

Sobre la definición, construcción y transmisión del conocimiento arqueológico. Una historia y perspectiva decolonial desde el MUSEF de Bolivia

Juan Villanueva Criales

Este escrito trata sobre conocimiento, poder y digitalización en Bolivia, y lidia con la construcción y transferencia del conocimiento en museística, área en que yo me desarrollé entre el 2014 y 2022 en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Dado que este museo aborda temáticas vinculadas al pasado, la historia y las identidades culturales, el texto gira en torno a esos temas, enfatizando la arqueología.

Reflexionar sobre el carácter y la definición del conocimiento implica detenernos sobre la modernidad y su expansión, causa del colonialismo que distingue un conocimiento “válido” o “científico” en oposición a otras formas de conocer. La situación colonial de Bolivia desde el siglo XV se debe a la actuación de potencias e intereses geopolíticos globales, pero aquí enfocaré la situación desde el concepto de colonialismo interno. El valor actual de este concepto, acuñado por González Casanova en los 60, está en comprender que, en los contextos de herencia colonial, las prácticas de los oprimidos no solamente se refieren a situaciones de clase sino a temas de etnicidad y nacionalidad (Martins 2018, 312). El concepto permite discutir la relación entre la formación del Estado nación y la población amerindia, entendiendo la internalización del poder colonial.

El colonialismo tiene consecuencias sobre las concepciones de espacio, tiempo y subjetividad (Shepherd 2016, 7-14). El espacio, mercantilizado y privatizado, es desconectado de las redes relacionales y se conecta a la modernidad mediante lazos nacionales y patrimoniales. Las temporalidades locales se subalternizan bajo un tiempo lineal, con un pasado distante y objetivado. Los sujetos son divididos entre los occidentales, que existen en la historia y el mundo; y los locales, raciales o étnicos, encerrados en la tradición y el pasado. Esta separación es condición para el colonialismo interno. La modernidad impone la posibilidad epistémica del mundo

como una imagen, y la separación ontológica entre objeto y representación (Gnecco 2016, 46-51). Así, pueden existir diferentes representaciones de algo –del pasado, en el caso arqueológico–, pero solo un pasado real y una representación verdadera. Dicha representación es generada por las disciplinas científicas, que se reivindican como universales y objetivas, definiendo lo permitido y lo prohibido en el campo del conocimiento. Así, los conocimientos locales son considerados cultura, tradición o creencia, pero no conocimiento. La relación entre la colonialidad del conocimiento y el nacionalismo se debe a que el núcleo de la narrativa moderna es el ingreso de los salvajes al carácter civilizado del ciudadano moderno (Gnecco 2016, 51). Entonces, los pueblos y culturas indígenas son vistos como partes de un pasado, único lugar desde donde tiene sentido su presencia en el imaginario nacional. En cambio, solo los sujetos nacionales son herederos dignos del esplendor prehispánico, y responsables de su custodia. Así toman forma las narrativas sobre el patrimonio que constituyen esta violencia epistémica: las formas de vida locales, destruidas en nombre del desarrollo, se conservan de modo secundario y estático como patrimonio (Shepherd 2016, 55).

A continuación presentaré una historia de la definición del conocimiento sobre el pasado en la Bolivia republicana. Me centraré en las políticas del Estado boliviano hacia su población indígena; los discursos arqueológicos de las élites intelectuales; y las políticas patrimoniales y museísticas. Tras ese recuento narraré algunos esfuerzos que realizamos desde 2013 en el MUSEF para revertir, paulatinamente, la colonización del conocimiento. Terminaré mencionando los potenciales y limitaciones de la digitalización en este sentido.

Pasado, indígenas y nación en la Bolivia republicana

Independencia y primeros años. El proceso independentista inicia con el levantamiento indígena de Tupac Katari y Bartolina Sisa en 1781 y las revueltas de 1809 en La Plata (hoy Sucre) y La Paz. Tras décadas de lucha de guerrillas insurgentes, la República se fundó en 1825, en base a la percepción del territorio e identidad de la Audiencia de Charcas, en torno a las minas de Potosí. Sin embargo, la guerra dejó las minas anegadas e improductivas, por lo que la república no pudo abolir el tributo indígena, que constituía su mayor ingreso (Klein 1982, 123-126).

El país consolidó su independencia en 1841, mientras un puñado de caudillos militares se disputaba el poder entre golpes y revueltas. Las políticas proteccionistas fueron reemplazadas por una apertura liberal desde el gobierno de Linares en 1857: la expansión minera requirió ampliar la agricultura latifundista, iniciando el expolio estatal de tierras comunales. Los indígenas no eran considerados ciudadanos, y solo eran usados para reforzar rebeliones, como la que derrocó a Melgarejo en 1870. La inestabilidad, la escasa conexión del territorio y la voracidad capitalista sobre los recursos de las costas de Atacama contribuyeron a la derrota ante Chile en la Guerra del Pacífico. Tras ella, los oligarcas bolivianos decidieron intervenir en política, alzando los ferrocarriles, la modernidad y el progreso económico como estandartes.

Tal vez por la dependencia hacia el tributo indígena, el primer ensayo sociológico boliviano reivindica la capacidad intelectual indígena, presentando, como prueba, los monumentos de Tiwanaku (Dalence 1851, 219-221). Pronto se generan narrativas de extremo autoctonismo: para Ballivián y Roxas (1872, XI-XII) o Villamil de Rada (2016 [1888]), el idioma aymara, vinculado al primigenio Tiwanaku, era el origen de las lenguas, la civilización y la humanidad. Sin embargo, los aymaristas no necesariamente apreciaban a los aymaras: por ejemplo, para Rosendo Gutiérrez la raza indígena “se hundiría en la tumba de la historia” (1879, 1). Sin embargo, este racismo era sutil al lado de otros: en 1860, Nicómedes Antelo hizo eco de los postulados de Herbert-Spencer y Haeckel para probar, con supuestas bases biológicas, la inferioridad racial indígena (Moreno 1960 [1885], 7-13), promoviendo la migración europea como solución.

Paralelamente, en 1845 se fundó en La Paz un Museo Público, rehabilitado tras la guerra por el municipio paceño. Pero el tiempo de los aymaristas se acababa: desde 1889 y bajo el liderazgo de Agustín Aspiazu y Manuel Vicente Ballivián, la Sociedad Geográfica de La Paz (SGLP) reivindicó un conocimiento científico que dio origen al Museo de Historia Natural y Manufacturas, el primero creado por el estado nacional.

Liberalismo. La guerra federal de 1899 enfrentó a dos élites. La “conservadora” reunía a los oligarcas de la plata del sur, en el poder desde 1884. La liberal estaba compuesta por élites paceñas que explotaban estaño. Los liberales se aliaron con los aymaras para vencer, pero una vez en el poder ejecutaron a sus líderes y continuaron la expropiación de tierras, mientras los precios del estaño enriquecían a los empresarios. El golpe de 1920 no

cambió la política hacia los indígenas, incluyendo masacres como la de Jesús de Machaca en 1921: el centenario encontró una Bolivia extractivista y eurocentrista, pero la crisis de los 30 impulsó al gobierno a agredir al Paraguay. La guerra del Chaco desnudó las carencias de las oligarquías y enraizó el nacionalismo.

La intelectualidad liberal abordó desde el positivismo el “problema del indio” como obstáculo para el progreso. Llenas de pesimismo hacia la “raza” están las visiones de Arguedas (1909), o Saavedra (1903), mientras otros hallaban en el maltrato hacia el indígena la causa del problema, abogando por incorporarlo a la nación mediante la educación (Tamayo 1994 [1910]), idea base de futuros discursos indigenistas y teluristas. Las narrativas arqueológicas se basaban en el concepto de raza: Díaz Romero (1906) sostuvo mediante evidencias “científicas” varias que Tiwanaku fue construido por atlantes y no por amerindios; en su desprecio hacia los indígenas llegó a compararlos con animales imposibles de civilizar (Díaz Romero 1909, 27). Pensadores más lúcidos cuestionaron el concepto de raza (Camacho 1925, 127-128), pero sin eco. Para los 30 era dogma el autoctonismo racista: Tiwanaku, cuna del hombre americano, había sido construido por dos razas autóctonas: los hábiles kollas y los pasivos aruwak (Posnansky 1937, 14-36). Cuestionado fuera de Bolivia, Posnansky fue considerado un sabio científico en el país, dominando la arqueología hasta los 40 como fundador de la Sociedad Arqueológica de Bolivia (SAB); su narrativa lograba, simultáneamente, enaltecer a Tiwanaku y despojar a los indígenas de su autoría.

El tiempo liberal vio un interés por el patrimonio arqueológico. La SGLP y la Sociedad de Geografía e Historia de Sucre promovieron la primera legislación patrimonial en 1906. El Museo Público y el de Historia Natural se fusionaron en 1911 en el Museo Nacional, que aunando disciplinas naturales y humanas buscaba transmitir una “idea cabal de Bolivia” (Ballivián 1920, 4). Miembros de la SGLP y la SAB dirigieron este museo, así como repositorios arqueológicos privados. En los 30, Posnansky impulsó el traslado del monolito descubierto por Bennett en Tiwanaku a La Paz, en medio de tensiones entre un gobierno ávido por fomentar sentimientos nacionales, y las élites liberales paceñas (Loza 2008, 110-111). Este evento, o la Semana Indianista de 1931 (Stefanoni 2012, 51), muestran que parte de la élite viraba hacia el indigenismo, apropiándose de representaciones superficiales de “lo indígena”.

Nacionalismo. Tras la guerra, militares veteranos del Chaco, oscilando entre socialismo y fascismo, se disputaron violentamente el poder con las oligarquías. Sin embargo, la popularidad del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) entre sectores indígenas y populares creció hasta la victoria revolucionaria de 1952. Inició una era basada en la nacionalización de las minas y la incorporación de los indígenas a la ciudadanía mediante la propiedad de la tierra, el voto y la educación. Una década después, el deterioro de las relaciones con los sindicatos mineros obligó al MNR a apoyarse en las fuerzas armadas; el golpe de 1964 abrió dos décadas de gobiernos militares, con los 70 marcados por la dictadura de Banzer, aliada con el Plan Cóndor. Tras retornar la democracia, la crisis económica alcanzó su peor punto con la hiperinflación de 1984-1985, marcando el fin de la era nacionalista.

Para enfatizar una referencia de origen común, el nacionalismo impuso la tesis de que todos los bolivianos eran mestizos, con diferencias de ocupación y clase. El nacionalismo era modernizador: el campesino tenía que ser incorporado por la élite nacional a las fuerzas del estado, un paternalismo y abolición de la diversidad denunciados por indianistas como Fausto Reinaga (2001 [1970]). En arqueología, la muerte de Posnansky en 1946 y la fundación de la Academia Nacional de Ciencias en 1960 sepultaron a las sociedades científicas. En 1953, la Mesa Redonda de Arqueología Boliviana organizada por Carlos Ponce Sanginés y Dick Ibarra Grasso reivindicó, de nuevo, una arqueología científica (Ponce Sanginés 1957, 19-26). A lo largo de los 60 y 70 se creó otra narrativa para Tiwanaku: una aldea convertida en la ciudad capital de un imperio militar, emblema de orgullo nacional (Ponce Sanginés 1976 [1971], 71-88). Ponce asignó Tiwanaku a los aymaras, pero insertó su decadencia cultural, tras el colapso del imperio. Así, la élite nacionalista logró lo mismo que la liberal: enaltecer a Tiwanaku como emblema nacional, pero alienarlo de los indígenas contemporáneos. Los mestizos urbanos, legitimados como herederos de Tiwanaku, siguieron gestionando el pasado.

La actividad de los arqueólogos nacionalistas se concentró en el Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore hasta 1975, cuando se creó el Instituto Nacional de Arqueología (INAR), dentro del Instituto Boliviano de Cultura (IBC). La consolidación institucional alcanzó el campo museístico: el Museo Nacional se convirtió en Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ) en 1961, traspasando sus colecciones no arqueológicas. En 1961, Julia Elena Fortún impulsó la creación del Museo Nacional de

Arte Popular (Figura 1), que recibió las colecciones etnográficas, y que en 1970, bajo tutela del Banco Central, se transformó en MUSEF, para representar al “otro” indígena y popular. La separación nacionalista presenta separadamente a los indígenas del pasado, exaltando el origen nacional, y los del presente, desapareciendo ante la modernidad. Entre ambos se abre un abismo: la colonia y la república, reducidas al discurso de las “bellas artes” (Villanueva 2019, 205-207).



Figura 1. La casa Villaverde fue la sede del Museo Nacional de Arte Popular y Artesanía, hoy MUSEF, desde 1962 (foto J. Villanueva).

Multiculturalismo. La apertura neoliberal de los 90 implicó achicar el Estado y privatizar servicios públicos y recursos naturales. También conllevó la descentralización, que dio a las regiones mayor protagonismo, mientras las naciones indígenas en tierras altas y bajas imprimían un carácter multicultural. Tras el estallido de 2001 contra las políticas neoliberales, el Movimiento Al Socialismo (MAS) impulsó la noción de Estado plurinacional en la redacción de la Constitución Política de 2009. Esta reconoce la primacía indígena sobre el territorio boliviano, valorando sus usos y costumbres para aplicarlos al Estado.

Paralelamente, se desarrolló desde 1984 una arqueología académica en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La misma reconoció múltiples trayectorias prehispánicas y desarrollos regionales, con un desarrollo notable en el altiplano central y meridional, valles y Amazonía entre los 90 y 2010 (Rivera 2018, xi-xiv). Otra vertiente crítica a la arqueología nacionalista fue la indianista, denunciando la exclusión de los indígenas del pasado nacional y proponiendo nociones propias de pasado (Mamani 1992, 11-15). Sin embargo, la arqueología universitaria reivindicó solo conocimiento científico: proyectos extranjeros insertaron a Bolivia en la narrativa global, imprimiendo influencias neo-positivistas y funcionalistas. La narrativa tomó la forma de una complejización social determinada por la ecología. Los esfuerzos decoloniales, con críticas a la modernidad e incorporación de conocimientos locales, son incipientes.

A nivel de gestión patrimonial, desde 1992 los arqueólogos comenzaron a trabajar en explotaciones y obras públicas. Con el achicamiento del Estado, la arqueología estatal se redujo a un rol fiscalizador. La Ley de Patrimonio Cultural de 2014 enmarcó una práctica funcional al discurso desarrollista; una arqueología colonizada y patrimonialista, asentada en la supuesta superioridad de su conocimiento técnico y carente de reflexión. Los museos nacionales se adaptaron al multiculturalismo: el MUNARQ abrió en 2014 la muestra “Los orígenes de la diversidad”, reconociendo los desarrollos locales. El MUSEF promovió la diversidad mediante su museografía de “reconstrucción cultural” de los otros étnicos y la organización, desde 1987, de la Reunión Anual de Etnología (RAE).

Resumiendo las tendencias de este recorrido, las comunidades indígenas han atravesado un largo camino hacia una ciudadanía con diversidad y voces propias, aunque no dominantes. La incorporación de conocimientos indígenas al Estado es una tarea en proceso, más allá de lo discursivo. La concepción del pasado desde las élites ha oscilado entre la necesidad de construir referentes de orgullo patrio y la de negarlos a los indígenas contemporáneos. Más allá del paso del discurso racista al culturalista y del reconocimiento de la diversidad, en ninguna etapa la arqueología boliviana quiso negociar la supuesta superioridad de su conocimiento: se sigue reivindicando como una producción científica de pasado, orgullosa de dar la espalda a los saberes locales.

La preocupación por el patrimonio nació con las sociedades liberales, se estatizó en tiempos nacionalistas y se privatizó después. Curiosamente, es en tiempos plurinacionales que la práctica arqueológica se hizo menos

reflexiva y más agresiva en su defensa de un patrimonio nacional gestionado por técnicos-burócratas modernos, aliada de los capitales y la modernidad, al interior de políticas extractivistas. La museística ha constituido una transferencia de conocimiento producido por académicos modernos, hacia ciertos sectores urbanos. Narra diversidades y continuidades construyendo representaciones de los “otros”, al tiempo que subalterniza sus miradas y conocimientos. Así, los museos nacionales han contribuido a reproducir la colonialidad del conocimiento.

El MUSEF como un esfuerzo decolonial

Desde 2013 el MUSEF, bajo dirección de Elvira Espejo, asume un énfasis decolonial, mediante una serie de acciones aún en proceso. El principal cambio, a nivel de propuesta museográfica y de práctica, es la inserción del concepto de cadena operatoria, que implica descentrar la atención de la belleza superficial del objeto terminado, para enfocarlo como resultado de procesos productivos. La exposición “Tejiendo la Vida” (Arnold *et al.* 2013), centrada en la colección de textiles, y otras dedicadas a cerámica, arte plumario, metales, materiales vegetales y líticos, se desarrollaron aplicando esta óptica. El resultado es una narrativa centrada en los materiales y los saberes técnicos de la transformación, con sus cambios y continuidades en el tiempo y entre regiones.

El carácter decolonial de este ciclo llamado “La rebelión de los objetos” radica en el conocimiento que valora. No se trata de comunicar estereotipos étnicos ni discursos de evolución o transformación social, sino de reivindicar los conocimientos de quienes produjeron los objetos del museo. Los trabajos de investigación que preceden a estas exposiciones se realizan en contacto con tejedoras y orfebres, talladores, cesteras y alfareros de diferentes regiones. Otro aspecto clave de estas muestras es su manejo de la secuencia temporal. Los materiales arqueológicos y contemporáneos son unidos por piezas de momentos coloniales y republicanos, que funcionan como puentes. Así, en contraste con la museografía nacionalista, la del MUSEF narra el tiempo colonial, como uno de imposiciones, verticalidad y abusos, pero también de adopciones, resistencias y adaptaciones creativas. Se resalta que, sin dejar de incorporar nuevos materiales y técnicas, los seres andinos y amazónicos supieron emplearlos para seguir siendo ellos mismos.

El enfoque excedió lo museográfico: la RAE, que para 2013 contaba 25 años de vida, pasó de un evento de reflexión académica sobre la reali-

dad nacional, a un diálogo de saberes entre academias y comunidades de creadores, donde tuvieron cabida tanto ponencias como testimonios de vida y demostraciones prácticas. Finalmente, la tienda del museo pudo prestar un apoyo económico a las comunidades, al ubicar su producción en un escaparate abierto, para fomentar la práctica de estos conocimientos y prevenir su desaparición.

El MUSEF también atacó las dinámicas de colonialismo ampliando el acceso a sus exposiciones y colecciones. Históricamente, los museos nacionales estuvieron restringidos a la población urbana y al turismo. A pesar de la mejora del transporte, razones económicas y de tiempo impiden que gran parte de la población viaje hasta el museo. De este modo surgió el programa “El MUSEF más cerca de ti”, un museo portátil que viaja a comunidades alejadas, cargando reproducciones fotográficas y réplicas tridimensionales de las exposiciones y piezas del museo. Estas muestras se despliegan en carpas que pueden armarse en espacios abiertos, e incorporan guías y tareas didácticas. El otro esfuerzo tiene como armas los medios digitales, con énfasis en la página web y redes sociales. Desde 2021, tras la experiencia del COVID-19 y ante la reducción de visitantes, el museo desarrolló recorridos virtuales, piezas digitalizadas en 3D, libros de descarga libre, conversatorios online, cápsulas de video y otros.

Por importantes que hayan sido estas experiencias, hacia 2016 se observó que los conocimientos locales estaban siendo subsumidos en narrativas curatoriales académicas. Por tanto, más allá de plantear una reivindicación de los conocimientos locales, no dejaba de hacerse una representación de los mismos. Como contrapeso a esta verticalidad, se inició un programa de exposiciones en co-curaduría con comunidades locales. El fin de estos emprendimientos es construir exposiciones, no “sobre” una comunidad, sino “desde” ella. El museo recibió solicitudes de apoyo de museos comunitarios, que en Bolivia suelen encontrarse en estado de abandono. Una causa de este abandono es que las exposiciones fueron planteadas por “especialistas” en arqueología y patrimonio, sin considerar aspectos que la comunidad consideraba dignos de musealizar. Por esa desconexión, el museo suele ser percibido por la comunidad como un gancho para turistas, y cuando la afluencia de turistas es baja, el desencanto lleva al abandono.

La apuesta de este programa es musealizar lo que la comunidad considere importante. El “patrimonio”, no es definido por el especialista sino construido desde abajo. Posteriormente, se recogen los testimonios, afectos, preocupaciones, orgullos, desencantos y cuanto la comunidad explica,

y con ello se propone una museografía que es validada en diferentes etapas. El resultado son muestras que, con los bienes culturales de las comunidades como préstamo, se exhiben temporalmente en el MUSEF, y posteriormente retornan, junto a la museografía producida, para ser desplegadas definitivamente en los museos comunitarios.

Estos procesos de construcción conjunta son más lentos y complejos que los de transferencia del conocimiento. Trabajan con un enfoque espacial “micro”, sin considerar amplios mapas regionales de culturas indígenas, sino la intimidad de los paisajes locales y sus relaciones con las personas. Son muestras de grano fino, que complementan los enormes esfuerzos de síntesis regional de otras exposiciones. Se producen y gestionan lentamente y no dan resultados inmediatos. En mayo de 2021 tuvimos la satisfacción de ver concluido el montaje en dos comunidades, Taypi Ayca y Huarcamarka, en el municipio de Mocomoco, La Paz, de muestras producidas entre 2018 y 2019. Otra muestra producida entre 2016 y 2017 con la comunidad de isla Pariti del municipio de Puerto Pérez aún no se ha ubicado en el museo comunitario. Esto se debe a que el programa funciona horizontalmente, con contribuciones del museo y del municipio local, que debe acondicionar su infraestructura. Los ritmos de los municipios son diferentes y el museo debe respetar y acoplarse a los mismos.

En este trabajo de construcción conjunta, muchos agentes aportan a una mesa común y se alimentan de ella recíprocamente (*apthapi*). El museo gana mucho de estas experiencias al aprender otras formas de percibir el patrimonio, el pasado, las cosas, desde perspectivas ajenas a nuestro disciplinamiento académico. Así, la interacción con Pariti nos mostró que los materiales tienen vida y poder: la colección de cerámica arqueológica es percibida como una gran *waxta* (ofrenda) a la tierra, con un espíritu colectivo que, al igual que una comunidad, causa trastornos cuando es separada. Del trabajo con Huarcamarka (Figura 2) aprendimos que las formaciones geológicas pueden ser más importantes, por las historias materiales que cuentan, que las estructuras construidas. Del trabajo con Taypi Ayca, que eligió musealizar la música y danza del *sikuri*, aprendimos que los espacios, prácticas y materiales permiten construir memorias donde lo arqueológico, las dictaduras, la guerra del Chaco, la contemporaneidad, la colonia, colapsan en algo multitemporal. Para el museo, la construcción dialógica de conocimiento es una herramienta de descolonización epistémica y ontológica, para generar a futuro narrativas menos modernas en el manejo del sujeto, el espacio y el tiempo.



Figura 2. Reunión con las autoridades de Huarcamarka en 2018, dentro del programa de investigación colaborativa del MUSEF (foto J. Villanueva).

Al cierre

El MUSEF ha apostado por medios digitales para transferir conocimiento, que funcionan bien entre la población urbana y extranjera. Sin embargo, el acceso a internet en Bolivia no es igualitario, y las estrategias analógicas como el “MUSEF más cerca de ti” seguirán siendo vitales cuando las restricciones de bioseguridad terminen. En cuanto al proceso de construcción conjunta de conocimiento, la digitalización ofrece oportunidades pero también límites, que vienen del carácter moderno de las plataformas y tecnologías digitales. La pandemia ha revelado las potencialidades de la comunicación a distancia, y en las áreas rurales son cada vez más las personas que acceden a *smartphones* y redes. Esto plantea oportunidades de diálogo con regiones alejadas; una razón por la que las experiencias del programa de co-curadurías son en el departamento de La Paz es logística, por el costo y tiempo del viaje a otras áreas. La distribución de ideas, afectos y conocimientos en redes a distancia alivia esa limitación.

Sin embargo, el conocimiento de las comunidades no es solamente discursivo y narrativo. Está basado en diálogos materiales, en mutuas alimentaciones con el entorno, que exceden lo humano y rebasan al logo-

centrismo del conocimiento moderno. El sentir y pensar al crear y entender los objetos, no es solo visual, sino que procede de involucramientos multisensoriales: el textil se toca, la madera se huele, el metal se escucha. Nuestras redes y dispositivos, con su tiranía de lo audiovisual, no están preparadas para transmitir este conocimiento, más afecto y relación que discurso. Tanto el planteamiento de museografías decoloniales, como la adaptación de las tecnologías a la transferencia de estos conocimientos, son tareas enormes, quizá utópicas, con un horizonte decolonial.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, Alcides. 1909. *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos*. Barcelona: Vda. de Luis Tasso.
- Arnold, Denise, Elvira Espejo y Freddy Maidana. 2013. *Tejiendo la Vida. La colección de textiles del Museo Nacional de Etnografía y Folklore según la cadena de producción*. La Paz: MUSEF.
- Ballivián, Manuel Vicente. 1920. "Exordio". *Anales del Museo Nacional de Bolivia* I: 3-5.
- Ballivián y Roxas, Vicente. 1872. *Archivo Boliviano. Colección de documentos relativos a la Historia de Bolivia, durante la época colonial*. Tomo I. Paris: A. Franck (F. Vieweg).
- Camacho, José María. 1925. "Población de Bolivia". *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* 57: 15-141.
- Dalence, José María. 1851. *Bosquejo Estadístico de Bolivia*. Sucre: Imprenta de Sucre.
- Díaz Romero, Belisario. 1906. *Tiabanacu. Estudio de Prehistoria Americana*. La Paz: Imprenta Artística de Castillo y C.
- Díaz Romero, Belisario. 1909. "Antropología Boliviana". *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística* 49-50-51: 25-27.
- Fortún, Julia Elena. 1961. *Necesidad de organizar un museo de Arte Popular*. La Paz: Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- Gnecco, Cristóbal. 2016. "La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial". In *Arqueología y decolonialidad*, editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, 46-86. Buenos Aires: Del Signo.
- Gutiérrez, José Rosendo. 1879. *Documentos para la historia antigua de Bolivia*. Tomo I. La Paz: Imprenta de la Unión Americana.
- Klein, Herbert. 1982. *Historia general de Bolivia*. Tercera edición, traducido por Josep M. Barnadas. La Paz: Juventud.
- Loza, Carmen Beatriz. 2008. "Una 'fiera de piedra' Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana". *Estudios Atacameños* 36: 93-115.
- Mamani Condori, Carlos. 1992. *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu: Aruwiyiri.

- Martins, Paulo Henrique. 2018. “La actualidad de la Teoría del Colonialismo Interno para el debate sobre la dominación y los conflictos inter-étnicos”. En *Encrucijadas abiertas. América Latina y el Caribe*, Tomo II, editado por Alberto Bialakowsky, Nora Garita Bonilla, Marcelo Arnold Cathalifaund, Paulo Henrique Martins y Jaime A. Preciado Coronado, 311-334. Buenos Aires: CEFIS-AAS/ALAS/CLACSO, .
- Moreno, Gabriel René. 1960 [1885]. *Nicómedes Antelo*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Gabriel René Moreno.
- Ponce Sanginés, Carlos, ed. 1957. *Arqueología Boliviana (Primera Mesa Redonda)*. La Paz: Biblioteca Paceña/Alcaldía Municipal.
- Ponce Sanginés, Carlos. 1976 [1971]. *Tiwanaku. Espacio, tiempo y cultura*, tercera edición. La Paz: Pumapunku.
- Posnansky, Arthur. 1937. *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*. La Paz: Instituto “Tihuanacu” de Antropología, Etnografía, y Prehistoria/Renacimiento.
- Reinaga, Fausto. 2001 [1970]. *La revolución india*. La Paz: Fundación Amautica Fausto Reinaga.
- Rivera, Claudia, ed. 2008. *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. La Paz: IIAA-UMSA/PIEB/ASDI-SAREC.
- Saavedra, Bautista. 1903. *El Ayllu*. La Paz: Imprenta Artística – Velarde, Akdazosa y Ca.
- Shepherd, Nick. 2016. “Arqueología, colonialidad, modernidad”. En *Arqueología y decolonialidad*, editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, 7-45. Buenos Aires: Del Signo.
- Stefanoni, Pablo. 2012. “Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana indianista boliviana de 1931”. *Ciencia y Cultura* 29: 51-81.
- Tamayo, Franz. 1994 [1910]. *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: América.
- Villamil de Rada, Emeterio. 2016 [1888]. *La Lengua de Adán y el Hombre de Tiabuanaco*, cuarta edición. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Villanueva, Juan. 2019. “De lo precolombino a las cadenas operatorias. El Museo Nacional de Etnografía y Folklore de Bolivia en perspectiva histórica”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 51, n.º 2: 201-217.