricultura o una socionatura⁹, oponiéndose con ello a lo antropocéntrico que se imponía en la vieja Europa al condenar de herejes a las posturas hilozoístas de las filosofías ocultas y campesinas. La declaratoria de la posesión de las Américas como Terra Nullius es, simultáneamente, la declaratoria de la desposesión y la descalificación del *nomos* de las sociedades indígenas; trajo consigo el signo de la doble moral entre los invasores. Los conquistadores piensan que los lenguajes indígenas que escuchan son sólo ruidos, emisiones guturales, no estructuras lingüísticas. Cuando a Atahuallpa le alcanzan una Biblia él después de hojearla les dice: “Mis ojos no ven, mi nariz no huele, mi corazón no ama, mis oídos no escuchan, mi boca no habla. ¿Para qué me dan esto que el pájaro ha garabateado?” (“Manan ñawiy rikunchu, manan senqay musq’inchu, mana song’uy munanchu, rinriy ma’ uyarinchu, nipsis simiy parlanchu. ¿Imatapaq kay pisq’u q’achiq’asqata qowarqanki?”¹⁰). Aquel fue un momento de incertidumbre y de falta de comunicación, dos lenguas se enfrentan para caer en un absoluto desentendimiento. Ese prejuicio hacia las lenguas indígenas se continúa repitiendo hasta hoy,—son “dialectos” no lenguajes; “no pueden abstraer”, son “elementales”. Entonces alguien dice, un aymara: —“aruskipaxipqañanakasakipunirakispawa” y estamos hablando de cuestiones mayores porque el monolingüe apenas puede pronunciar esta palabra, menos entenderla—refiere la relacionalidad del inter-comunicar(nos) y el ‘choque de temporalidades’. En eso consiste el colonialismo, en la sustitución de una visión de mundo por otra. Sin embargo, la conquista y la colonización de las sociedades indígenas no fueron actos sincrónicos. De hecho, muchas sociedades indígenas sobrevivieron en condiciones de autarquía por

mucho tiempo, en lugares ‘vacíos’ donde las estructuras indígenas continuaron reproduciendo el *nomos* precolombino (Luisetti et al. 1-21; Sanjinés 99-159; Clifford; Santoro y Lander). Las lenguas indígenas que sobrevivieron a la conquista son un claro ejemplo de esta experiencia específica.

El quechwa o kishwa, lengua del Inca que se habla (en sus ocho variantes) por al menos diez millones de personas, constituye una de las lenguas precolombinas que sobrevivió a la conquista casi en forma intacta. Esta es una lengua aglutinativa bastante diferente del español y de la estructura de las lenguas romances (Garcés Velásquez; Salmón 43). Por ejemplo, esta lengua Quechwa o Kishwa tiene un ‘nosotros’ inclusivo (ñuqayku) y un ‘nosotros’ exclusivo (nuqanchis). Así mismo la tercera persona del singular se expresa con un solo fonema “pay”, extensivo al mundo humano, al no-humano, y al diferente de lo humano (los espíritus). Mientras que el español necesita dos términos para la tercera persona: él/ella, y el inglés tres: he/she/it, el quechwa o kishwa sólo requiere de uno, “pay”, asumiendo una especie de trialectica; en la lengua aymara hay afirmación, negación y duda, *se dice*, y la persona ‘jaqe’ constituye un devenir, es decir, un ser alcanza la plenitud sólo con la muerte. Desde la actualidad de hoy en día pongamos entre otros ejemplos dispersos los siguientes términos procedentes de las lenguas indígenas en uso: ‘ejido’, ‘chaqra’, ‘ayllu’, ‘ayni’, ‘kallpulli’, ‘chaco’, ‘chinampa’, ‘tequio’, ‘milpa’, ‘marka’, ‘jallpa’, todos expresan formas relacionadas con el trabajo comunitario y el uso de la tierra que lograron no desaparecer ante los sistemas enajenantes de tierras monoproducidas (haciendas, ranchos, misiones, plantaciones, mercedes, fundos, minas, obrajes, aserraderos). Recordemos también que, en el siglo XX, varixs antropólogos documentaron, de manera sistemática, la existencia de sociedades indígenas no-contactadas en la Amazonía suramericana, las llamadas poblaciones en aislamiento voluntario (PEIV), sociedades no completamente afectadas por el *nomos* europeísta, aunque siempre amenazadas por él (Lévi-Strauss; Varese, *Antropología* 93-145).

La historia de este encontronazo inicial se tradujo en una radical baja demográfica que diezmó a la población precolombina en un noventa por ciento. Quinientos años después, estas sociedades lograron reconstituirse demográficamente, es decir, para comienzos del siglo XXI, se han recompuesto como sociedades viables, se han logrado “rememorar” alcanzando el mismo número que fueran antes de la

conquista (Denevan 291). Sin embargo, su existencia física sufre asonadas de tiempo en tiempo, formas modernas de desmembramiento, tanto humano como de la naturaleza. Aún así, podemos decir que tales poblaciones indígenas han experimentado un proceso de ‘remembramiento’ o ‘recomposición’ tanto ontológica, como demográfica (Surrallés 29-45; Prashad y Ballvé). Sus movimientos sociales atestiguan su innegable afirmación existencial en el reclamo de territorios ancestrales y muchos estados e instituciones nacionales e internacionales han tenido que transformar sus constituciones políticas y reglamentos otorgando reconocimiento legal de esas poblaciones en el concepto del nomos eurocéntrico que los marginó por tantos siglos (Gilly xiii-xix; Mamani Ramírez; Prada Alcoreza 128-137; Dorgan).

En la filosofía hillozoísta, lo humano no está separado de la naturaleza, es parte conformante de esa naturaleza, pero tampoco lo más importante; la naturaleza en cuanto ser vivo (*jallpa kamasqa*) nos afecta, pero también la presencia humana la afecta, es un acto recíproco en la que una no tiene preponderancia sobre la otra. La naturaleza no está sólo para servir a las necesidades humanas, porque lo humano tiene que asegurar que la reproducción (o el cuidado) de esa naturaleza sea también de incumbencia humana (Salmón 48-51). Significa la garantía de la reproducción y sustentabilidad de ambos, es decir, de humanidad y de naturaleza (i.e. no-humanos y espíritus) (Kawa 17-21; Arnold 147-179). Con la emergencia del capitalismo extractivista y tóxico, la naturaleza se torna en ‘recurso’ y ya no hablamos de una naturaleza viva, sino de una naturaleza muerta, explotable, sin darnos cuenta de que el daño que se le inflige reaparece en el futuro, ya no como ‘recurso’ sino como escasez, deforestación, inundación, incendio, calentamiento global. Es el colapso mismo del concepto lineal de ‘progreso infinito’.

Repentinamente el sentido del tiempo *pasado* del pensamiento occidental que se consideraba un acto ya ejecutado sin mayores consecuencias, en otras formas de pensar, como en las lenguas indígenas, está ligado al futuro, a lo que todavía viene por llegar, pero que al mismo tiempo arrastra la carga del pasado (*qhip nayra*—ver en el pasado el presente). A ese acto, hoy en día la palabra ‘Antropoceno’ presta toda una carga geohistórica porque la destrucción extractivista de la tierra (viva) aparece en el horizonte como calentamiento global, crisis ecológica y progreso como riesgo e incertidumbre. (Moore; Delgado-P. 125-135; Varese, “Genocide by Plunder”). El ‘re-membrar’

de los pueblos indígenas surge como una crítica radical a un modelo insostenible, es una voz moral que nos obliga a repensar el mismo capitalismo, el capitaloceno como catástrofe planetaria.

Notas

1. Agradezco el diálogo sostenido sobre este tema con mis colegas Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin, Silvia Rivera Cusicanqui, John Brown Childs, James Clifford, Fernando Leiva, Renya Ramírez, Tsim Schneider, Melissa Nelson, Annapurna y Loki Pandey y Raúl Prada Alcoreza.

2. Silvia Rivera Cusicanqui apuntó ya hacia 1980 la recodificación semántica y visual de este ‘mitomagen’ en su obra *Oprimidos pero no vencidos* (34).

3. El hecho se repite como una constante más que simbólica. El cuerpo de Sitting Bull, líder Hunkpapa Lakota Sioux, fue ‘retenido’ por Horace Deeble un médico militar del Fuerte Yates, en Dakota del Norte, quien cortó la cabellera del cuerpo inerme de Sitting Bull para enviarla al museo el año 1896. Los herederos de Gerónimo, líder apache muerto en cautividad en 1909, reclaman su cráneo que fue *desmembrado* y robado por Prescott S. Bush (padre del presidente George Bush y abuelo de George W. Bush) en un acto impune de profanación de la tumba del líder apache en Fort Sill. (McKinley A13; Robbins). Las mujeres indígenas de las Primeras Naciones de Canadá, y muchas a través de las Américas, sufren violencia sistemática al extremo de llamarse el caso ‘genocidio’ (Austen; Hanc).

4. El tema no desaparece de la memoria europea. *The New York Times* publicó una nota el 3 de noviembre del 2019 en la que: “El Primer Ministro del Reino Unido, Boris Johnson, visitó una escuela primaria en Suffolk donde mostró antiguas fotografías de Londres diciéndoles a los párvulos de días en los que las autoridades ‘solían colocar en estacas las *cabezas decapitadas* de enemigos” (Landler y Castle 8; mi subrayado y traducción).

5. Un amplio estudio de este tema está en Jorge Cañizares-Esguerra. *How to Write the History of the New World. Epistemologies, and Identities in the Eighteen-Century Atlantic World*. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.

6. La Declaración de Quito en 1992 se gestó como el “Primer Encuentro del Cóndor y el Águila” porque sus firmantes provenían de todos los territorios indígenas de Alaska a Tierra del Fuego.

7. Este hecho no desaparece de la tabla de la historia. Ver, por ejemplo, los reportajes publicados por The New York Times de Alexander Villegas y Frances Robles “A fight Grows Bloodier Over Indigenous Lands” del 1 de marzo de 2020; Ernesto Londoño y Leticia Casado, “Bolsonaro Covets

Wealth of the Indigenous Land and Derides the People”, del 19 de abril de 2020 (20-21).

8. El tema del ecocidio retorna en las políticas actuales, esta vez lideradas por países como EE.UU. que se retiró (2017) del Acuerdo de París sobre el cambio climático (2015), y Brasil (2019) que se niega a apoyar la COP 25. Otra vez, surgen innegables procesos incrementados de deforestación amazónica que desechan propósitos conservacionistas y sustentables sustituidos por procesos transgénicos de ‘monsantización’ (agricultura mecanizada con insumos químicos que envenenan la naturaleza orgánica con glifosato).

9. Mi colega Massimiliano Tomba lo entiende como un ‘choque de temporalidades’. Ver: “Clash of Temporalities: capital, democracy, and squares”. *The South Atlantic Quarterly*, vol. 113 (2), 2014: 353-366.

10. Esta respuesta ha sido reproducida en la *oralitura* andina, y la han recogido varix investigadores en versiones similares y persistentes en el tiempo y espacio.

Obras citadas

- Apffel-Marglin, Frédérique. *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Arnold, Denise Y. “Midwife Singers. Llama-Human Obstetrics in Some Songs to the Animals by Andean Women.” IN: G. Delgado-P. and J. Schechter, (eds.) *Quechua Verbal Artistry/Arte Verbal Quechua. The Inscription of Andean Voices*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, 2004
- Austen, Ian y Dan Bilefsky. “Canadian Inquiry Describes Killings of Indigenous Women as Genocide”. *The New York Times*, Junio 4. Pag A4. 2019.
- Ayllu Sartañani. *Pachamamax Tipusiwa (La Pachamama se Enoja)*. Vol. I, Qhuruqhi. La Paz: Ediciones Aruwiwiri, 1992.
- Bautista S. Rafael. *Del mito del desarrollo al horizonte del buen vivir*. La Paz: yo soy si Tú eres Ediciones, 2017.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era, 1992.
- Childs, John Brown. *Physical and Cultural Dismembering and Remembering from Native New England to the Andes*. September. (Ms.), 2010.
- Clifford, James. *Returns. Becoming Indigenous in the Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Crosby, Alfred. *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport: Greenwood Press, 1972.
- Delgado-P., Guillermo. “Land, Territory, Entropy”. EN: Ross, Alexander Reid (ed.). *Grabbing Back. Essays Against the Global Land Grab*. Berkeley: AK Press, 2014, pp. 125-135.

- Denevan, William M. *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992 [orig. 1976].
- Dorgan, Byron L. "Broken Promises". *The New York Times*, Julio 11. Pag. A25. 2013.
- Dussel, Enrique. *1492 El encuentro del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural-UMSA, 1994.
- Garcés Velásquez, Fernando. *Colonialidad o Inter-culturalidad. Representación de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: PIEB, 2009.
- Gilly, Adolfo. "The Spirit of Revolt". EN: F. Hylton, S. Thompson. *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*. New York: Verso, 2007, Pp. xii-xix.
- Hanc, John. "Missing and Murdered, and Seen". *The New York Times*, October 27. Pag. 8. 2019.
- Kapsoli Escudero, Wilfredo. *El Retorno del Inca*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2001.
- Kawa, Nicholas C. *Amazonia in the Anthropocene. People, Soils, Plants, Forests*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- Kohn, Eduardo. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: California University Press, 2013.
- Hobsbawm, Eric. "The Old World and the New: 500 Years of Columbus." In: *Uncommon People. Resistance, Rebellion, and Jazz*. New York: The New York Press, 1998, pp. 295-303.
- Landler, Mark y Stephen Castle. "Polls Favor U.K. Leader, Not That It Means Much". *The New York Times*, 3 de noviembre. pg. 8. 2019.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Tr. J. y D. Weightman. New York: Atheneum, 1974.
- Luisetti, Federico, John Pickles, Wilson Kaiser, (eds). *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Mamani Ramírez, Pablo. *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qollasuyu*. La Paz: Ediciones Yachaywasi/ Aruwiwiri, 2004.
- McKinley, James Jr. "Geronimo's Heirs Sue Secret Yale Society Over His Skull". *The New York Times*, Febrero 20, pag. A13. 2004.
- Moore, Jason (ed). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- Poma de Aiala, Phelipe Guamán. *Nueva corónica y buen gobierno*. La Paz: Editorial del Instituto de Tihuanacu, (orig. 1584-1614, edición de Arthur Posnansky), 1944.
- Prada Alcoreza, Raúl. "La fuerza del acontecimiento". EN: Alvaro García Linera et. al. *Tiempos de Rebelión*. La Paz: Muela del Diablo, 2001.

- Prashad, Vijay y Teo Ballvé. *Dispatches from Latinoamerica. On the Frontlines Against Neoliberalism*. Cambridge, MA: Southend Press, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD, 1986.
- Robbins, Alexandra. *Secrets of the Tomb: Skull and Bones, the Ivy League, and the Hidden Paths of Power*. New York: Little Brown, 2002.
- Salmón, Josefa. *Decir Nosotros. En la encrucijada del pensamiento indianista*. La Paz: Editorial Autodeterminación, 2012.
- Sanjinés, Javier. *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB, 2009.
- Santoro, Miléna y Erick D. Langer. *Hemispheric Indigeneities. Native Identity and Agency in Mesoamerica, the Andes, and Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2018.
- Siebold, Katharine E. "Textiles and Cosmology in Choquecancha, Cuzco". En: Robert V.H. Dover, Katherine E. Siebold, John H. McDowell (eds.) *Andean Cosmologies Through Time*. Indianapolis: Indiana University Press. Pp 166-201. 1992.
- Surrallés, Alexandre. "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". *Bulletin de l'Institut Français d'Étude Andines*, vol. 38 (1): 29-45, 2009.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez. "El Inka vive". *Société Suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 59-60, pp. 107-118, 1995.
- Varese, Stefano. *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*. México: UNAM, 2018.
- . "Genocide by Plunder. Indigenous Peoples of Peru's Amazonia Confront Neoliberalism. EN: Guillermo Delgado-P. y John Brown Childs (Eds.)
- Indigeneity Collected Essays*. Santa Cruz, CA: New Pacific Press, 2012, pp. 158-174.
- Warrior, Robert. "Native American Scholarship and the Transnational Turn." *Cultural Studies Review*, Vol. 15 (2). Pp. 119-130. 2009.
- Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986.

