

LA DEFINICIÓN JURÍDICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN BOLIVIA: ALOCRONÍA Y RESISTENCIA

Hthe legal definition of indigenous peoples in Bolivia: allocrony and resistance

DOI: <https://doi.org/10.69633/ry8b2k43>

Recibido: 05/02/2025 Aceptado: 15/08/2025

*Paola Daniela De la Rocha Rada

<https://orcid.org/0000-0002-8002-738X>

Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia)

paola.pankarita@gmail.com

RESUMEN

La Constitución Política del Estado boliviana desarrolla la noción de plurinacionalidad a partir de la presencia de naciones y pueblos indígenas, no sólo en el emplazamiento territorial, sino en su presencia en los distintos niveles de gobierno reconocidos por dicha norma. Este artículo problematiza una parte de las formas de concretización de esta presencia/existencia anterior a la invasión colonial, tomando como análisis la exigencia de ancestralidad en la concreción de las autonomías indígenas, revelando la presencia de criterios de alocronía y criptonormas que se hacen presentes en un neocolonialismo disimulado de conquista de derechos.

Palabras Clave: *Pueblo indígena, autonomía indígena, ancestralidad, alocronismo, criptonormas.*

*Doctora (Ph.D.) en Derecho Comparado y Procesos de Integración. Master (M.Sc.) en Teoría Crítica, Licenciada en Sociología. Investigadora en temas de Pluralismo Jurídico, Sociología jurídica y sociología política. Actualmente es profesora de la materia de Teorías Sociológicas en la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA.

ABSTRACT

The Political Constitution of the Bolivian State develops the notion of plurinationality based on the presence of nations and indigenous peoples, not only in territorial placement but also in their presence at the various levels of government recognized by this law. This article problematizes part of the ways in which this presence/existence, prior to the colonial invasion, is realized, taking as an analysis the requirement of ancestry in the realization of indigenous autonomies, revealing the presence of criteria of allocrony and cryptonorms that manifest in a disguised neocolonialism of rights conquest.

Keywords: *Indigenous people, indigenous autonomy, ancestrality, allochronism, cryptonorms.*

INTRODUCCIÓN

¿Qué es un pueblo indígena? El debate para responder esta pregunta comienza en los años 50 del siglo XX, cuando se discutía esta definición para el Convenio 107 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre poblaciones indígenas y tribales, el cual fue modificado por el Convenio 169, también de la OIT, de 1989. Cuando se desarrollaban los trabajos preparatorios para la Declaración de Naciones Unidas de derechos de pueblos indígenas de 2007 se decidió guardar silencio y dejar la definición a los instrumentos jurídicos de cada Estado.

En Bolivia la Constitución Política del Estado (CPE) en su artículo 30 señala que “[e]s nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”. El Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) mediante sus sentencias SCP 1422/2012 de 24 de septiembre de 2012 y SCP 0006/2019 de 6 de febrero

de 2019, precisó el alcance de esta definición señalando que para que un conjunto de seres humanos sea considerado nación y pueblo indígena bastaría que éste cumpla cualquiera de los criterios anotados en el párrafo I del artículo 30 de la CPE.

La existencia o pre existencia de los pueblos indígenas y su derecho a la libre determinación, como lo establece el artículo 2 de la CPE, es una de las condiciones de existencia del Estado Plurinacional.

Artículo 2.

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (CPE, 2009)

Así, la plurinacionalidad se refiere a la reconstitución de estas naciones y pueblos indígena originario campesinos, como lo señala la RAE, la plurinacionalidad es el “*reconocimiento realizado por el Estado de las diferentes nacionalidades indígenas y culturas que habitan en el territorio, que implica una estructura legal que admite su propia administración de justicia, modo de vida, sistema económico, lenguas y otros*” (RAE en <https://dpej.rae.es/lema/plurinacionalidad> ,visitado el 9 de diciembre de 2024).

El presente artículo académico problematiza la caracterización final del párrafo I del artículo 30: “*cuya existencia es anterior a la invasión colonial española*”, pretendiendo encontrar en

ella una condición de alocronía, es decir, un pre requisito para poder hablar de pueblos indígenas.

La condición alócrona o alocronía se refiere a una dislocación o separación temporal en el presente respecto de un sujeto que se lo considera del pasado. Si bien esta categoría es utilizada con mayor frecuencia en el mundo del arte, en tanto la originalidad de una obra de arte muchas veces se encuentra en su antigüedad, la misma ha sido problematizada por una parte de la antropología contemporánea para reflexionar sobre las formas o maneras en las que se caracterizan a los pueblos primitivos.

Esta breve intervención pertenece a un proyecto de investigación mucho más extenso que reflexiona sobre la formación –no solo la redacción sino la concepción misma de las ideas y definiciones– de instrumentos internacionales de derechos humanos de pueblos indígenas, así como las miradas y lecturas coloniales que el discurso de los derechos humanos realiza respecto de la alteridad indígena, siguiendo lo que Boaventura de Sousa Santos (2017) denomina como *línea abisal* –un término que denota el abismo que separa a la Europa del norte del mundo del sur–, es decir, aquella que divide por un lado a las metrópolis que discuten y crean las declaraciones de derechos y por otro, a las sociedades coloniales que, sin participar en la discusión y creación de estas declaraciones, son los sujetos en las que se aplican estas declaraciones de derechos.

MÉTODOS

Este breve ensayo recurre a la metodología dogmática jurídica (Courtis, 2006) misma que tiene como objeto de investigación la norma, la doctrina y la jurisprudencia, en particular si la investigación es de carácter *lege lata* el objeto es la interpretación sistémica del ordenamiento jurídico. Por lo señalado, se analiza el texto constitucional y las normas secundarias o infra-constitucionales, en las que se explicitan las disposiciones que tratan de las formas de verificación de esta “*existencia anterior a la invasión colonial española*” por parte de las instancias encargadas de reunir los requisitos para acceder a la autonomía indígena originario campesina.

Por lo señalado se trata de una investigación dogmática bajo una lectura sistémica del texto constitucional, atendiendo a la existencia también de una *criptonorma* (norma escondida), que condiciona la realización de una caracterización de identidades tan compleja como lo son las que se esconden detrás de las palabras “pueblos indígenas”.

Riccardo Guastini, a momento de caracterizar el método sistémico, señala:

De hecho, se llama así a cualquier interpretación que consista en decidir el significado de una disposición la luz de otras disposiciones (previamente interpretadas), sobre la base de la presuposición de que el derecho es una totalidad consistente y coherente (Guastini, 2010:72).

Respecto a la criptonorma, se suele recurrir a la noción de *formantes*, siendo los formantes clásicos: la ley, la doctrina y la jurisprudencia. Empero, también existen otros *formantes*

no verbalizados, es decir, no expresados en alguna de las formas de lenguaje. Rodolfo Sacco (2016) los denomina *criptotipos* y son los modelos implícitos que están presentes en distintas prácticas jurídicas y que, aunque no están enunciados expresamente, se perciben y se transmiten como algo obvio en la ejecución de las normas.

La presente investigación, en consecuencia, es simplemente dogmática, normativa-descriptiva, porque trata de observar el desarrollo de una parte del enunciado constitucional, en particular, la caracterización de lo que es un pueblo indígena y en el criptotipo de alocronía presente en su desarrollo.

Una mención final, respecto a las estrategias de resistencia a la alocronía se ha recurrido a comentarios de entrevistas y a textos de naturaleza cualitativa, pero solo para dar ejemplos de estas estrategias de resistencia, sin modificar la estrategia dogmática que privilegia la disposición jurídica y sus efectos performativos.

RESULTADOS

La Constitución boliviana de 2009 fue el resultado de un complejo proceso constituyente que comenzó en 2006. La Asamblea Constituyente comenzó sus actividades un 6 de agosto de 2006 en la ciudad de Sucre y culminó sus actividades en diciembre de 2007 en la ciudad de Oruro, durante el año 2008 se llevó a una revisión de más de cien artículos del proyecto de Constitución Política del Estado aprobado por la Asamblea Constituyente, esta revisión se llevó a cabo en distintas fases y culminó con la aprobación por parte del H. Congreso de un proyecto de Constitución Política del Estado en octubre de 2008 aprobado por la población en por medio de un referéndum en enero de 2009.

Una de las características de la forma Estado, que puede generar discusión, es la que se refleja en la idea de Estado unitario pero con autonomías. Generalmente la noción de Estado unitario supone una única instancia legislativa y territorial acompañada de procesos de descentralización y desconcentración, lo contrario es la noción de estados compuestos, que pueden ser federales y autonómicos, en los que se abren y desarrollan distintas instancias legislativas, ejecutivas y judiciales.

Desde la aprobación de la CPE por medio del referéndum, Bolivia se reconoce como un Estado unitario con autonomías, es decir, reconociendo instancias legislativas y ejecutivas en tres niveles territoriales: departamentos, municipios y autonomías indígena originario campesinas. Si bien el texto constitucional prevé la existencia de autonomías regionales, estas se acercan más a procesos de coordinación entre las autonomías municipales para la gestión de problemas complejos que involucran una necesaria coordinación inter-municipal, esta afirmación queda mucho más clara si prestamos atención al artículo 280 de la CPE, que señala que “*la región, conformada por municipios y provincias, no podrá trascender límites departamentales*”.

Otra de las características de la forma Estado es el reconocimiento de algo previo que determina al mismo, este algo previo es la *pluralidad*, entendida como la pre existencia de pueblos y naciones indígena originaria campesinas a las que se reconoce la libre determinación, que consiste “*en el derecho a autonomía, autogobierno y ejercicio de sus instituciones*” en los márgenes de sus territorios y sus cosmovisiones.

La libre determinación se presenta en dos niveles que los interpretamos del lugar que ocupa esta categoría en el texto constitucional: como base fundamental del Estado en el

artículo 2 y como derecho de las naciones indígena originaria en el numeral 4 del parágrafo II artículo 30 de la Constitución. Esta interpretación la llevamos a cabo bajo la condición de que el artículo 2 se encuentra en el Capítulo Primero (Modelo de Estado) del Título Primero (Bases Fundamentales del Estado), y el artículo 30 se encuentra en el Capítulo Cuarto (Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos) del Título Segundo (Derechos Fundamentales y Garantías), todos ellos forman parte de la Primera Parte de la Constitución (Bases fundamentales del Estado, derechos, deberes y garantías). Para caracterizar de esta manera a estos artículos se ha recurrido a una interpretación sistemática de la CPE.

Precisamente, una de las novedades de la CPE son las llamadas autonomías indígenas que se presentan como parte de la estructura y organización territorial del Estado boliviano. El artículo 289 de la CPE señala que “*la autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias*”.

Referidas autonomías están también presentes en la legislación operativa (normas secundarias en la terminología de H.L.A. Hart¹), es decir en la legislación que puede llevarlas a la práctica, desde la promulgación de la Ley 031, llamada Ley Marco de Autonomías, de 19 de julio de 2010. Sin embargo, para que las autonomías indígenas sean –en verdad– efectivas en Bolivia, deben pasar una serie de trámites jurídico-administrativos para su existencia plena, una especie de norma

1 Para una mayor referencia a la diferencia entre normas primarias y normas secundarias véase Hart (2012).

secundaria de carácter técnico operativa cuasi realizativa², en el sentido sostenido por Austin (1971).

John Austin (1971) en sus lecciones tituladas “*Cómo hacer cosas con palabras*” señala que la finalidad de los enunciados performativos es la de producir una transformación de lo que nos es dado o de crear una nueva condición de la realidad. Por ello, las palabras además de su significado referencial, literal, constituyen una forma de acción intencional cuando son pronunciadas en la interacción.

El portal web del Órgano Electoral Plurinacional señala como uno de los primeros requisitos para avanzar en la aprobación del Estatuto Autonómico (la norma institucional básica para el ejercicio de la autonomía) en la comunidad indígena, el siguiente paso previo (cuasi performativo y realizativo):

Para la conformación de una Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC) en un Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) o un municipio son requisitos la viabilidad gubernativa y una base poblacional. El Viceministerio de Autonomía certificará la condición de territorios ancestrales, actualmente habitados por los pueblos y naciones demandantes, y su viabilidad gubernativa, es decir la existencia, representatividad y funcionamiento efectivo de una estructura organizacional que incluya a la totalidad de organizaciones constituidas en el territorio (Arts. 56 y 57, Ley N. 031, el subrayado es nuestro.)

La revista del Órgano Electoral Plurinacional denominada “Andamios” (2017, N.3 año 2, pp. 17 y siguientes), publica una serie de artículos y ensayos dedicados a las autonomías

² Sobre el lenguaje y las normas performativas y realizativas, que pueden encontrarse en las prácticas que suponen las normas, véase a Austin (1971).

indígenas, incluso el número de la revista en cuestión se titula: “*Autogobierno indígena hoy*”. En esta revista se encuentra el artículo del investigador y especialista en autonomías indígenas Paulino Guarachi (ex viceministro de Asuntos Campesinos), texto dedicado a la nación Uru Chipaya y la manera en la que consolidó su Estatuto Autonómico.

Los pobladores de la nación Uru Chipaya habían tomado la decisión unánime, en las instancias deliberativas de los cuatro ayllus y en el nivel municipal (Chawkh Parla), de acceder mediante la conversión del municipio a la Autonomía Indígena Originaria de la Nación Uru Chipaya, después de un amplio debate y análisis donde establecieron las razones expuestas anteriormente y nombraron a Tata Félix Lázaro como Mallku de la Autonomía Indígena Originaria. De acuerdo al DS. N° 231, las autoridades originarias gestionaron ante el Ministerio de Autonomías y obtuvieron el Certificado de Territorio Ancestral de Uru Chipaya, para lo cual presentaron estudios e investigaciones de antropólogos y etnohistoriadores, quienes resaltaron que la nación originaria Uru Chipaya es la cultura más antigua de Bolivia. En el salón de reuniones del Gobierno Municipal hay un banner que dice: “Ancestralidad, Identidad y cultura milenaria por más de 6.000 años”. (Guarachi, 2017, p. 17, el subrayado es nuestro)

En esta referencia podemos observar a los peritajes y estudios antropológicos que se hacen presentes para dar cuenta de la ancestralidad o antigüedad de estas culturas³. Pero esto es solo

3 Cabe aclarar que este artículo académico no trata de saber si la nación indígena Uru Chipaya es o no un pueblo ancestral, sino del proceso de (re)construcción de este pueblo indígena como respuesta a unas exigencias de las normas para el reconocimiento, en este caso, de la autonomía. El devenir Uru debe entenderse como una estrategia de resistencia, la misma que puede ser abandonada si las reglas de juego (las normas jurídicas) cambian.

el principio, porque el certificado de ancestralidad es el primer paso en una cadena de controles legales y administrativos que deben cumplir los pueblos indígenas si desean acceder a la autonomía indígena originario campesina. Toda esta cadena de controles legales y administrativos incluye la participación del Tribunal Constitucional Plurinacional, encargado de observar el control de constitucionalidad y también de preservar la imaginación jurídica de alocronía en sus fallos.

Entre los trámites administrativos se encuentra la creación de un órgano deliberativo en los pueblos indígenas para la elaboración de un Estatuto Autonómico, no importa si la forma organizativa de estos pueblos indígenas no lo poseen, de todas formas tendrán que crearlo. Luego, la elaboración participativa del Estatuto que muchas veces se la realiza en base a algún modelo que el Órgano Electoral Plurinacional (OEP) proporciona, y posteriormente el control de constitucionalidad del proyecto de Estatuto, es decir, que debe ser revisado por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) para que el mismo prosiga en tramitación. Si y solo si posee un informe de validez constitucional puede proseguir el trámite. Para ello, el Tribunal dispone de un test de constitucionalidad que en muchos casos ha sido un obstáculo a las comunidades⁴. Debido a la necesidad de comprender la conformación de una autonomía indígena, se copian algunos artículos de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Báñez”.

Artículo 53. (PROYECTO DE ESTATUTO AUTONÓMICO O CARTA ORGÁNICA). I. Aprobado el referendo o consulta por la autonomía, los órganos

⁴ Según el portal del Órgano Electoral Plurinacional (OEP), Charagua Iyambae, Raqaypampa y Uru Chipaya conforman las tres primeras autonomías indígenas. Para mayor información véase: <http://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/charagua-raqaypampa-y-uru-chipaya-conforman-los-primeros-tres-autogobiernos-indigenas-de-bolivia/> visitado el 1/09/2024. Se debe aclarar que actualmente, a diciembre de 2024, existen cinco autonomías indígenas en pleno funcionamiento: Charagua Iyambae, Raqaypampa, Uru Chipaya, Salinas, Kereimba Iyaambae, Jatun Ayllu Yura y una en implementación la denominada TIM.

deliberativos elaborarán participativamente y aprobarán por dos tercios (2/3) de votos del total de sus miembros el proyecto de estatuto autonómico o carta orgánica:

(...)

5. En el caso de la conformación de una autonomía indígena originaria campesina, en un territorio indígena originario campesino, su titular convocará a la conformación de un órgano deliberativo, o su equivalente, para la elaboración y aprobación del proyecto de estatuto mediante normas y procedimientos propios bajo la supervisión del Órgano Electoral Plurinacional a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE).

Artículo 54. (APROBACIÓN DEL ESTATUTO AUTONÓMICO O CARTA ORGÁNICA).

(...)

II. El órgano deliberativo correspondiente que aprobó el proyecto de estatuto autonómico o carta orgánica solicitará al Órgano Electoral Plurinacional la convocatoria a referendo en la jurisdicción respectiva para su aprobación, siendo requisitos para ello:

1. Contar con declaración de constitucionalidad del Tribunal Constitucional Plurinacional sobre la constitucionalidad del proyecto de estatuto o carta orgánica. (Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Baez”, el subrayado es nuestro.)

En una entrevista realizada al antropólogo Pedro Pachaguay en diciembre de 2018, se mencionó que muchas comunidades están preocupadas en insertar, en incluir, en los proyectos de Estatutos⁵, declaraciones históricas, formas de organización

5 El Estatuto de la Autonomía Originaria de la Nación Uru Chipana señala, en su preámbulo: “La Nación Uru Chipaya desde tiempos inmemoriales ha mantenido su identidad propia, ligada a los ancestros y prácticas culturales heredadas de los Chullpas (...) manteniendo en ellos su propia identidad

políticas como las asambleas, los consejos de ancianos, las temporalidades de decisión y otros, como manifestaciones y pruebas de que la comunidad cumple con esos requisitos, y que para ello han ido recurriendo a “expertos” en la búsqueda de repetir los elementos necesarios para pasar el test de constitucionalidad. Lo curioso, en declaraciones de Pachaguayaya (2018), es que algunas comunidades no poseen varios de estos elementos, sin embargo, están dispuestas a incluirlos e incluso inventarlos (pues no tienen la intención de crearlos solo de señalar que sí existen) en busca de ser considerados aptos para referido test de constitucionalidad. La inventiva de los pueblos indígenas se adapta de los requisitos que se espera de ellos para acceder al ejercicio de sus derechos.

Por ejemplo, para la elaboración del estatuto de la autonomía indígena de Huacaya, presentado como un territorio ancestral guaraní, se señala que:

Uno de los primeros pasos para iniciar la implementación de la Autonomía Indígena era constituir el Órgano deliberativo o estatuyente. Es decir, las personas que tendrán como ‘tarea’ la redacción del Estatuto. (Ledezma y Aruchari en Lizarraga y Vacaflores, 2017:35).

Sin embargo, el conflicto se encontraba en que el pueblo indígena de Huacaya no tenía una instancia deliberativa responsable de elaborar estos estatutos y, si había algo parecido era la toma de decisiones colectiva sin la mediación de un Órgano deliberativo, entonces frente a esta carencia se decidió crear (inventar) este ente pero solo como un formalismo legalista, es decir, sólo como una manera de cumplir con los requisitos y la imaginación jurídica que se tiene de ellos.

cultural, lengua, vestimenta, usos y costumbres, dentro el territorio ancestral que es habitado desde más de 6.000 años antes de Cristo (...). Asimismo en su artículo 1 se señala: “La Nación Originaria Uru Chipaya con dominio ancestral sobre su territorio actualmente habitado y preexistente a la cultura aymara, quechua y colonia española (...)”

Como señala Ledezma y Aruchari (2017):

“(…) se debatía que todos deben ser partícipes de la formulación del Estatuto sin ninguna discriminación y que las personas que se elijan para la redacción tienen un carácter ‘más formal’ con el propósito de ‘cumplir’ las leyes y procedimientos de supervisión posterior” (p. 36)

La misma idea de que exista una supervisión posterior, a cargo del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (Sifde) del Órgano Electoral Plurinacional, nos coloca delante de la necesidad que tienen los pueblos indígenas de actuar, de poner algo en escena, de generar una *performance*, una actuación y actualización de sus prácticas que impacten en la actualización de su identidad. Esta exigencia teatral se la desprende de las interpretaciones que realizan de los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos (en particular del Convenio 169 de la OIT), de la Constitución Política del Estado y de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización. Dicho de otra manera, esta exigencia de formas políticas adecuadas y de la “autenticidad” del sujeto llamado “pueblo indígena” y sus instancias de participación, se convierte en un requisito para la existencia de la autonomía indígena.

La Constitución considera que los territorios ancestrales deben estar habitados como base material de la autonomía. Ante esto, la Ley Marco de Autonomías señala que habrá una instancia que califique la condición ancestral de este territorio habitado. Dada la importancia de lo establecido por la Constitución y por la Ley Marco de Autonomías, a continuación se copia in extenso algunos artículos de estas normas para su posterior análisis.

Artículo 290. I. La conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley. (CPE, 2009, el subrayado es nuestro.)

Artículo 56. (REQUISITOS PARA EL ACCESO A LA AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIA CAMPESINA).

I. De manera previa a la iniciativa establecida en el Artículo 50 de la presente Ley, el Ministerio de Autonomía deberá certificar expresamente en cada caso la condición de territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones demandantes (...) (Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Báñez”, el subrayado es nuestro.)

La ancestralidad es uno de los requisitos para la conformación de las autonomías indígenas por mandato de la Constitución y de la ley en la materia. Todas estas acciones administrativas son las que dan cuenta que “*estas comunidades hasta la actualidad siguen reproduciéndose*”, como lo señala la sentencia del Tribunal Constitucional Plurinacional SCP 0026/2013 de 4 de enero de 2013, es decir, la identidad depende de la repetición y de la actuación (o *performance*) que realicen estas comunidades y que además sea aceptada como válida.

Debe aclararse que la Constitución Política del Estado en su artículo 410 establece la noción de “bloque de constitucionalidad”, por medio de la cual es parte de la Constitución los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, y en particular para pueblos indígenas son parte del bloque de constitucionalidad el Convenio 169 de la

OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de pueblos indígenas.

DISCUSIÓN

No es la intención de este breve artículo académico desarrollar un análisis sobre las autonomías indígenas y su estado de situación, solo busca mostrar que “algo” sucede, que “algo” se produce en esta manera de leer lo indígena, que supone, a la vez, una manera de imaginar lo que es “*indígena*”, una pre-comprensión, una idea previa, que nos permita acercarnos a lo indígena. Esta idea previa es parte de la imaginación jurídica, es decir, del tipo de lectura de los agentes jurídicos (abogados, jueces, funcionarios) respecto de lo que entienden como pueblos indígenas.

La presencia indígena en el proceso constituyente fue de mucha importancia, no solo para la definición del Estado boliviano como un Estado Plurinacional Comunitario (Schavelzon, 2012) sino para lograr la realización efectiva de lo plurinacional en el reconocimiento de las autonomías indígenas y en el pluralismo político y jurídico (Vargas, 2016). Sin embargo, es posible que la imaginación jurídica respecto a lo indígena hubiera reproducido la condición alócrona que es posible encontrarla en los instrumentos de la OIT, tanto el Convenio 107 como el Convenio 169 de la OIT. El primero caracterizó a lo indígena en su artículo 1 como “*poblaciones en una etapa menos avanzada que la alcanzada por la comunidad nacional*” y como “*descendientes de poblaciones que habitaban el país en la época de la conquista o la colonización*” con la finalidad de integrarlos gradualmente a la cultura dominante; el segundo, el Convenio 169 que reemplazó al Convenio 107, también en su artículo 1 señala que los pueblos indígenas son aquellos “*considerados indígenas por el hecho de descender*

de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización”, si bien ya no en busca de integrarlos a la cultura dominante, pero caracterizándolos como un pueblo que viene del pasado y que precisa, para su consideración como indígena que demuestre esta pertenencia al pasado, que en términos de la crítica a la antropología se denomina a esta manera de referirse a los indígenas como condición alócrona.

Consideramos a la condición alócrona (Fabian, 2019) a aquella que expulsa a las culturas no occidentales del presente en el que viven, para situarlas como reverberación de algún pasado de épocas históricas anteriores (y muchas veces épocas exóticas), como condición de su existencia y a la vez como criterio de identificación. Y todo ello con ayuda de antropólogos que observan, describen, analizan y autorizan, es decir, como la instancia que estaría a cargo de crear esta alocronía como condición de existencia del sujeto indígena. Nos referimos a una existencia reconocida por la imaginación jurídica, la cual es también una existencia jurídica que permite a un pueblo indígena acceder al ejercicio de sus derechos, desde la puesta en práctica del pluralismo jurídico hasta la puesta en práctica de la autonomía indígena originario campesina.

La antropología, en tanto disciplina moderna, ha constituido su objeto bajo esta condición de alocronía. La crítica de muchos autores como Viveiros de Castro (2013), Philippe Descola (2016) a la práctica colonial de la antropología ha sido motivo de una parte de las reflexiones que ha dado paso al llamado giro ontológico de la antropología (Holbraad, Pedersen, 2021). Así, la reflexión de Fabian (2019) pertenece a esta crítica de la manera en la que se imagina la alteridad.

La alocronía, en consecuencia, es una expresión de la colonialidad, que podríamos llamarla colonialidad del tiempo

o *cronolianismo* (inventamos este término uniendo *cronos* o tiempo y *colonialidad*, entendido como la continuación de los efectos de la colonia en el presente).

Según Walter Mignolo (2010):

“En los últimos tres o cuatro años, en los trabajos y conversaciones de los miembros del proyecto de investigación modernidad/colonialidad la descolonialidad se convirtió en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad y se extendió la colonialidad del poder (económico y político) a la colonialidad del conocimiento y a la colonialidad del ser (de género, sexualidad, subjetividad y conocimiento); estos fueron incorporados al vocabulario básico de los miembros del proyecto de investigación. Últimamente, y a instancias de Edgardo Lander, se agregó la esfera de la colonialidad de la naturaleza” (p.12)

No solo se trata de considerar la novedad de la colonialidad del tiempo, sino de encontrar en esta una de las razones de la colonialidad del poder, del conocimiento y del ser. En el fondo, las reflexiones de Enrique Dussel sobre el encubrimiento de América tematizan la colonialidad del tiempo, aunque no la menciona de esa manera⁶. Lo mismo podemos decir de la escuela de Derecho Comparado crítico y nuestra sutil referencia al trabajo de Daniel Bonilla (2020) “*Los bárbaros jurídicos*”. Hay algo similar en las nociones de “*Sociología de las ausencias*” de Boaventura de Sousa Santos, cuando señala

6 En las conferencias de Enrique Dussel, dictadas en Frankfurt y publicado bajo el título “1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la modernidad” se señala:

“En estas conferencias, en cambio, deseamos indicar por ‘invención’ a la experiencia existencial colombina de prestar un ‘ser-asiático’ a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El ‘ser-asiático’ -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘encubierto’” (Dussel, 2008:32).

que la razón metonímica reduce la multiplicidad de tiempos al tiempo lineal para asegurar la idea de progreso (de un occidente adelantado y de un sur atrasado), de esta manera se construyen las formas de generar ausencia, es decir la producción de no existencia⁷.

El evento colonial dejó una huella: la manera en la que Europa se presentó como vanguardia, es decir, como la cabeza de un proceso de racionalización que llevó en su momento a denominar a América y a los pueblos indígenas como “nuevo mundo”, como algo antiguo en el presente, lanzando a todos los pobladores de estas tierras a una existencia alocrona. Entonces, junto con la colonización espacial encontramos a la colonización temporal o *cronolianismo*. Tiempo y espacio son dos variables fundamentales en la concepción de lo que se denominará después indígena y en la manera en la que se ordenarán las jerarquías cronológicas.

Europa será el sujeto y el lugar de la enunciación, y América y el indígena serán el objeto de esta enunciación. La colonización del tiempo será determinante para el discurso de la modernidad que se presentará como salvación, emancipación y progreso. Esta manera de crear un vacío, un algo que sucede en la caracterización de lo indígena es lo que caracterizamos como condición alócrona, y puede tener también una faceta de resistencia por parte de los pueblos indígenas. Sin embargo, no se trata de una resistencia activa y de movilización, sino un tipo de resistencia sutil y silenciosa.

⁷ Sousa Santos (2017) refiere de la siguiente manera una de las cinco maneras de producir ausencia: “La segunda lógica reside en la monocultura del tiempo lineal, la idea de que la historia tiene un único significado y una sola dirección, perfectamente conocidos. Este significado y esta dirección se han formulado de diferentes formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Común a todas las formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y de que a la cabeza del tiempo están los países nucleares del sistema mundial y, con ellos, los saberes, las instituciones y las formas de sociabilidad dominantes. Esta lógica produce no existencia al definir como atrasado todo aquello que sea asimétrico respecto a todo lo que se declare avanzado. Según esta lógica, la modernidad occidental produce la no contemporaneidad de lo contemporáneo, y la idea de simultaneidad, al ocultar las asimetrías de los tiempos históricos que convergen en ella, no puede reconocer las posibles formas distintas de ser contemporáneo” (220)

Quizás sea James Scott (2000) el autor que más ha escrito sobre las distintas formas de resistencia de los grupos subalternos. Desde la monografía *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance* (Las armas de los débiles: formas cotidianas de resistencia campesina), hasta el libro *Los dominados y el arte de la resistencia* (Scott, 2000), son trabajos en los que expone las distintas estrategias de resistencia del campesinado y de las clases subalternas.

Las clases subalternas, según Scott (2000), no suelen arriesgarse a un enfrentamiento abierto, pues el precio a pagar puede ser muy caro, y las posibilidades de articular una alternativa que devenga en lucha son escasas. En su lugar, la resistencia se lleva a cabo en un campo más seguro, como lo es el de los gestos, los rumores y el sabotaje. Se trata de una resistencia silenciosa, aunque, no por ello ausente de efectividad.

Para Scott (2000), esa práctica oculta constituye la *infrapolítica de los desposeídos*. Los sujetos no hegemónicos comprenden la dominación, saben que deben cumplir, por ejemplo, con un test de constitucionalidad, y resisten a ella, cumpliendo con la exigencia de manera grandilocuente. ¿Quieres que seamos ancestrales? Muy bien tendremos 6000 años de antigüedad. ¿Se precisa un Órgano deliberativo? Muy bien existirá uno pero solo para cumplir la legalidad. Si lo indígena es, para los ojos no indígenas, una existencia que proviene del pasado, lleno de pureza y, a la vez, salvadora de los vicios de la modernidad occidental, serán los buenos indígenas que protegen la naturaleza y no están corrompidos por la modernidad occidental y como alternativa al capitalismo contemporáneo.

Como señala Scott (2000), con mucha precisión:

“Una de las ironías de las relaciones de poder es que las actuaciones que se les exigen a los subordinados se pueden convertir, gracias a su habilidad, en un muro casi impenetrable detrás del cual su vida autónoma puede transcurrir ajena a la mirada de las elites. La forma más sorprendente de este fenómeno se da cuando se construye toda una fachada artificial para evitar que se detecte otra realidad. Por ejemplo, en la época colonial, los funcionarios franceses que de vez en cuando iban de visita exigían a los pueblos de las montañas de Laos que designaran a un jefe y un consejo de ancianos con los cuales negociar. Al parecer los laosianos respondieron creando un consejo de notables falsos, sin ningún poder local, que se presentaron ante los agentes coloniales como si fueran los funcionarios locales. Por detrás de esta estratagema, los respetados notables del pueblo siguieron manejando los asuntos locales, incluyendo la actuación de los falsos funcionarios. El caso laosiano no es sino un ejemplo notorio de los eternos esfuerzos de los pueblos del sudeste asiático para mantenerse a una distancia prudente del estado amenazador” (pp.162-163)

El ejemplo laosiano se parece mucho a la estrategia de Huacaya referida anteriormente.

El texto de Scott (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia* analiza diversos casos de sectores subordinados que resisten en diferentes momentos de la historia así como en distintas regiones del mundo, para concluir que el discurso escondido es un patrón universal de los desposeídos y cruza la resistencia desde los tiempos de los esclavos hasta alcanzar

a los trabajadores del capitalismo contemporáneo. Se realiza este recorrido a partir de la diferencia entre “discurso público” y “discurso oculto”. El primero es el que se desarrolla en un escenario determinado, con dominadores y dominados actuando, cumpliendo cada uno con su guion y su rol, en tanto el segundo (el discurso oculto) es la conducta fuera de escena.

Las exigencias teatrales que generalmente se imponen en las situaciones de dominación producen un discurso público que corresponde mucho con la apariencia que busca el grupo dominante (Scott, 2000).

“Si he llamado a la conducta del subordinado en presencia del dominador un discurso público, usaré el término discurso oculto para definir la conducta “fuera de escena”, más allá de la observación directa de los detentadores de poder. El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (Scott, 2000:28)

Desde el argumento de Scott, la hegemonía es imposible. La teoría más común de la hegemonía señala que hay dos formas a través de las cuales se ejerce la dominación: primero la violencia. Segundo, y más importante para la construcción política, el consenso, es decir que los oprimidos estén de acuerdo con su propia opresión. Para Scott los subalternos pueden “parecer” estar de acuerdo (discurso público), pero por mucho que lo parezcan o actúen en correspondencia hay un componente irónico en su comportamiento (discurso oculto).

¿No es acaso esta estrategia de discurso irónico lo que vemos

asomarse cuando se exige a los pueblos indígenas alocronía? ¿O cuando se exige a los pueblos indígenas el cumplimiento de todos los requisitos necesarios para que puedan ejercer los derechos al territorio? Y mejor aún ¿No es una estrategia acercarse a la imaginación no indígena reiterando la ancestralidad que se desea como prueba del buen indígena que accede a cumplir con el destino del Estado de ser uno plurinacional?

Lo irónico⁸ se encuentra cuando el hablante, en este caso el pueblo indígena, *repite o se hace eco* de una proposición ajena que proviene de un enunciado inmediato (por ejemplo, el Convenio, la Declaración de Naciones Unidas, la Constitución

o la ley que señalan la ancestralidad como requisito), o de un lugar común (los indígenas deberían ser precolombinos o resultado de un evento situado en la colonización), o que representa lo que se suele decir en ciertas situaciones, o incluso lo que se podría decir: el hablante repite la proposición pero la aplica a un estado de cosas contrastante, volviéndola grandilocuente, inadecuada y hasta chocante, por ejemplo: “tenemos 6000 años”, “¿Qué más precisan para aceptar nuestra práctica como indígena y ancestral?”

Scott reivindica su estrategia de revelar el discurso oculto y de esta manera complementar los estudios en materia política:

Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender el poder y la política” (Scott, 2000: 21).

⁸ Una enunciación es irónica cuando quien la pronuncia (también llamado locutor) introduce en ella un punto de vista diferente del propio, del que se disocia y se burla implícitamente. Para una mayor referencia sobre enunciados irónico véase a Bruzos Moro (2006).

En los procedimientos para conformar una autonomía indígena originario campesina, accedemos a una manera distinta de comprender la resistencia irónica de los pueblos indígenas. La puesta en escena es una performance, no sólo de cumplir con lo exigido por las interpretaciones de la CPE boliviana y de las leyes, es también una forma de ser y de existir como indígena originario campesino.

“Mientras en algunos casos, el énfasis en el aspecto artificial de la performance como “construida” revela un prejuicio antiteatral en lecturas más complejas, lo construido es visto como coparticipe de lo “real”. Aunque una danza, un ritual o una manifestación requieran de una estructura que las diferencie de otras prácticas sociales en las que se insertan, esto no implica que las performances no sean reales o verdaderas” (Taylor, 2015:36).

Esto nos lleva a comprender estas puesta en escenas como una forma de resistencia, puesto que los pueblos indígenas no solo participan en lo que podemos llamar farsa o invención, sino que también logran una transferencia y continuidad de su conocimiento y existencia. ¿De qué otra manera se podría entender la existencia contemporánea de memorias, tradiciones e historia?

Todo lo anterior nos lleva a preguntarnos ¿qué significa, entonces, ser originario para un pueblo indígena? Parece que significa estar dislocado en el tiempo, un fenómeno que el antropólogo Johannes Fabian (2019) ha denominado condición alócrona del sujeto, es decir, la condición de que para ser originario en este tiempo, es preciso también pretender ser de otro tiempo.

La condición alócrona o alocronia se refiere a una dislocación o separación temporal en el presente respecto de un sujeto que se lo considera del pasado.

Esto es lo que Johannes Fabian (2019) denomina como la condición alócrona del sujeto. El adjetivo alócrono es utilizado, como antónimo de isócrono, para situar en otro tiempo al sujeto indígena, con ello Johannes Fabian insiste en la idea de que se ha tratado de negar contemporaneidad (coevalness) al indígena (Fabian, 2019), pese a que sean personas que viven en el mismo tiempo, al mismo tiempo que “nosotros”: los no indígenas. En palabras de Fabian (2019):

Formulada como una pregunta, el tema de estos ensayos fue: ¿cómo ha estado la antropología definiendo o construyendo su objeto, el Otro? Mi búsqueda de una respuesta ha sido guiada por una tesis: la antropología surgió y se estableció como un discurso alocrónico; es una ciencia de otros hombres en otro tiempo. Es un discurso cuyo referente ha sido eliminado del presente del sujeto que habla/escribe. Esta “relación petrificada” es un escándalo. (...) Como las relaciones entre los pueblos y las sociedades que son estudiadas, las relaciones entre la antropología y su objeto son inevitablemente políticas; la producción de conocimiento ocurre en foro público de relaciones entre grupos, entre clases y entre naciones. Entre las condiciones históricas bajo las cuales surgió nuestra disciplina y que afectó su crecimiento y diferenciación se encuentran el surgimiento del capitalismo y su expansión colonialista-imperialista hacia las mismas sociedades que se convirtieron en el blanco de nuestras investigaciones. Para que esto ocurriera las sociedades

expansivas, agresivas y opresivas que colectivamente e inexactamente llamamos Occidente necesitaban espacio para ocupar. De manera más profunda y problemática requerirían el tiempo para adaptar los esquemas de una historia de sentido único: progreso, desarrollo, modernidad (y sus imágenes especulares negativas: estancamiento, subdesarrollo, tradición). En resumen, la “geopolítica” tiene sus bases ideológicas en la cronopolítica” (pp. 193-194).

Como señala Fabian (2019), una buena parte de la antropología creó su objeto sobre la base de complejas traducciones de la distancia espacial en distancia temporal. La palabra “indígena”, en sus múltiples usos, condensa esos ejercicios de traducción, que son juegos con el tiempo social; es decir, juegos con las relaciones sociales entendidas como relaciones entre tiempos. El término “indígena” designa, en su origen, a una toma de distancia de quien la enuncia. En latín, *inde-gens inde*: de allí y *gens*: gente, es decir “gente de allí”; aunque el adverbio *inde* en toda su extensión evoca una distancia temporal: “desde entonces”.

Lo indígena, entonces, es un constructo que condiciona su existencia a un tiempo originario, como se puede ver en el correlato sobre la preexistencia de los indígenas (artículo 2 de la CPE) y la caracterización de lo que es un pueblo indígena (artículo 30 de la CPE) y en las derivaciones que se realiza en la interpretación constitucional con los instrumentos internacionales de derechos humanos aplicados a pueblos indígenas. Pero también se ha atribuido al indígena un tiempo congelado (remoto, ancestral) necesariamente verificable, mismo que preparó la retórica del presente etnográfico, mismo que permitió que sean los peritajes antropológicos los que den

“fe” de que las prácticas gozan de “falta de contemporaneidad” o *coevalness*.

Lo irónico del “ser indígena” se encuentra en pretender ser, en este tiempo, de otro tiempo. Por ello, en el plano subjetivo, es prácticamente imposible estar seguro de que se es o no “indígena”. La aparente conquista de derechos de pueblos indígenas puede ser entendido como una forma neocolonial de determinación sobre los pueblos indígenas, es decir, de un otro que los califica, de un otro que los nombra y al hacerlo los condiciona.

El acto de nombrar es a la vez el acto de constituirlos, es decir, de decir y al decir constituir. Nombrar, en consecuencia, tiene una trascendencia política importante, que excede este breve artículo académico sobre la autonomía indígena, la alocronía y la resistencia.

Conclusiones

El párrafo I del artículo 30 de la Constitución Política del Estado, a momento de reiterar el requisito de “*existencia es anterior a la invasión colonial española*” para constatar la existencia jurídica de un pueblo indígena, reitera la condición de alocronía, la misma que es parte de la imaginación jurídica que ha dominado en parte el discurso de los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos de pueblos indígenas.

Esta condición de alocronía no sería efectiva si no existieran otras condiciones institucionales. Austin (1971, p.66 u siguientes) señala que para la efectividad de un mensaje son necesarias otras condiciones para que una emisión performativa esté dotada de aquella fuerza que le permite transformar, entre ellas el hecho de que los participantes en el juego del lenguaje

estén de acuerdo en jugar, es decir, les sea estratégico jugar, y que la persona que pronuncia un enunciado performativo tenga el poder y la autoridad de hacerlo.

Los usos de la palabra “indígena” se intensifican justamente por su inevitable referencia a un tiempo otro, un tiempo pasado marcado por una condición originaria, pero como condición de contemporaneidad de este sujeto, es decir, es posible encontrar en el uso contemporáneo de la palabra indígena un recurso de existencia contemporánea, así sea bajo la condición alócrona. Así, frente a esta caracterización, es posible encontrar estrategias y acciones de resistencia pasiva, es decir, una forma o manera de jugar a ser del pasado bajo la condición de acceder a los derechos de pueblos indígenas establecidos tanto en la Constitución Política del Estado.

En cuanto los pueblos indígenas asisten a dar forma al discurso dominante que crea la alocronía y la correspondiente colonialidad del tiempo, vemos que no asisten sólo como subalternos a recrear la pulsión moderna colonial de estas exigencias y demandas jurídico políticas, sino que asisten en una clave de resistencia que podemos llamar posthegemónica⁹. El juego que nos lleva a una estrategia de resistencia posthegemónica, solo puede darse bajo la siguiente condición: si bien se asiste a dar forma a esta condición de alocronia, de espectralidad del sujeto pueblo indígena, se lo hace a condición de que el discurso dominante se abra a una dislocación y se lograr abrir reconocimientos inéditos para pueblos indígenas como la libre determinación y la autonomía indígena, que pese a la existencia de una letra chica del contrato –convenio, declaración– que se esconde en la definición de pueblos indígenas y que se expresa en el razonamiento de la siguiente

9 Se introduce esta categoría en las conclusiones y no en el cuerpo teórico de la tesis en tanto se trata de una conclusión no esperada, es decir, que deviene del análisis de las ideas de resistencia de James Scott.

afirmación: sí derechos pero limitados, sí territorio y libre determinación pero que no se arriesgue al estado nación, frente a ello se propone: si pluralismo, si autonomía, si performance o puesta en escena de nuestros territorios y de nuestras prácticas.

La resistencia está aún en juego, y si bien la condición de alocronía sigue presente, las distintas formas de resistencia también, y las vemos en las astucias de los pueblos indígenas

para lograr desde el reconocimiento del pluralismo jurídico hasta el reconocimiento de la autonomía indígena; y en el plano internacional lo vemos en juego en las luchas por lograr que se deje de lado la idea de poblaciones indígenas que deben integrarse a la cultura dominante, y se avance a la idea de pueblo indígena con el derecho a la libre determinación.

Cuando al pensador inglés Beasley Murray le preguntan qué es posthegemonía, éste respondió:

En términos posthegemónicos pienso en los afectos (la alegría, la desilusión pueden ser afectos) y en los hábitos del cuerpo más allá de nuestra voluntad. Me parece que la política, sea la dominación o la ruptura, no opera tanto a partir de la represión o del consenso, sino de afectos y hábitos, es decir, de la producción de gestos corporales: movimientos, movilizaciones del cuerpo individual y colectivo (Beasley Murray en VVAA, 2015:186)

Estas resistencias indígenas son posthegemónicas, porque no sería posible bajo la existencia de una hegemonía. Si se desea, podríamos decir que se trata de resistencia posthegemónicas debido a que hay lugares, como estos en los que la hegemonía ha dejado de ser significativa, pero aun arranca una mueca de incomodidad al sujeto dominante.

REFERENCIAS

- Austin, J. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Paidós.
- Bonilla, D. (2020). *Los bárbaros jurídicos. Identidad, derecho comparado moderno y el Sur global*. Siglo del Hombre Editores.
- Bruzos Moro, A. (2006). *Sobre el problemático concepto de mención irónica*. Repositorio Institucional de la Universidad de Alicante. <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/6073> (visitado el 4 de febrero de 2025)
- Courtis, C. (Ed.). (2006). *Observar la ley. Ensayos de metodología de la investigación jurídica*. Trotta.
- Descola, P. (2016). *La composición de los mundos*. Capital Intelectual.
- Dussel, E. (2008). 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de lamodernidad”. Biblioteca Indígena - Vicepresidencia del Estado.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Universidad de Los Andes.
- Guastini, R. (2010). *Teoría e ideología de la interpretación constitucional*. Trotta.
- Hart, H. L. A. (2012). *El concepto del Derecho*. Abeledo Perrot.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico. Una exposición antropológica*. Nola Editores.
- Lizárraga, P., & Vacaflor, C. (Coords.). (2017). *Diversitas 3. Revista de Pensamiento Crítico*, Año 3 (2017). Ed. Jaina.

- Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad. Ediciones del Signo.
- Pegoraro, L. (2016). Derecho constitucional comparado. Tomo 1. La ciencia y el método. Astrea.
- Revista Andamios, (3), febrero de 2017. Ediciones del OEP.
- Sacco, R. (2016). El derecho mudo. Neurociencias, conocimiento tácito y valores compartidos. Communitas.
- Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Ed. Era.
- Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente. Plural.
- Sousa Santos, B. (2017). Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra epistemicidio. Morata.
- Taylor, D. (2015). El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Vargas, G. (2016). Territorialidad y autogobierno. Ministerio de Autonomías.
- Viveiros de Castro, E. (2013). La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Tinta Limón.

