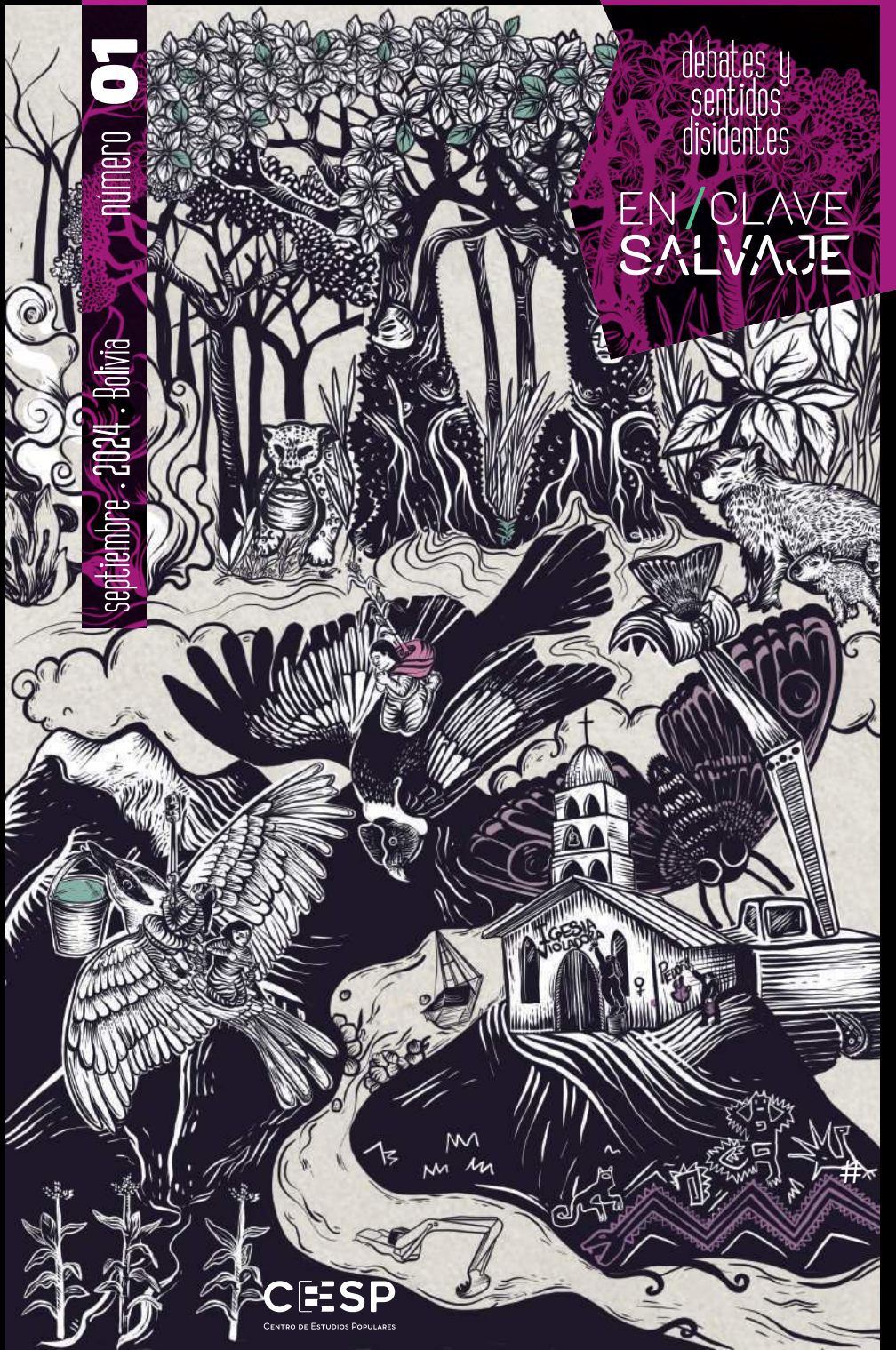


numero 01

septiembre 2024 · Bolivia

debates y  
sentidos  
disidentes

# EN / CLAVE SALVAJE











# EN / CLAVE SALVAJE

debates y  
sentidos  
disidentes

Número 1  
Septiembre de 2024

**CEESP**  
CENTRO DE ESTUDIOS POPULARES

**atisbos**  
editora

**ROSA  
LUXEMBURG  
STIFTUNG**  
OFICINA REGIÓN ANDINA

Revista *en/clave salvaje* es una publicación del Centro de Estudios Populares.

Consejo editorial: Ara Goudsmit, Claudia López, Daniela Toledo, Diego Castro, Huáscar Salazar, José Octavio Orsag, Lucia Linsalata, Mónica Rocha, Suzanne Kruyt.

Editores de número: Ara Goudsmit Lambertín, Huáscar Salazar Lohman, José Octavio Orsag Molina.

Diseño de portada: Adriana Herbas Cordero.

Cuidado de edición y corrección de estilo: Paola Mercado Mercado.

Diagramación: Gabriela J. Rus.

Número 1

**Septiembre de 2024**

Cochabamba-Bolivia

ISSN: En trámite.

Depósito Legal: 2-3-251-2024.

[epopulares@ceesp.org](mailto:epopulares@ceesp.org)

[www.enclavesalvaje.ceesp.org.bo](http://www.enclavesalvaje.ceesp.org.bo)

[www.ceesp.org.bo](http://www.ceesp.org.bo)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

**Usted es libre de:**

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material

La licencianta no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

**Bajo los siguientes términos:**

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licencianta.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva del Centro de Estudios Populares y no refleja necesariamente la postura de la Fundación Rosa Luxemburg.

Esta publicación es financiada con recursos de la FRL con fondos del BMZ (Ministerio Federal para la Cooperación y el Desarrollo Económico de la República Federal de Alemania). Esta publicación o algunas secciones de ella pueden ser utilizadas por otros de manera gratuita, siempre y cuando se proporcione una referencia apropiada de la publicación original.

## en/clave salvaje

*En las calles, el desorden. La fuerza que desploma edificios; las manos iracundas que devuelven al suelo el cemento. Manos que antes cincelaron las estatuas de otrxs y que ahora vuelven finísimo polvo las grandiosas figuras de granito. Manos que derrumban a manera de construir. Manos que enfrentan paredes blancas y cruces, encarnizándose la tinta hasta debajo de sus uñas. Manos que rozaron, o sostuvieron, o intercambiaron quién sabe qué con otras manos, unas que desnudas buscaron la humedad de la tierra que soporta sus cultivos. Manos, y piernas, y cuerpos enteros defendiendo sus territorios, anteponiéndose a los inmensos relatos del desarrollo entre el estruendo de las maquinarias del petróleo y los carros que transportan la madera y el mineral. Cuerpos que se miran a sí mismos, reconocen sus pieles y rostros y nombres. Cuerpos que se miran en los otrxs. Cuerpos que cargan con las memorias de violencia, que optan por aislarse para resistir. Cuerpos que deciden sobre sus cuerpos. Que se reúnen, a poca o mucha luz, que conversan y encuentran voces. Voces desde los márgenes, donde no hay sitio para la ley, porque allí la ley no cabe. Voces que cantan con lo que vive y no con lo que se acumula. Voces en la rabia y la ternura; en la lucha y el afecto. Voces capaces de robar para sí tiempo a los grandes relojes del progreso. Voces que incomodan. Voces que no sólo elevan el tono, sino que (re)inventan lenguajes. Los intercambian, los escriben, los desordenan. Trastocan los signos y sus sentidos. Desconfían de las narrativas. Desacralizan el mundo. Dejan de producir para reproducir. No son Estado. No anteponen lo humano. Apuestan a la vida. La ponen en el centro.*



Estos son tiempos en los que el despojo y la violencia llevan la marca de lo moderno, de lo progresista, de lo civilizado. Muchos de los conceptos tradicionales de la crítica se encuentran desprovistos de sentido de realidad y gran parte de lo que se nombra a sí mismo como *izquierda* se ha convertido, a lo más, en un gestor mediocre de formas neoliberales de organizar la vida social. Son tiempos de crisis socioambiental sin precedentes, que amenazan la vida misma. Por eso, nos preguntamos por coordenadas que nos ayuden a posicionarnos en el mundo de manera digna e interpeladora. *Lo salvaje* emerge como una figura poderosa y orientadora en este propósito.

Frente al pensamiento colonial, patriarcal y capitalista, reivindicamos *lo salvaje* como una mirada subversiva para entender y abordar el estado de las cosas; que responde al deseo de no aceptar la costumbre y la imposición; que rehúye a nombrar el mundo de una manera que beneficia a unos pocos; que desnaturaliza los genocidios y los imaginarios desarrollistas. *Lo salvaje* está en las resistencias al control, las búsquedas de autonomía, las apuestas por la ternura contra la dureza del mundo. *Lo salvaje* está, también, en querer un mundo otro, o muchos otros mundos.

Esta revista es un *enclave*, un espacio —pequeño, pero espacio al fin— de debates y diálogos que intentan pensar *en clave* disidente, *en/clave salvaje*.



# Índice

Editorial	11
<b>coordenadas (urgentes) para situarnos en la Bolivia del presente</b>	
Seis viñetas para comprender el racismo: la experiencia de noviembre de 2019. <i>Virginia Ayllón</i>	19
Fractura de los pactos patriarcales, recolonización de los territorios y expansión del capital en Bolivia. Notas para indagar en la crisis de la reproducción social. <i>Raquel Gutiérrez Aguilar y Claudia López Pardo</i>	37
El chantaje progresista y la tentación liberal. Sobre dónde poner nuestros deseos de cambio en Bolivia. <i>Huáscar Salazar Lohman</i>	57
Emancipación y vida cotidiana. Una aproximación testimonial. <i>Silvia Rivera Cusicanqui</i>	69
TikTok y las disputas por la hegemonía de la viralidad. <i>Mijail Miranda Zapata</i>	89
Fragmentación y resistencia. Dinámicas de las organizaciones sociales frente a la disputa política del MAS en Bolivia. <i>Magali Vianca Copa Pabón</i>	109
No hay dos, sino muchas Bolivias (y la mayor parte sin investigar). <i>Alison Spedding Pallet</i>	133
<b>dossier temático: (re)pensar la amazonía</b>	
Lo que murmura el aliento transpirau del monte. Introduciendo a este dossier. <i>Nohely Guzmán</i>	153
Las <i>Amazonías</i> que nos habitan. Una mirada política sobre los vínculos desde las luchas de mujeres. <i>Marxa Nadia Chávez León</i>	159
Bolivia y los territorios "salvajes". Una mirada a los silencios y omisiones de la historia boliviana. <i>José Octavio Orsag Molina</i>	179
Un territorio tomado. Memorias y re-existencias de las mujeres de Tumupasa. <i>Elizabeth López Canelas</i>	203
Detrás del humo y los prejuicios. Un análisis crítico de la batalla de narrativas sobre responsabilidades y la respuesta a los incendios y desmonte en Bolivia. <i>Stasiek Czaplicki Cabezas</i>	221
No solo trabajamos con plantas. Reflexiones sobre el trabajo agronómico en la Amazonía Sur de Bolivia. <i>Soledad Enríquez Orellana</i>	239
sin punto final. contar, conversar y viceversa. <i>Ara Goudsmit Lambertin</i>	257
Carta a mi territorio. <i>Simón Muiba Inchu</i>	275
<b>otros lenguajes</b>	
BOLPEBRA - Cortometraje documental. <i>Dir. Joao Castelo Branco, Guilherme Marinho Miranda y Rafael Urban</i>	281
Comer ruina. <i>Fotografías, texto y voz: Ara Goudsmit / Voz y adaptación sonora: Sara Lewis</i>	282



# Editorial

*en/clave salvaje* nace como un espacio de resistencia y creatividad para un mundo que urge repensar, un mundo donde podamos respirar y donde nuestras respiraciones también nutran. Como dice el poeta Roberto Juarroz, “respiraciones que no sólo consuman el aire, sino que además lo enriquezcan y hasta lo liberen de ciertas combinaciones taciturnas”. Nuestra revista es el fruto de un tejido de personas, geografías y sueños que buscan *con-spirar*: respirar juntxs.

En estas páginas, lo *salvaje* no es un adjetivo casual, sino una postura frente a las opresiones de nuestros tiempos, un artefacto para desafiar aquello que nos ahoga. Deseamos lo *salvaje* como una vuelta de tuerca necesaria, más aún cuando las nociones de *izquierda* y *abajo* nos resultan insuficientes en nuestra realidad boliviana. No es una categoría romántica o publicitaria, ni una utopía prefigurada. Son hilos para relacionarnos de manera diferente.

Históricamente, lo *salvaje* ha sido la etiqueta usada para justificar la dominación. Ha sido lo que debe ser destruido, convertido o disciplinado por no encajar y por resistir a moldes civilizatorios. Desde Tupac Katari, pasando por Zárate Willka, hasta las luchas del TIPNIS, lo denominado como *salvaje* ha sido sinónimo de amenaza y, al mismo tiempo, de prescindible. Y no sólo en términos humanos: hay geografías acuáticas y terrestres que han sido temidas, pensadas como lugares salvajes, necesarias de civilizar, disciplinar y dominar.

Frente a la modernidad del capital y a todas las violencias intrínsecas a ella, reivindicamos lo *salvaje* como brújula que no se somete, como postura que incomoda a los poderes establecidos y como lugar que, como dice Luis Tapia, hace política por fuera de los marcos impuestos. Lo *salvaje* no es “bueno” *per se*, es una forma para agrietar las paredes de la dominación y desordenar la rígida cartografía de las jerarquías, aquella que nos coloca en los lugares en los que no queremos estar.

En *en/clave salvaje* apostamos por las narrativas que desafían el *statu quo* y abren ventanas que para oxigenar nuestro gran hogar. Damos espacio a las resistencias creativas y refrescantes. Valoramos las alternativas de conocimiento que han sido marginadas. Cultivamos palabras fértiles. Apreciamos las prácticas y relaciones de cuidado de todas las formas de vida, y promovemos un pensamiento crítico que cuestiona tozudamente a este mundo que se niega a aceptar tantos otros mundos.

Este es un intento de crear un lugar —un *enclave*— donde confluyan ideas, luchas y deseos que nos den *claves* para desafiar la *dureza del mundo*.

## Coordenadas (urgentes) para situarnos en la Bolivia del presente

La primera parte de la revista busca provocar discusiones que trasciendan los debates estériles que hoy dominan la realidad política boliviana. Nos enfrentamos a un escenario en el que los discursos de izquierda han quedado capturados —y neutralizados— en el ámbito estatal y en el cual una crisis económica galopante erosiona la cotidianidad de millones. Consideramos urgente la producción de *debates y sentidos disidentes* que permitan cultivar lenguajes para nombrar deseos, rechazos y anhelos.

Frente a la confusión imperante y la polarización que marca el ritmo de la política estatal, nuestra intención es impulsar un debate que vaya más allá de las trincheras habituales. Hemos convocado a un grupo de personas que, desde nuestro punto de vista, contribuyen, a partir de sus prácticas y pensamientos cotidianos, a la comprensión crítica de la Bolivia contemporánea.

La invitación que les hicimos no intenta replicar los cánones típicos de las revistas académicas. En lugar de solicitar artículos sobre temas predefinidos o áreas de especialización, hemos pedido a lxs autorxs que escriban sobre lo que consideran crucial en la coyuntura actual. Apelamos a su criterio político para identificar los debates que son necesarios para el país.

Alentamos a lxs autorxs a realizar un *dibujo libre* y a *ensayar* reflexiones sobre temas que consideran fundamentales. En este sentido, estos textos han sido escritos como *ensayos*, reivindicando esta forma de escritura que propicia la reflexión creativa y la exploración de nuevas ideas, para no centrarnos sólo en lo que estamos seguros de saber y para enfrentar nuestras propias credulidades. Esperamos que la primera parte de la revista sirva como catalizador para debates más profundos sobre el pasado, presente y futuro de Bolivia.

Empezamos con el potente texto de Virginia Ayllón, quien nos sumerge en las entrañas de la crisis de 2019, desentrañando las narrativas en conflicto que aún hoy definen el panorama político. Su análisis no se conforma con las explicaciones simplistas de fraude o golpe, sino que revela las capas de racismo y memoria que subyacen en el conflicto. Este ejercicio de introspección nos invita a pensar que toda lectura sobre el racismo debe pendular entre la primera persona, *personalísima*, y el análisis colectivo.

En sintonía con esta búsqueda de nuevas formas de entender lo político, Raquel Gutiérrez y Claudia López nos ofrecen una mirada feminista y antipatriarcal que desafía las estructuras de poder desde sus cimientos. Su análisis del “pacto patriarcal” no sólo expone las contradicciones del proyecto estatal boliviano, sino que también ilumina los caminos de resistencia y autonomía que se gestan en los

márgenes. Este ensayo nos recuerda que la transformación social no puede ignorar las luchas antipatriarcales y que la política de la vida cotidiana es tan crucial como la de los grandes escenarios.

Huáscar Salazar Lohman, por su parte, desmantela la falsa dicotomía entre el progresismo oficialista y el liberalismo opositor, así como su función paralizante en la Bolivia del presente; proponiendo, además, un camino alternativo que parte de poner la vida en el centro en el debate político. Su crítica aguda al “chantaje progresista” y a la “tentación liberal” nos obliga a repensar nuestras categorías políticas y formas de organización para trascender los obtusos marcos estatales.

La contribución de Silvia Rivera Cusicanqui entreteje memoria personal y análisis social en una tapicería diversa en significados. Su concepto de lo *ch'ixi* y su propuesta de una *micropolítica de resistencia* ofrecen herramientas conceptuales para imaginar y construir futuros que escapen a la lógica colonial y capitalista. Rivera nos recuerda que la descolonización es un proceso vivo y cotidiano, no una publicidad política.

Mijail Miranda Zapata nos alerta sobre un campo de batalla a menudo ignorado por la intelectualidad tradicional: las redes sociales. Su análisis de plataformas como TikTok en tanto espacios de disputa política nos obliga a pensar nuestras estrategias de comunicación y a tomar en serio estos nuevos territorios digitales donde se forjan las subjetividades contemporáneas.

Por su parte, Magali Vianca Copa Pabón ofrece un diagnóstico incisivo de la fragmentación de las organizaciones sociales bajo el gobierno del MAS. Su análisis expone las contradicciones entre el discurso indigenista y las prácticas extractivistas, desafiando las formas de organización y resistencia en un contexto de cooptación estatal.

Finalmente, Alison Spedding cierra este mosaico de reflexiones con una provocación metodológica que interpela la forma de hacer investigación en Bolivia, quizás una ética de la curiosidad y el compromiso por indagar de forma profunda —y no con meras encuestas, entrevistas o debates discursivos— las preguntas sociales que tenemos. Es decir, hacer trabajo de campo sostenido. Su llamado a explorar temas novedosos y a desarrollar metodologías creativas es un recordatorio de que necesitamos no sólo herramientas, sino posturas investigativas claras para comprender nuestra realidad.

No se trata de estar de acuerdo con todos los postulados e ideas que lxs autorxs nos presentan, pero sí de reconocer la fertilidad de los planteamientos que nos hacen llegar. En conjunto, estos ensayos trasciendan debates desgastados y nos interpelan a encontrar coordenadas útiles para caminar.

## Dossier temático: (Re)pensar la Amazonía

El dossier “(Re)pensar la Amazonía” que presentamos en esta edición de *en/clave salvaje* emerge como un esfuerzo colectivo por desafiar nuestra comprensión de la Amazonía. Durante mucho tiempo, esta región ha sido reducida a una serie de imágenes estereotipadas: el jaguar en un mural, el rostro indígena adornado con plumas en una postal de museo, un proyecto de conservación ambiental, o el mítico “El Dorado” rebotante de recursos. Estas narrativas simplistas han oscilado entre la romantización y el temor, entre la visión de un paraíso natural y un infierno verde “lleno de fieras, enfermedades y salvajes”.

Nuestro dossier propone un acercamiento distinto. También es un esfuerzo por continuar y profundizar las discusiones iniciadas en el encuentro internacional “(Re)pensar la Amazonía. Claves renovadas para la investigación-acción en tiempos de despojo”, realizado en agosto de 2023 en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Este evento, organizado por el Centro de Estudios Populares (CEESP) con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg, reunió a más de 30 investigadorxs, activistas y trabajadorxs de instituciones que se relacionan con la Amazonía. Participaron personas de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

Ese encuentro se estructuró en torno a tres ejes de trabajo. El primero, “Desarmando mitos históricos”, buscó abordar la continuidad de los procesos de dominación sobre la Amazonía, cuestionando la persistencia de lógicas coloniales. El segundo, se centró en entender la depredación de la Amazonía y la expansión capitalista en la región. El tercero, apuntó a examinar las identidades complejas, las relaciones de poder y la transformación del tejido sociopolítico<sup>1</sup>.

En similar sintonía, los artículos aquí reunidos ofrecen perspectivas diversas y críticas sobre las realidades amazónicas. Entre lxs autorxs se encuentran Simón Muiba, Elizabeth López Canelas, José Octavio Orsag Molina, Marxa Nadia Chávez León, Stasiek Czaplicki Cabezas, Ara Goudsmit y Soledad Enríquez Orellana. Además, hemos invitado a Nohely Guzmán para que nos introduzca a este dossier.

Nuestra propuesta es escuchar otras historias, aquellas que revelan una Amazonía boliviana vasta y compleja. A través de estas escrituras, nos acercamos a una Amazonía multifacética: la que se manifiesta en la carta íntima de un líder del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) a su geografía de vida; la que se revela en el testimonio de la marcha del TIPNIS, entrelazando la lucha presente con el vínculo milenario entre montañas y selvas; la que se expresa en las voces de mujeres tacana que aprenden a vivir en un territorio transformado. Exploramos una Amazonía que se comprende a través del conocimiento histórico que

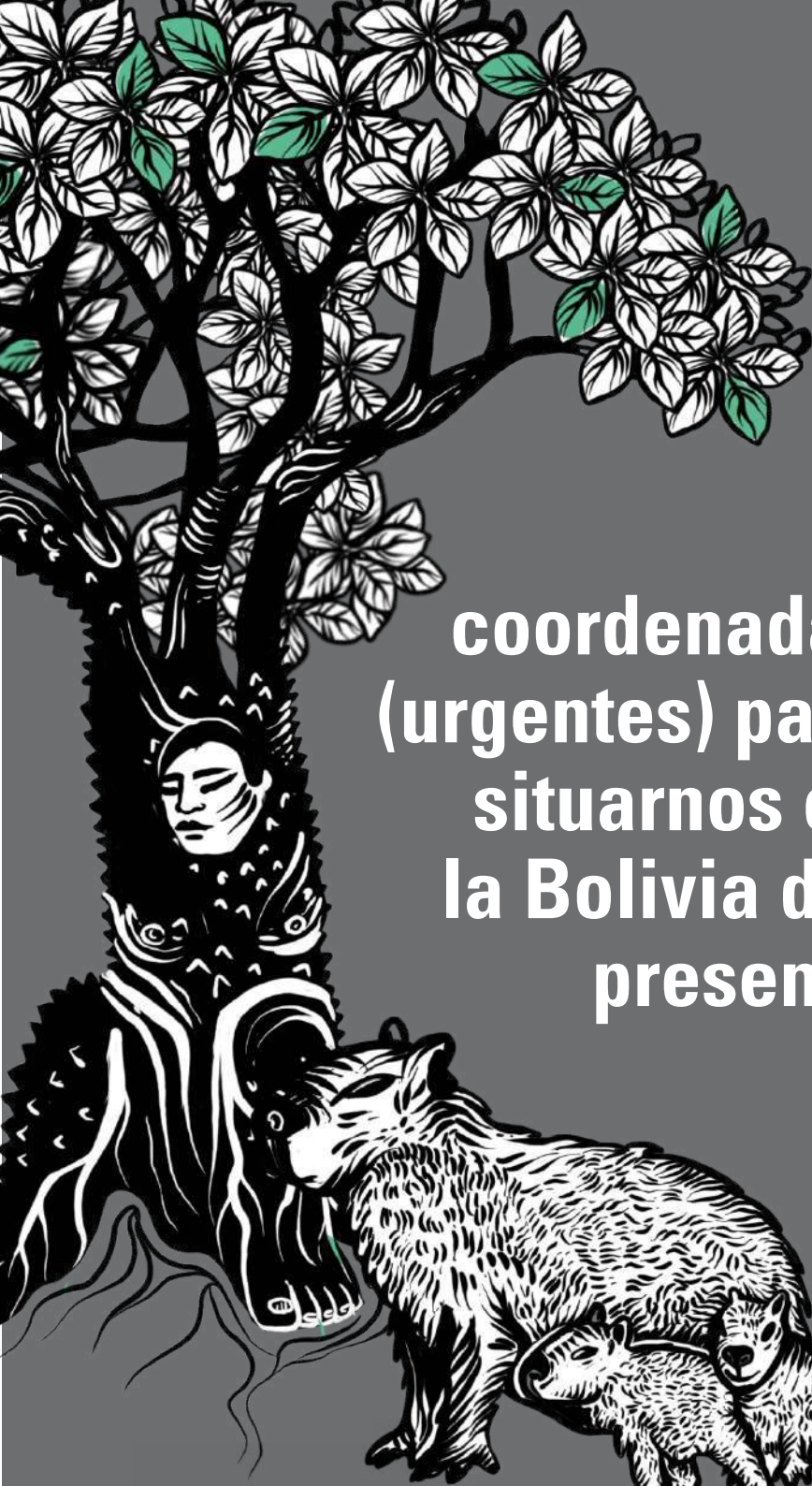
---

<sup>1</sup> La memoria del encuentro se puede consultar en la página web del CEESP: [www.ceesp.org.bo](http://www.ceesp.org.bo).

sitúa el legado de la colonización y el control forzoso de territorios; que se imagina a través de cuentos yaminawa que nos invitan a explorar el poder de la imaginación y la memoria; que se cuestiona en las autocríticas a las formas de trabajo de actores externos en la selva; y que repiensa en las nuevas perspectivas sobre las causas de la deforestación desde y más allá del humo que nos sofoca.

Estos artículos ofrecen perspectivas que trascienden las visiones estereotipadas, revelando la diversidad y el dinamismo de las sociedades amazónicas, y mirando la región y sus urgentes problemas desde lugares distintos, fértiles y necesarios. Son una invitación para *(re)pensar la Amazonía*.





**coordenadas  
(urgentes) para  
situarnos en  
la Bolivia del  
presente**



# Seis viñetas para comprender el racismo: la experiencia de noviembre de 2019

Virginia Ayllón<sup>1</sup>

## Resumen

El texto es un ejercicio de análisis de la crisis política de 2019 en Bolivia, cuando el expresidente Evo Morales dejó el gobierno. Sobre todo, se enfoca en cómo la población se enfrentó a dos narrativas políticas: fraude electoral-golpe de Estado. Con una metodología cercana al testimonio, el texto es a la vez una puesta en palabra de la experiencia vivida, así como la reflexión a partir del pensamiento de académicos y analistas políticos. Hay consideraciones sobre la memoria, el olvido y la incapacidad de nombrar en la crisis de 2019. Posteriormente, el análisis se detiene en el racismo, explorando sus relaciones con la micropolítica. Finalmente, el texto concluye con una propuesta relacionada con estos temas.

**Palabras Clave:** Bolivia, Racismo, Izquierda, Derecha, Micropolítica.

---

1 Virginia Ayllón. Escritora y crítica literaria boliviana. Tiene libros y artículos de literatura como también de pensamiento crítico sobre temas sociales, de género y de cultura. Ha sido docente de grado y post grado en universidades bolivianas. Su producción literaria, así como la de reflexión crítica está publicada en libros y revistas de Bolivia y otros países. En 2023 se publicó la 2ª edición de la *Antología del pensamiento crítico en Bolivia*, elaborada en coautoría con Silvia Rivera.

## Introducción

Lo que sigue a continuación es una lectura personalísima de la crisis política de noviembre de 2019 en Bolivia.

En este caso, *personalísima* es la metodología del texto porque se aleja, pero no tanto, del esquema clásico académico, introducción, metodología, resultados, discusión. Asimismo, ha tomado la forma de viñetas en el entendido de que son, como define la RAE “recuadros de una serie [que] compone una historieta”. En este caso, la viñeta nos permite alejarnos, pero no tanto, del texto corriente, hilado, estructurado, sin llegar al extremo del fragmento, aunque la historia de la crisis del 2019 continua en estado fragmentario. Con todo, las reflexiones de aquí y de allá, y la historia que pese a quien pese sucede día a día, ha dado ya como resultado explicaciones cada vez más redondas — esto es, no lineales —.

Finalmente, y siguiendo con la metodología, la voz narrativa del texto combina la de la primerísima persona —cayendo casi en lo testimonial— con la referencia, paráfrasis y cita del pensamiento de otros autores.

La mescolanza ha dado como resultado un texto como el que hemos reclamado toda vez que hablamos de racismo: o lo hacemos en primera persona o reproduciremos la insana práctica de transferir al nunca jamás la reflexión sobre nuestro papel en este mal. De ninguna manera este texto tiene como objetivo convertirse en una pedagogía o siquiera una didáctica. Es apenas un ejercicio, otra vez, personalísimo.

### Viñeta 1: yo y el golpe de Estado/yo y el racismo

A pesar de que la formulación gramatical del subtítulo es incorrecta porque el pronombre debe ir al final de la proposición, he elegido esta forma para que no quede duda de que me estoy poniendo *en primera persona* y aunque muchos animan esta postura, en realidad la alientan para los demás, pero nunca para sí mismas.

Para este ejercicio, más que les incitadores a hablar en primera persona, me anima Michel de Certeau, quien en 1972 inicia una ponencia diciendo “Nada *me autoriza* a hablar de la cultura, no tengo

ninguna carta credencial” (Certeau, [1974] 2004: 179, resaltado original). Lo mismo, no creo tener las credenciales que me autoricen a hablar del golpe o del racismo, salvo que literalmente me vacíe en este espacio, cosa grave, pero ya he dicho que o ponemos el espejo hacia nosotras o seguiremos hablando de ellos/as —los pobres, las mujeres— como si tal cosa. El académico, la académica tiene una ventaja y es que puede —y a veces debe— establecer una distancia. Pero yo no soy académica, por lo que esa tabla de salvación me es ajena.

Desde fines de los 70 y hasta mediados de los 80 del siglo pasado fui militante de un partido de izquierda en Bolivia. Como parte de esa militancia ejercí también de dirigente universitaria. Entonces, he conocido de primera mano las huelgas de hambre, las marchas, los ampliados, las expulsiones, la formación de cuadros, la prensa partidaria, las asambleas, los informes políticos, las alianzas, las cotizaciones, las defecciones, las delaciones, los golpes, la resistencia y la cárcel. Creo que también, como parte de esa forma de ver la vida, dejé la militancia junto a un grupo de rebeldes librepensadores, a quienes ya no nos hacían gracia las prácticas autoritarias de las direcciones partidarias. Personalmente también me afectó mucho la doble moral de los militantes “top” del partido en que militaba pero que, en realidad, era la práctica común en esa izquierda setentera y ochentera: hablar de los pobres o del pueblo, pero vivir alejados de ellos, hacer la vida cotidiana, familiar, afectiva y profesional en el *otro lado*, tal vez el que denunciábamos como burgués o pequeño burgués.

Las actitudes de valentía de quienes llegaban a dar la vida por el pueblo siempre me impresionaron, aunque pocas veces las pude comprender. Había cierta tendencia hacia la muerte; dar la vida era una máxima suprema.

En esa corta vida de militante viví de primera mano la huelga de hambre de 1978 para sacar a Banzer del poder e imponer el retorno de la democracia y la amnistía general. Esa vez fue la primera que conocí la cárcel. Los golpes de Natusch Busch y García Meza los viví, literalmente, en carne propia.

Cuando la izquierda tomó el poder en 1982, el partido en el que militaba me pidió que desempeñe un cargo menor en el Ministerio de Trabajo, fue la primera vez que desacaté una orden del partido. Por supuesto que seguí siendo izquierdista y nunca se me ocurrió ser de derecha, aunque la división derecha-izquierda se complicó en el siglo XXI. Hay que tener un ojo muy abierto. Lo tuvimos, por ejemplo, cuando apoyamos la marcha de los indígenas de etnias amazónicas de Bolivia contra una mega carretera promovida por la iniciativa IIRSA-COSIPLAN<sup>2</sup>

---

2 IIRSA-COSIPLAN (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana - Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento) es un proyecto multinacional creado en 2000 por el BID y posteriormente incorporado a UNASUR en 2009. Su objetivo principal es promover la integración y el desarrollo

que según el populista Evo debía pasar por su territorio. ¿Tuve ese ojo bien abierto cuando sucedieron los hechos de 2019?

Tratando de no repetir el esquema militante de izquierda, que habla y vive —trabaja, escribe, hace proyectos— de los pobres, pero cuya residencia y su vida se alejan de lo popular, escogí vivir en un barrio popular porque creía, de verdad, eso de que lo popular era propietario de la ética del futuro —ética que muy pronto se desdibujó especialmente por el trato que daba “lo popular” a las mujeres, los ancianos, los niños y los animales— y yo quería estar en ese mundo. De esa manera, yo vivo, más bien, en un barrio de apoyo “duro” a Evo Morales y lo que viví en 2019 fue otra cosa, desde el otro lado, digamos.

Estos barrios, que yo los denomino “los barrios marginales de la zona sur” —zona rica de la ciudad—, me enseñaron varias cosas; y enseñar, en este caso, quiere decir develar o sacar velos, los de mi idealización en primer lugar. Quién sabe si ese candor con que yo enfrentaba mi izquierdismo venía de mi veta literaria, desde la que posiblemente seguía creyendo en mis primeras lecturas de *La Madre* de Gorki, novela que ahora no recomendaría, como ya no recomiendo la poesía revolucionaria de Oscar Alfaro para lectores infantiles. Aunque debo decir que, si bien Gorki ya salió definitivamente de mis lecturas, Oscar Alfaro aún es parte de ellas porque es un autor muy diverso, a veces desigual, pero con algunos hermosos cuentos y poemas.

Eso no más. O sea ¿viví el 2019 con la cabeza en esas lecturas? No, por cierto, pero mi caos comenzó cuando presencié la transformación de mis vecinos. La mayoría eran prósperos emprendedores, con casas y autos lujosos, consumos muy modernos, incluyendo la opípara y poco sana comida. Mis vecinos que cada fin de semana celebraban su adscripción a la modernidad con bombos, platillos, baile y mucha cerveza; ellos, cuyos hijos estudiaban en los colegios privados de la zona sur y en las universidades también privadas de la ciudad. Mis vecinas incluían a varias que trabajaban como trabajadoras del hogar en lujosas casas de la zona sur y decían “mi jefa” a sus empleadoras.

Esos vecinos míos, de pronto —e igual que en 2003— se volvieron soldados de su sindicato y su central agraria. Aunque yo no pertenecía a ninguno de ellos, como vecina debía incorporarme a las movilizaciones porque ya vi las consecuencias si no lo hacía. Con miedo, pues, estuve en las marchas y las vigiliadas nocturnas de noviembre de 2019. Todo era muy organizado. A la entrada del barrio se ubicó el comando central, que eran los líderes originarios y de los sindicatos. Ellos nos daban órdenes a los grupos que en cada esquina hacíamos barricadas y vigiliadas

---

en Sudamérica a través de la mejora de infraestructura de transporte, energía y telecomunicaciones ligado a grandes capitales. Abarca los 12 países de la región y se financia con fondos públicos y privados. Esta iniciativa enfrenta críticas por sus potenciales impactos ambientales y sociales, especialmente en territorios indígenas y áreas protegidas.

nocturnas y además controlaban que estuviéramos en las marchas: la de la mañana era de las autoridades, la del mediodía era la de las mujeres y la nocturna de los jóvenes y hombres que bajaban a la zona sur.

Algunas vecinas lloraban al ver partir a sus hijos en esa marcha nocturna. ¡Con toda razón lloraban mis vecinas porque los jóvenes morían en esas marchas! Esas terribles noches velamos a tres de esos jóvenes. Teníamos palos que nos repartieron los carpinteros de un barrio cercano, aún tengo el mío. Yo sacaba maderas y preparaba té para la noche, que era larga. Generalmente las mujeres nos quedábamos hasta la madrugada, los varones farreaban y se iban a dormir antes que las mujeres.

El primer día pregunté contra quién hacíamos la barricada y me respondieron que contra la policía y me sumé convencida. Yo sabía armar barricadas, lo había hecho en el golpe de Natusch Busch. En ese golpe de Natusch, la Federación Universitaria Local nos repartió los lugares para armar barricadas y a las carreras de Sociología y Arquitectura nos destinaron la calle Tumusla esquina Buenos Aires. Hicimos una barricada bien alta, con las tarimas de los puestos del mercado, las señoras vendedoras nos ayudaban y logramos que no pase la tanqueta que venía desde la Garita de Lima.

Como toda charla de mujeres, las de las vigiliadas de 2019 eran también deliciosas, mis vecinas estaban con mucha rabia y entre risa y risa jugaban a cómo mejor matar a Camacho, a quien culpaban del *golpe*. Otra noche, los jóvenes vinieron con la orden de ir a quemar la escuela del barrio que el Evo había construido. Varias protestamos y esos jóvenes nos gritaron: "¡No vamos a dejar en pie nada de lo que ha hecho el Evo para nosotros, los derechistas no van a disfrutar de eso; hasta la Casa del Pueblo vamos a quemar!". Nos ordenaron y con nuestros palos bajamos corriendo hacia la escuela, pero nos topamos con otro grupo de vecinos, también con palos, dispuestos a resguardar la escuela. Ellos ganaron. ¿Iba yo a participar en la quema de la escuela o cómo iba a salirme de esa locura?

La noche final, los jóvenes chasquis del comando central decían: "Los rusos y los chinos van a venir a salvarnos, en aviones van a llegar". Después dijeron que si venían los militares había que dejarlos pasar porque ellos estaban con el Evo, pero a los policías había que detenerlos porque ellos traicionaron al jefe. No, me dije, y no sabía cómo decir que esa actitud era una locura, una ingenuidad suprema, que los policías y los militares actúan juntos en estas cosas, que por favor tuviéramos cuidado.

Tal cual, a las dos de la mañana una camioneta con militares y policías se paró en mi calle. Yo temblaba, miraba desde una ventana cuasi oculta, con la luz apagada. Había metido a mis perros a la cocina para que no ladraran. Mi hermana me llamaba por teléfono pidiéndome

que me cuidara porque la noche anterior la marcha de la noche de mis vecinos llegó a su barrio, apedrearon su casa y ella estaba con sus dos nietos, sus cuatro perros y siete gatos, todos agazapados, llorando en la cocina. Tenía la misma sensación de cuando allanaron mi casa en los 80, ese miedo mezclado de forzada racionalidad para enfrentar lo que viniera.

Dejaron los militares y policías su camioneta parqueada casi en mi puerta y fueron a caminar por las calles del barrio. El silencio era denso. Volvieron, se fueron en la camioneta y a los 10 minutos oímos las ráfagas. Al día siguiente velamos.

En las tardes yo salía a buscar pan y lo que fuera para mis perros. Veía la organización marcial de todo el barrio y a medida que bajaba hacia la zona sur, era otro el panorama. Mi vecino me dijo: “tenemos que luchar por nuestros derechos” y la vecina que vende flores me dijo: “tenemos que recuperar nuestra democracia”. No los entendí porque mi memoria me devolvió a la experiencia de “recuperar la democracia” cuando las dictaduras de Banzer o García Meza y no veía nada en común ese 2019. Recuerdo que mirando a la vecina florista pensé: más bien parece que alguien necesita un “golpe” para recuperar “su” democracia.

Pero, como dije antes, el 2019 fue también una crisis de racismo y a eso voy ¿Soy racista? Claro que soy racista. A estas alturas de la vida no puedo caer en la hipocresía de denunciar el racismo y afirmar que es una rémora del colonialismo que afecta a todos/as —indígenas, criollos, ricos y pobres, mujeres y hombres, niños y niñas, al Estado y a toda la sociedad— excluyéndome desvergonzadamente.

Del anarquismo que abrazo me gustan mucho los alegatos éticos del estilo de la Emma Goldman, de Carlos Taibo, o de Max Stirner, pero especialmente de Henry David Thoreau. Con ese espejo ético me he enfrentado a mi práctica racista, derribando mis propias resistencias porque ¡vaya que se naturalizan!

Reconozco que, para nosotras, las mujeres de clase media, el lugar privilegiado de racismo es el llamado “servicio doméstico” del que nos beneficiamos por la estructura de dominación y que, por lo tanto, es un tema de clase y racismo, pero también de género. Recuerdo que cuando alguna vez reclamé que las feministas debíamos debatir este tema, una compañera me contestó airada: “¡No tenemos que hacerlo! Es la sociedad entera la que debe hacerlo porque toda ella se benéfica de ese trabajo”, y yo me dije: “sí, pero hay una relación colonial y discriminatoria entre dos mujeres y eso nos atañe a nosotras”.

En este tema recuerdo que siempre he tenido peleas con mi familia porque esas señoras que “me sirvieron” fueron y son amigas hasta hoy. En esas peleas familiares tuve que reconocer el racismo de mi adorada abuela y también de otros miembros de mi familia —tal como alguna vez tuve que reconocer mi machismo y el de mi padre—.

También recuerdo una hermosa historia de amor que tuve con un campesino que no prosperó porque él me dijo que yo lo dejaría pronto por razones de clase. No dije que sí, pero tampoco que no. ¿Fui racista aquella vez, incluso contra mí misma, contra un hermoso sentimiento? No lo sé, pero es totalmente posible.

Me han asaltado algunas dudas sobre mi comportamiento y mis palabras cuando protesté por el mal trabajo de algunos albañiles, cerrajeros, choferes de minibús o radiotaxi, plomeros y electricistas. Me daba y me da mucha rabia su evidente machismo cuando me tratan mal, me cobran más o hacen mal trabajo cuando la que negocio soy yo, la mujer soltera y ahora vieja. Pienso cómo a una mujer sola, indígena y vieja la tratan así de mal los funcionarios públicos, de los bancos o de las tiendas. ¡Deberíamos unirnos las mujeres solas y viejas contra los racistas de toda laya! Varias veces he debido llamar a mi cuñado o a un amigo para que *me lo negocien* y la distancia de trato, precio y eficacia del trabajo fue grande. Es posible, no lo negaría que se me haya salido alguna palabra racista en mi protesta.

Lo que también debo confesar es el racismo que sufrí por mi color de piel, al menos en tres oportunidades: en el Colegio Instituto Americano, por parte de mis compañeros que incluso ahora son amigos y amigas y creo que no se daban ni ahora se dan cuenta de que fueron racistas conmigo. La segunda, en una universidad privada de La Paz, por parte de estudiantes, docentes, a veces autoridades y especialmente administrativos. Lo mismo, creo que ninguno de ellos se daba cuenta de lo que hacía, lo único cierto es que yo lo viví y sufrí como racismo. La tercera, en una librería de viejo en Buenos Aires cuando el librero me dijo que yo, como *bolita*, no tendría dinero para comprar esa primera edición de los *Poemas y antipoemas* de Nicanor Parra. A mi insistencia me dijo que costaba 35 dólares; tomé un billete de 50, se los tiré en la cara y me fui con ese hermoso libro.

## **Viñeta 2: de lo innombrable**

El 2019 evidenció que la incapacidad de nombrar es parte de la crisis. Desde el nacionalismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la resistencia a las dictaduras militares y al neoliberalismo, estuvimos acostumbrados al simbolismo de las identidades “revolucionarias”. Así, el guardatojo, la pollera, la *wiphala*, la huelga, la marcha, e incluso el bloqueo, simbolizaban lo que para entonces se calificaba como *pueblo*.

Entonces, lo que se ha conocido como el movimiento de *las pititas*, ¿fue una rebelión? Esta fue una de las confusiones más duras para la clase media en general y la izquierdista<sup>3</sup> en particular, y son pocos

---

3 Me refiero a vastos sectores de profesionales e intelectuales que han militado en partidos de izquierda o los movimientos de derechos humanos, entre los 60 y los 80 del siglo pasado. Algunos/as han organizado

los estudiosos que enfrentan su calificación. Por ejemplo, Luis Tapia (2022, p. 166) inicia su reflexión indicando que “La configuración política del pueblo se caracteriza por su historicidad”. Esta observación nos sirve para advertir que la facción izquierdista del MAS ha petrificado la noción de “pueblo” de los años 70 —precisamente representada por el guardatojo, la pollera, la huelga, la marcha—. Esa izquierda, habituada al programa de “defensa del voto”, hubiera preferido que la movilización de 2019 hubiese venido de los llamados barrios marginales de La Paz y de El Alto; y no que se produjeran en los barrios de clase media alta de La Paz. Pero esa izquierda olvida — memoria recortada— que ella misma habita esos barrios, que son vecinos de esos barrios de la ciudad. Ese conflicto ético y moral salió a luz cuando sus vecinos —a veces sus hijos— formaban parte de *las pititas*.

Bien, retornando a Tapia, él considera que, en 2019,

el pueblo se constituyó en un momento de convergencia de la acción contra la oligarquía política gubernamental, a partir de algunos núcleos de organización social en algunas regiones; la forma básica fue el comité cívico, y en otros fue importante el espacio, no necesariamente la junta vecinal sino el espacio vecinal en el que de manera autónoma pero convergente los vecinos se organizaron para los bloqueos y las vigilias (Tapia, 2022).

Convergentemente, para Cortéz (2022, p. 307) se trató de una “masiva y sostenida movilización [que] fue una expresión típicamente rebelde, sin raíces ni perspectiva revolucionaria, carente de proyecto político propio”.

Para Zegada (2022, p. 196) más bien fue una “intensa movilización ciudadana” con dos características. Por un lado, que esta crisis tenía sus bases en “contradicciones estructurales irresueltas (...) las desigualdades socioeconómicas, (...) intereses cívico-empresariales del oriente y las heridas étnico-culturales que provienen de una memoria de exclusión y racismo colonial” (2022, p. 198). Por otro lado, coincidiendo con Cortéz, fue una movilización que no supuso “la emergencia de una identidad política alternativa” (2022, p. 198).

Se podría argumentar que las fuentes que uso en esta viñeta — Cortéz, Tapia y Zegada— corresponden a *un lado* del asunto, pero ya es sabido que otra cosa que nos dejó el 2019 fue un mundo reducido a que si estás con los pititas o contra los pititas; con el proceso de cambio o contra ese proceso; con el pueblo o contra el pueblo, etc., etc. Pasa que el *otro lado* es el del *golpe*, pero antes es preciso también referir al olvido y la memoria del 2019.

---

movimientos como el feminista, medio ambientalistas e incluso indigenista, y la mayoría fueron simpatizantes activos del MAS y la elección de Evo Morales en 2006. Este apoyo, parece, fue mermando y es posible que la represión del gobierno del MAS a los indígenas del TIPNIS en 2011, haya sido un parteaguas en ese anterior incondicional apoyo al MAS y su líder.

### **Viñeta 3: de la memoria y el olvido**

Evidentemente, la crisis de 2019 evidenció que más que la capacidad de nominar, lo que el poder privilegia en esos momentos es la selección de la memoria. Qué vamos a recordar, o más bien, qué es bueno recordar y qué es mejor olvidar es la consigna del poder porque en esa selección establece su narración futura, su capacidad de perpetuarse, precisamente, en el poder.

Es totalmente llamativo que el 2019, los movimientos sociales hayan apostado por el olvido y hay quienes creen que esta memoria recortada fue una especie de *pago* por los favores recibidos: “Para estos simpatizantes, el paso de la pobreza a la clase media y el orgullo de tener un presidente indígena prevalecían sobre sus preocupaciones por la corrupción y los daños medioambientales asociados al proyecto de desarrollo extractivista” (Kennemore y Postero, 2022: 883)

Ese olvido incluyó, al menos: la represión a las organizaciones indígenas que marcharon desde el territorio del TIPNIS hacia La Paz en 2011; la brutal represión a las personas con discapacidad en 2012 y 2016; los grandes incendios forestales en la región de la Chiquitania en 2019, precedidos por la promulgación de las llamadas “leyes incendiarias”, ligadas a la ampliación de la frontera agrícola, permitiendo el chaqueo o uso del fuego para la habilitación de nuevas tierras de cultivos<sup>4</sup>. Olvida, asimismo, la represión al pueblo potosino y sus dirigentes que protagonizaron una larga huelga reclamando regalías para su departamento.

La memoria recortada también apuntó a olvidar “el trato favorable hacia los grupos más concentrados de capital, como prueban las excepcionales ganancias del agronegocio, la banca o las importaciones (legales e ilegales)” (Cortéz, 2022: 311).

Olvida la arremetida sostenida por el gobierno del MAS contra los pueblos indígenas, que se inicia en los debates de la Asamblea Constituyente y que, pese a la retórica de la autonomía indígena en la nueva Constitución, en realidad se destinan escasos siete curules para los 36 pueblos indígenas reconocidos en la CPE. Esta arremetida incluyó la promulgación de leyes como la Ley N° 073 de Deslinde Jurisdiccional, de 2010, que en actitud colonialista y paternalista restringe las competencias de la justicia indígena en ámbitos como el penal, familiar e incluso territorial. Esta ruta del gobierno de Evo Morales y su partido el MAS contra los pueblos indígenas concluye en el ataque furibundo del Estado Plurinacional a los pueblos indígenas para imponer sus

---

4 Por ejemplo, Ley N° 741, de 29/09/2015 o Ley de autorización de desmonte hasta 20 hectáreas para pequeñas propiedades y propiedades comunitarias o colectivas para actividades agrícolas y pecuarias; Ley N° 1171, de 25/04/2019 o Ley de uso y manejo racional de quemas.

proyectos extractivistas como, por ejemplo, las megahidroeléctricas de El Bala, Rositas y otras<sup>5</sup>.

Varias cosas más se olvidan, como que, a pesar de la retórica sobre la Madre Tierra, en 2011 el gobierno del MAS aprueba la Ley N° 144 de Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria, que autoriza por primera vez en Bolivia la producción, importación y comercialización de productos genéticamente modificados (transgénicos). También queda en el olvido el proceder francamente misógino y patriarcal de Evo Morales y de varios dirigentes y dirigentas del MAS.

Pero este *olvido* —o memoria selectiva—, en realidad estaba destinado a producir un espacio vacío que no admitía el dato, sino otro discurso: el del racismo. Para el poder, no se trataba de debatir entre posiciones, todo lo contrario, se trataba de llenar el espacio discursivo con el argumento del racismo, como soporte de una nueva subjetividad.

#### **Viñeta 4: del racismo en 2019**

Es posible que en la sociedad boliviana el racismo quede como la marca de la crisis del 2019. Lo evidente es que las agresiones fueron terribles e incluyeron muertes: las de Montero, las de Senkata, las de Pedregal y las de Vila Vila. Pero, y siguiendo las reflexiones de Spedding (2013) y Loayza (2018), ¿fueron agresiones racistas? Es claro que fueron agresiones políticas, porque se dieron en medio de un conflicto en el campo de la política que, por efecto de las rémoras coloniales es un campo *también* racista.

En un artículo que anima a debatir sobre el racismo en Bolivia, Alison Spedding (2013:146) afirmaba que suele confundirse discriminaciones de otro tipo con racismo: “la estratificación social, en Bolivia y otros países andinos —Perú y Ecuador, específicamente—, es visto y descrito (*sic*) en términos raciales”. Esta constatación se confirma en un estudio de 2018 sobre racismo en las ciudades de La Paz y El Alto (Loayza, 2018), que luego de desmenuzar el tema en algunas variables de bienestar y otras —educación, residencia, migración, etc.— arriba a la conclusión de que, al menos en esas dos ciudades, el racismo es una compleja construcción en la que la adscripción étnica no lo explica todo porque se entremezclan elementos políticos y de clase.

Tal estudio de 2018, es decir de un año antes de la crisis del 2019, considera que desde 2006 los indígenas resaltan políticamente su identidad étnica y los “no indígenas” —categoría metodológica que usa ese estudio— más bien la ocultan. Además, que el contexto político

---

5 Estas megahidroeléctricas “eran el centro del proyecto del gobierno de Evo Morales de convertir a Bolivia en exportador de electricidad” (Fundación Solón, 2020), casi todas están financiadas con créditos chinos y se ubican en territorio indígenas y zonas protegidas biodiversas. Los pueblos indígenas mosetenes, lecos, tacanas, chimanes, uchupiamonas, esse ejja, guaraníes y chacobos rechazan la construcción de estas obras en sus territorios por el peligro de las inundaciones y deforestación de sus hábitats.

estaría empujando a estos últimos a reflexionar sobre su identidad en términos étnicos/raciales.

Tengo la impresión y la pongo en tono de conjetura, que, precisamente por la estratificación social, los “no indígenas” no necesitan una identidad étnica o “racial” porque es la de clase la que les asegura su posición privilegiada, Más bien parece que es el indígena actual o el del proceso de cambio, quien necesita precisar a su otro, necesita construirlo y organizarlo.

Creo que el proceso de cambio —que se inicia en 2006 con el arribo al poder de Evo Morales y se extiende hasta hoy, julio de 2024—, ha creado el sujeto “indígena del proceso de cambio”, que está en pleno proceso de subjetivación. Este sujeto no refiere a los militantes del MAS, sino más bien a indígenas sobre todo —o exclusivamente— aymaras y quechuas que se han beneficiado con las medidas del gobierno del MAS, sea con las políticas de redistribución —bonos—, de inclusión social —especialmente en las áreas política y educativa—, de prebenda —empleados públicos, dirigentes sindicales, militantes del MAS—, e incluso de omisión intencional del Estado —dejar hacer dejar pasar a cocaleros, contrabandistas, traficantes de todo tipo y mineros ilegales—. Este sujeto, no está dispuesto a perder estos privilegios y por eso “acata” las políticas de memoria y olvido que ya hemos detallado (*cf.* *supra*). Además, y a pesar de que precisamente por esos privilegios, muchos de esos “indígenas del proceso de cambio” ahora están en la clase media, no abandonan su identidad étnica o racial porque la politización de ese rasgo identitario, el racial, ha sido uno de los motores del proceso de cambio. De ahí que, en este proceso de subjetivación, este sujeto “indígena del proceso de cambio” tiene la necesidad de “construir a su otro”, en arenas también racializadas.

Esto se advierte muy bien en el reclamo de Quya Reyna (2022a), que pide que le expliquen quiénes eran los pititas, que los académicos hablen y escriban más sobre el tema, que desmenucen, analicen y desintegren sus elementos.

Este reclamo es una necesidad política más actual que nunca para el “indígena del proceso de cambio” y precisamente porque lo étnico o racial fue el detonante del proceso de cambio, precisa dotar a su “otro” de elementos extremos raciales; esto es, fenotípicos:

A estos racistas, colonialistas, no les tenemos miedo, que nos insulten, que nos escupan, los vamos a derrotar organizados, los vamos a derrotar movilizados, porque de ahí venimos, venimos de la pelea [...]. Cuando le atacan a Evo le atacan a usted, porque están insultando a la pollera, al poncho, al aguayo, y eso está soportando nuestro Presidente, eso está soportando por trabajar en favor de los pobres y humildes, ese es el pago que le están dando los ricos, los que odian Bolivia, los que quisieran que todos fuéramos gringos y con cabellos rubios (Álvaro García Linera, como se citó en Zegada, 2022, pág. 201).

La cita, a la vez, confirma cómo el racismo en Bolivia se imbrica con los determinantes de clase lo que establece una fórmula: los indígenas

son pobres y humildes<sup>6</sup> y los ricos son colonialistas, racistas, gringos y rubios. Esta fórmula pone en tensión conceptos provenientes de dos campos diferentes y complementarios, raciales y de clase: los indígenas son pobres (determinante racial+determinante de clase) y los ricos son colonialistas y racistas (determinante de clase+determinante racial). Por eso, parece importante para el “indígena del proceso de cambio” fijar en los “no indígenas” rasgos que deben ser de clase, pero también raciales, es decir fenotípicos; no solo debe construirse como gringo y rubio sino también como rico.

Por eso, resalta en el texto de Loayza (2018) que los indígenas de las llamadas nuevas burguesías aymaras —quienes evidentemente son “ricos”—, no se alejan de su adscripción étnica a pesar del capital económico y simbólico que han acumulado, y más bien la refuerzan, porque es esa identidad del “indígena del proceso de cambio” la que le ha dado las posibilidades de asentar estos capitales y, a la vez, se convierten en la imagen de futuro de aquellos indígenas que están iniciando su propio “proceso de cambio”. Estos procesos paradójicos solo son posibles en contextos racializados que impactan también en los atributos de prestigio y los procesos de movilidad social en general.

La fórmula: indígenas pobres (determinante racial+determinante de clase) y ricos colonialistas y racistas (determinante de clase+determinante racial) también se percibió en el 2019, tal como se puede ver en estas dos sentidas entradas de Quya Reyna, la primera en el blog del grupo Jichha, al que ella pertenece, y la segunda en un diario en línea:

Ahora no te quieren, Senkata, porque les estorbas. Te querrán cuando los cobardes corran. Te querrán cuando la clase media ya no tenga dinero. Te querrán cuando los *q'aras* ricos sientan la crisis económica. Te querrán cuando aumente el dólar o suba la canasta... (Quya Reyna, 2019)

El miedo es algo que debemos recuperar para las nuevas generaciones, para los niños y niñas. Que sus miedos sean tan válidos como el de cualquier persona, como los de aquellos ricos o *k'aras* que decían que los alteños bajábamos hacia La Paz para quemar sus casas. [...] Mientras los ricos viven exigiendo paz a partir de nuestra muerte o represión, el miedo será un arma para hacerle entender a la sociedad que no queríamos hacer explotar una planta de gas, que la gente no se hacía disparar a propósito... (Quya Reyna, 2022b).

Es decir, la identidad del indígena resistente al colonialismo, imperialismo, neoliberalismo e incluso al racismo parece que encontró su límite en la crisis de 2019 porque la que se está construyendo es una nueva identidad, la del “indígena del proceso de cambio”.

6 Algunos escritores afroamericanos que a la vez se desempeñaban como académicos en los años 60, recuerdan que el ocultamiento de su nuevo bienestar económico era una condicionante del movimiento de los derechos civiles por cierta estrategia política de relacionar al negro con la pobreza. Shelby Steele, por ejemplo, es un ensayista afroamericano que reflexiona sobre lo que se ha denominado como “conciencia negra”. La victimización y las políticas de afirmación positiva son temas de su reflexión. En un texto de 1989 Steele afirmaba: “En vista de que era nuestra victimización, más que ninguna otra variable, la que nos identificaba y unificaba, se seguía lógicamente, además, que el negro más puro era el negro más pobre” (1989:57).

Esta nueva identidad bebe de la estrategia de transformar el estigma en emblema; es decir enorgullecerse de la identidad sobre la que se asentó la discriminación. Es un proceso similar al orgullo de ser chola<sup>7</sup> que ha sido uno de los emblemas del proceso de cambio y sustenta a las cientos de jóvenes cholas —cholas barbificadas, las denomina María Galindo—, como secretarías, recepcionistas, abogadas, trabajadoras sociales y otras como deportistas y comunicadoras, hasta las impresionantes matriarcas cholas que acaudillan importantes redes económicas que se han insertado en el comercio global y, por lo tanto, han acumulado millonarias fortunas.

Por ello se puede afirmar que el 2019 no formuló una identidad política alternativa al MAS, en el sentido de opositora, de derecha, de nueva vertiente, etc., como bien afirma Zegada (2022). Lo que aparentemente ha surgido es una nueva identidad indígena en sentido de una subjetivación, especialmente andina y específicamente aymara; y es la defensa de la *wiphala* en 2019 el emblema de esa nueva subjetivación:

Así, la *wiphala* se convierte en multitudes desde el punto de vista fenomenológico. Es la expresión de la nueva subjetividad social: mediante el símbolo se produce la inversión de sentidos; la gente se siente parte de una nueva realidad en abierta y franca disputa con las subjetividades dominantes de lo criollo o lo blanco-mestizo, que siempre han sido la base de la legitimidad del poder y de las acciones sociales y sus sentidos en la ciudad. (Mamani, 2023: 207).

Estamos, entonces, ante un anhelo de poder, o de quedarse en el poder, que se genera en la crisis de 2019. Ahora bien, cuando nos referimos a una identidad para “quedarse en el poder” no nos referimos a quienes quieren quedarse en sus puestos en el aparato estatal, nos referimos a un proyecto ideológico de largo alcance porque es un proyecto de poder que, como tal, está generando su nuevo sujeto, lo está subjetivando.

Asimismo, y como todo proyecto político y sobre todo ideológico, sus raíces también son globales, lo que se demuestra con la actuación vergonzosa y colonialista de la izquierda internacional en 2019 porque, no lo sabíamos en ese entonces, el dogmatismo arcaico también tuvo su papel en noviembre de 2019. Así fue la actitud de las compañeras argentinas que nos decían en noviembre de 2019 “te voy a explicar lo que sucede en tu país, tú no estás entendiendo” o cuando ellas mismas —incluso en la academia— lincharon virtualmente a Rita Segato cuando

---

7 Hay que considerar, sin embargo, que este nuevo sujeto “indígena del proceso de cambio” no nace en el proceso iniciado por Evo Morales en 2006. En realidad, la construcción de esta identidad viene desde el mismo hecho de la colonización española, es parte de la resistencia indígena que “cuaja”, digamos, en distintas épocas de historia de Bolivia, como en la Revolución Nacional de 1952 y también en la época de Evo Morales. Lo mismo, en el caso de las cholas, su proceso de enorgullecimiento viene desde su aparición como mujer “bisagra” (Rivera, 2010) entre el mundo criollo y el mundo indígena, en la temprana Colonia.

opinó que la caída del Evo tenía que ver más con sus errores que con lo que hizo la derecha.

No sabíamos que ese dogmatismo arcaico, además, era global y con expresiones propias de los comisarios políticos estalinistas, tal como documenta Dawn Marie Paley (2020 y 2022) en el caso de los izquierdistas de Estados Unidos de Norteamérica. Impresiona que el principal argumento que levantaban los dogmáticos arcaicos era el de “hoy no es tiempo de matices”; semilla de la polarización: o conmigo o contra mí. La polarización no es la sana disputa de pareceres, opiniones, posturas o saberes que precisa del respeto al otro. La polarización supone la eliminación del otro; la existencia del otro es indeseable, como en el racismo.

### **Viñeta 5: de lo macro y lo micro**

La resistencia de octubre de 2003 en El Alto fue una movilización ciudadana autogestionada en los barrios y sin líderes que no fueran los vecinales. Como se vio arriba, en las argumentaciones de Cortéz, Tapia y Zegada (2022), este patrón de organización se repitió en los eventos de 2019 en la llamada rebelión/levantamiento/movimiento de *las pititas*, pero también en la movilización en la ciudad de El Alto. Por ejemplo, para Pablo Mamani (2023: 207), en 2019, en El Alto se produjeron “políticas de barrio (...), un sistema de relaciones intermitentes y, a la vez, estructuradas según la forma del barrio y su territorio”.

Es decir, ambos *lados* de la movilización del 2019 tuvieron características micropolíticas; podríamos decir, aquellas en que se superpone el presente al cálculo de la macropolítica sobre liderazgos, dirigencias, cuotas.

Para comprender mejor el contrapunto entre macro y micropolítica, pongamos como ejemplo el fracaso de los estados en enfrentar el cambio climático, que contrasta con las acciones de grupos que logran detener algunas de las más ignominiosas formas de ataque humano a la naturaleza. Tal el caso, por ejemplo, de los indígenas shuar arutam del Ecuador, que han podido detener la extracción minera ilegal en algunas regiones del Amazonas. O los indígenas mayas, tsotsiles, tzeltales y choles que se oponen a la construcción del Tren Maya, megaproyecto del gobierno progresista de Andrés Manuel López Obrador, en México. O los indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia que en 2011 paralizaron la construcción de una carretera por su territorio, un megaproyecto impulsado por Evo Morales.

De derecha o de izquierda, los partidos políticos en Bolivia no pueden cristalizar propuestas sobre este tema. Esto habla de la raíz extractivista común de los partidos de izquierda o derecha, así como de sus nexos —reales o deseados— con capitales de aquende y allende. Más aún, sean de derecha o izquierda, los partidos políticos en

Bolivia están dispuestos a hacer la vista a un lado para dejar de ver los llamados negocios ilegales, sean éstos el narcotráfico, el contrabando, la trata y tráfico de personas o la minería depredadora —adjetivo que no es solo retórico— porque es la minería que contamina los ríos de donde obtienen su principal alimento varios pueblos indígenas y, además, avasalla las tierras de estos pueblos indígenas, forzándolos a convertirse en pueblos sin tierra.

Sin embargo, a pesar de estas “pruebas” contra el quehacer y poca eficacia de los Estados y los partidos políticos, la mayoría de la gente apuesta por la macropolítica que es la de la democracia representativa, la de los partidos políticos, los frentes, las plataformas nacionales, etc. Por eso la macropolítica es “el nivel de la política de constitución de las grandes identidades” (Rolnik y Guattari, 2006:150).

Estas grandes identidades (pueblo, multitud) suelen desenvolverse en el Estado y solo en el Estado, y yo creo que ese es también el caso del poder que anhela el “indígena del proceso de cambio”. Así, para Pablo Mamani (2023: 207-8), la resistencia barrial alteña de 2019 fue germen del nuevo Estado:

En 2019 esto se observa de manera más nítida, aunque en 2003 ya se muestran las formas de control por cuadros y los jefes de cuadro. En 2019 se ejerce una autoridad “estatal” porque tiene sus propios mecanismos de cohesión y coerción, junto con una legitimidad social ampliamente aceptada. Es la producción del Otro poder. Es el poder de Nosotros —a diferencia del poder de Ellos— basado en territorio propio y, a la vez, extendido en todo el país.

Esta vocación estatal es también representada por Quya Reyna (2022c) en el caso de la violencia contra las mujeres alteñas:

Es urgente, realmente urgente que, desde la institución municipal de la alcaldía de El Alto y a cabeza de Eva Copa (porque no tenemos otra mujer de mayor relevancia en el municipio), se pueda generar una agenda de lucha contra el machismo desde mujeres alteñas y aymaras, porque los problemas sociales que viven las mujeres en la ciudad de El Alto, como aymaras y como migrantes del área rural son totalmente distintos a los que pueden percibir los movimientos feministas desde sus agendas (...) estos problemas deben ser resueltos inmediatamente por una comisión que represente todas las necesidades y las denuncias de alteñas y aymaras (Quya Reyna, 2022c).

Como se ve, tanto las reflexiones de Mamani como el reclamo de Quya Reyna apuntan al Estado como estructura válida para el poder de la gente. Esta visión hegemónica en la política explica por qué, por ejemplo, en dos volúmenes de análisis de la crisis de 2019 (Claros y Díaz Cuéllar, 2022; VV.AA., 2020) solo el artículo de Silvia Rivera (2020) haga referencia a la resistencia —micropolítica, sin duda— de las mujeres que luchan contra la hidroeléctrica de Rositas y defienden los territorios de Tariquía y TIPNIS. Porque estos conflictos estaban muy vivos durante la crisis de 2019, pero eso *se les pasó* a los analistas y académicos, que analizan y escriben desde la visión hegemónica, reclamando a la

oposición política por lo que no hace y solo habla de los partidos y el gobierno. Es decir, no les es posible ver otro horizonte que el recambio de un partido y otro en el gobierno. Les cuesta ver más allá del Estado.

Hay quienes consideran que el descreimiento en la micropolítica es una falta de autoestima, una actitud de minusvalía, de discapacidad. Por eso la micropolítica precisa de la “ruptura de esa posición dependiente, infantilizada y reivindicativa en relación con el Estado, en este *destete* del Estado como proveedor universal, interlocutor privilegiado, traductor juramentado de todos los deseos” (Rolnik y Guattari, 2006:80).

Y es que en la época del *colapso del capitalismo terminal*—tal como perfectamente lo califica Carlos Taibo (2020)— es necesario retornar y retomar el aprecio, la valía y el respeto por las formas de democracia directa que no pueden sino hacerse en el espacio micro. No es vano que el ejercicio de la experiencia zapatista de democracia directa le preste toda la atención y el tiempo a debatir de cuántos miembros debe estar constituida una comunidad, de tal manera que garantice que todas las voces se oigan, que no se ralenticen las decisiones y que, a la vez, no se promuevan liderazgos que se empoderen individualmente.

En ese sentido, la micropolítica trata de responder a las urgencias del presente que rememoran, siempre, “tareas incumplidas del pasado” (Benjamin *dixit*) y, en ese sentido, performan un futuro en la acción. Además, es en esa acción de pasado-presente-futuro que pueden surgir nuevas subjetividades porque es el momento en que, como dirían Rolnik y Guattari (2006: 48): “es preciso entrar en el campo de la economía subjetiva y no restringirse al de la economía política”. No creo tampoco en la oposición entre la macro y la micropolítica, ambas juegan diferentes fichas y cuando se complementan pueden ser muy potentes. El recibimiento a los marchistas indígenas del TIPNIS de 2011 mostró esa potencia: una respuesta urgente a un tema del presente que rememoraba tareas incumplidas del pasado y que prefiguraban otro futuro, una acción que forjó nuevas subjetividades: quienes lograron *juntar* lo indígena con lo medioambiental; ese sujeto detuvo esa carretera.

## **Viñeta 6. De los microespacios para comprender y enfrentar el racismo**

Sé que no es con leyes, aunque no sé cómo se lo vence, pero la experiencia del feminismo puede alumbrar a enfrentar al racismo. Los pequeños espacios feministas de reflexión colectiva han despertado complicidades con posibilidades políticas. El racismo hay que dolerlo, no solo explicarlo; el racismo hay que sacarlo, no solo comprenderlo; y, en primer lugar, hay que aceptar que el racismo es parte nuestras vidas, no es un destino y podemos enfrentarlo. Eso sí, no creo en los enfrentamientos de odio porque he estado cerca de los crímenes de

odio de algunas hermanas trans. Es horrible que alguien quiera hacerte desaparecer porque no le gusta tu forma de ser y estar. No creo en la venganza porque supone la soberbia del vengador y toda soberbia es un proyecto de tiranía. Todo lo contrario, creo en enfrentar al racismo políticamente en la acción, individual, de a dos, de grupo y colectiva.

Imagino —pienso en las comunidades de las hijas del compost de Donna Haraway, 2019— que un bien común mayor, como la defensa de la naturaleza, puede devolvernos a la humildad de nuestra insignificancia, a la vez que a nuestra grandeza en el universo. Quién sabe si frente a tal constatación, el racismo empiece a ser una dolorosa historia de la que podamos al fin desprendernos.

## Bibliografía

Certeau, Michel de, [1974] 2004, *La cultura en plural* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Claros, Luis y Díaz Cuéllar, Vladimir (coords.), 2022, *Crisis política en Bolivia 2019-2020* (La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo / Plural).

Cortéz, Roger, 2022, “Insubordinación social y quiebre hegemónico” en Claros, Luis y Díaz Cuéllar, Vladimir (coords.), *Crisis política en Bolivia 2019-2020* (La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo / Plural), pp. 307-340.

Fundación Solón, 2020, “Hidroeléctricas: entre la necesidad y la pesadilla”, 24 de enero. Versión digital: <https://tinyurl.com/23rrt6fc> (Acceso última vez: 20/07/2024)

Haraway, Donna, 2019, *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*, Trad. Helen Torres (Bilbao: Consonni).

Kennemore, Amy y Postero, Nancy, 2022, “Cómo entender la crisis electoral de 2019 en Bolivia: lecciones de los movimientos sociales indígenas”, *Foro internacional* (Ciudad de México), Vol. 62, N° 4, pp. 877-899.

Loayza, Rafael, 2018, *Las caras y taras del racismo: segregación y discriminación en Bolivia* (La Paz: Centro de Investigación Boliviano de Estudios Sociales y de Comunicación, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”).

Mamani Ramírez, Pablo, 2023, *Microgobiernos barriales: levantamiento y resistencia de la ciudad de El Alto* (octubre de 2003 y noviembre de 2019) (La Paz: Friedrich-Ebert-Stiftung en Bolivia).

Paley, Dawn Marie, 2022, “Los límites de la pluralidad. Análisis de cobertura de la crisis política en Bolivia en medios independientes en Estados Unidos en los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2019” en Claros, Luis y Díaz Cuéllar, Vladimir (coords.), *Crisis política en Bolivia 2019-2020* (La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo / Plural), pp. 407-440.

Paley, Dawn Marie, 2020, “Note of introduction to TF’s Bolivia Reader” en VV.AA., *Toward Freedom’s Bolivia reader: Voices on the political and social crisis Following the October 2019 elections in Bolivia*, pp. 3-6. Versión digital: <https://towardfreedom.org/wp-content/uploads/2020/01/Toward-Freedoms-Bolivia-Reader.pdf> (Acceso última vez: 20/07/2024)

Quya Reyna, 2022a, [Comentario], *Presentación del libro “Crisis política en Bolivia 2019-2020”* (La Paz: MUSEF), 23 de noviembre.

Quya Reyna, 2022b, "El miedo del niño de El Alto: a dos años de la Masacre de Senkata", Noticias IWGIA, 3 de enero. Versión digital: <https://tinyurl.com/4senb5ha> (Acceso última vez: 15/08/2023)

Quya Reyna, 2022c, "Las Aymaras ante el machismo, la corrupción judicial y la invisibilización", Jiccha, 1° de febrero. Versión digital: <https://tinyurl.com/5b46bjmw> (Acceso última vez: 16/08/2023)

Quya Reyna, 2019, "Senkata no te merecen", Jiccha. Versión digital: <https://tinyurl.com/btvkmpwtw> (Acceso última vez: 15/08/2023)

Rivera Cusicanqui, Silvia, 2020, "Bolivia's Lesson in Triumphalism" en VV.AA., *Toward Freedom's Bolivia reader: Voices on the political and social crisis Following the October 2019 elections in Bolivia*, pp. 26-29. Versión digital: <https://towardfreedom.org/wp-content/uploads/2020/01/Toward-Freedoms-Bolivia-Reader.pdf> (Acceso última vez: 20/07/2024)

Rivera Cusicanqui, Silvia, 2010, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia (La Paz: La mirada salvaje / Piedra rota)*.

Rolnik, Suely y Guattari, Félix, 2006, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de sueños).

Spedding, Alison, 2013, "La racionalidad del racismo: reflexiones sobre la ausencia de un debate", *Temas Sociales (La Paz)*, N° 33, pp. 109-153.

Steele, Shelby, 1989, "La conciencia negra en perspectiva", *Facetas*, N° 83, pp. 56-59.

Taibo, Carlos, 2020, *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, 4ª ed. (Madrid: Traficantes de sueños).

Tapia, Luis, 2022, "Derrocamiento popular de la tiranía gamonal" en Claros, Luis y Díaz Cuéllar, Vladimir (coords.), *Crisis política en Bolivia 2019-2020 (La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo / Plural)*, pp. 147-168.

Vega Camacho, Víctor Hugo, 2023, *El último bastión, Ciudad Satélite: narración y análisis crítico de los conflictos post electorales de noviembre 2019 en El Alto (s.l.: s.e.)*.

VV.AA., 2020, *Toward Freedom's Bolivia reader: Voices on the political and social crisis Following the October 2019 elections in Bolivia (s.l.: s.e.)*. Versión digital: <https://towardfreedom.org/wp-content/uploads/2020/01/Toward-Freedoms-Bolivia-Reader.pdf> (Acceso última vez: 20/07/2024)

Zegada, María Teresa, 2022, "Crisis y elecciones: ¿fin de ciclo o renovación de la política?" en Claros, Luis y Díaz Cuéllar, Vladimir (coords.), *Crisis política en Bolivia 2019-2020 (La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo / Plural)*, pp. 195-218.

# Fractura de los pactos patriarcales, recolonización de los territorios y expansión del capital en Bolivia

Notas para indagar en la crisis de la reproducción social

Raquel Gutiérrez Aguilar<sup>1</sup> y Claudia López Pardo<sup>2</sup>

## Resumen

En este trabajo abrimos una reflexión crítica antipatriarcal y feminista sobre los problemas y contradicciones más profundos que afectan la reproducción de la vida social en Bolivia, y que complican los horizontes de deseo de la constelación de luchas que han protagonizado mujeres y feministas muy diversas, en los territorios y ciudades, durante de la última década.

Utilizamos la noción de pacto patriarcal<sup>3</sup> como herramienta analítica fértil para entender nudos de repetición y bloqueo en la política boliviana en los últimos años. Consideramos que el análisis de la creciente precarización de la vida y la insistente expansión del extractivismo, que no solo producen incertidumbre, sino también fragilidad vital; están relacionadas directamente con la persistencia de tales pactos en el ámbito político. Sin embargo, frente a la crisis, se iluminan incansables luchas antipatriarcales que nombran los problemas, así como despliegan diversos esfuerzos colectivos para cuidar su autonomía política y su capacidad de politización cultivada en las esferas de la reproducción.

**Palabras clave:** Pacto patriarcal, Luchas antipatriarcales, Precarización de la vida, Crisis de la reproducción social.

---

1 Raquel Gutiérrez Aguilar, luchadora social, profesora-investigadora y editora de opinión de Ojala.mx

2 Claudia López Pardo, hace parte de tramas de lucha antipatriarcal. Investiga en Precarias e investigadoras.

3 Para profundizar sobre esta reflexión ver el trabajo de Raquel Gutiérrez en el texto *Cartas a mis hermanas más jóvenes*.

## **Violencia, memoria y repetición**

El 26 de junio de 2024, una vez más, se vivieron momentos de aguda tensión en los diversos territorios, pueblos y ciudades de Bolivia. Ese día, el Gral. Juan José Zúñiga, comandante general del ejército, protagonizó un álgido y contradictorio episodio de confrontación militar contra el orden político civil construido durante las últimas dos décadas, al que sus arquitectos se refieren como Estado Plurinacional. Lo efímero de la convulsión ocurrida aquel miércoles de principios del invierno, así como la incomprensible manera en que ocurrieron los sucesos, amplifica los hilos del argumento que nos interesa presentar.

En directo, aquel día presenciamos, atónitas, un nuevo capítulo de la serie a la que podríamos titular: “La debacle del pacto patriarcal que sostiene el orden político”. El evento cimbró los cuerpos en Bolivia, al conectar las memorias inscritas en ellos con los terribles días de octubre y noviembre de 2019, cuando se mostró tanto la fragilidad como la irresponsabilidad del dispositivo político estatal de expropiación de la fuerza comunitaria y popular, que fue montado en los años previos. Volver a ver a los militares en la calle en actitud de apronte contra la población y contra el gobierno constituido a través de elecciones, en un ambiente de escasez de dólares y combustibles, así como de encarecimiento sostenido de diversos productos de consumo, desorganizó todavía más el sostenimiento cotidiano de la vida, sobre todo en sectores populares.

Reactualizó, también, el angustiante sentimiento de pasmo e impotencia que se había experimentado aquel 2019. La intensidad del intranquilo malestar que cundió por el cuerpo social boliviano se debió a que “el problema” que ocasiona los eventos convulsos parece ser el mismo: la disputa que dura ya más de ocho años, desde febrero de 2016, cuando el Movimiento al Socialismo (MAS) perdió el referéndum que abría la posibilidad de reelección indefinida de los cargos más altos del gobierno. Es decir, una disputa en torno a la aparentemente inamovible decisión de Evo Morales de imponerse como figura conductora e imprescindible del mando político en Bolivia. Decisión, por

cierto, respaldada con más o menos energía por el entorno del caudillo en tanto saben que en ella se juega el destino de todos.

Ocho años de tensión creciente que aun si toma diversas formas, en el fondo, gira en torno a si un caudillo puede o no continuar en el cargo que ocupó en un inicio. El conjunto de eventos de confrontación que se concatenan en torno a este hecho es inmenso, abarcando desde la disputa por la conducción del partido, hasta los problemas de legitimidad y organización del Poder Judicial ¿Cómo ha sido posible que los eventos políticos, en un país que enfrenta una cada vez más inocultable crisis económica, se traduzcan de esta manera reduciendo u ocultando casi una amplia constelación de antagonismos y tensiones que brotan desde otro conjunto de contradicciones que, más bien, se soslayan? ¿Cómo entender la inmensa fuerza desestabilizadora de un conjunto de decisiones políticas tan limitadas como estrechas?

Nuestro argumento es que, a partir de febrero de 2016, la política boliviana se ha ido reduciendo y se ha ido guiando por la implementación —cada vez más irresponsable— de maniobras concatenadas para desconocer la decisión del pueblo boliviano en el referéndum que dijo No a la reelección indefinida. Eso fue lo que se consultó hace años y sobre el tema hubo una respuesta. De ahí que puedan convivir en Bolivia dos intenciones populares en tensión —que una y otra vez confunden a teóricos y analistas, sobre todo extranjeros— convocados a elegir en las urnas en 2020, lxs bolivianxs vuelven a votar masivamente por el MAS y, simultáneamente, una parte considerable de ellxs persisten en considerar que Evo Morales no debe volver a contender. Ese es para nosotras el nudo formal del problema político en Bolivia: la persistencia de dos intenciones contrapuestas que una y otra vez se convierten en pugnas interminables de efectos perversos. Los nudos reales de la confrontación son mucho más duros.

¿Por qué sucede esto? ¿Cómo entender esta especie de escenario catastrófico donde una y otra vez se echa a andar un juego de suma cero? Esto es, donde partes similares del espectro político van a protagonizar una incesante confrontación para cuya resolución se requiere la anulación de la otra parte. Todo este conjunto concatenado de eventos contradictorios y violentos solo puede entenderse si se considera en la explicación la sencilla y miope dinámica que las lógicas patriarcales imprimen en la política.

Nuestra hipótesis es que la actual ruptura irreparable al interior del pacto patriarcal que ha organizado al MAS como estructura política, al menos durante los últimos 20 años, ha llegado a un grado de descomposición tal, que sus pedazos se están cayendo sobre la sociedad trabajadora, abrumando la vida cotidiana que es sostenida, sobre todo, por miles y miles de mujeres que cada día encuentran más dificultades para asegurar el sustento de sus familias y de ellas mismas. La escasez

de dólares y combustibles, así como el encarecimiento de productos de uso cotidiano, en particular medicinas y algunos otros productos importados, exige que se destine cada vez más tiempo a conseguir lo necesario para el sostenimiento de la vida, ya sea alargando las horas de trabajo u ocupando lapsos más largos para surtirse de lo que haga falta. Por otro lado, esta compleja situación económica termina beneficiando a distintas élites económicas, que se ven beneficiadas directamente de la especulación y del incremento sostenido de precios.

No es común, lamentablemente, que las explicaciones sobre los fenómenos políticos incluyan como decisivos los rasgos y las lógicas patriarcales que históricamente guían la política representativa-delegativa. Tampoco es frecuente que se construyan explicaciones desde los eventos que agreden al mundo de la reproducción cotidiana de la vida. Nuestro afán en este trabajo es proponer hilos para entender lo que hoy sucede en Bolivia como una crisis aparentemente irresoluble de la reproducción social, en tanto esta está atrapada en las dinámicas y lógicas patriarcales que estructuran el orden político extractivista llamado pomposamente “plurinacional”.

### **Las dinámicas del orden político patriarcal**

El pacto político patriarcal moderno se basa en una estructura de pensamiento imaginaria que propone la anulación jurídica de las diferencias a través de una fórmula de igualdad tan vacía como falaz: cada persona un voto y todos iguales ante la ley.

Sobre tal desconocimiento *ex ante* de la añeja red de jerarquías y distinciones que organizan y segmentan —efectiva y materialmente— al cuerpo social, así como los términos de su reproducción colectiva en el tiempo, se instala un dispositivo político para producir una rígida estratificación vertical del orden de mando y delimitar sus alcances tanto en el ámbito económico como temporal.

El rasgo lógico más básico del orden patriarcal consiste en convertir cada diferencia en una jerarquía. En particular, las diferencias entre los cuerpos de las mujeres y feminizados y los cuerpos de los varones, mismos que también se jerarquizan en torno a su conformidad con los rasgos históricos de la masculinidad dominante. Pero no solo ahí se expresa la dinámica del pacto patriarcal: el conjunto de escalones y válvulas de “aceptación”/“exclusión” que se construyó dentro del propio MAS, a partir de que los militantes se distinguieron entre “orgánicos” e “invitados”, entre los distintos “pesos específicos” de los avales políticos ostentados por cada quien, etc., fueron labrando en el tiempo una rígida estructura de ascenso en torno a reglas no explícitas que, por lo general, se fundan, como en los cuarteles, en el acatamiento acrítico de las decisiones superiores.

Así, el orden de mando dentro del pacto político patriarcal, que constituye la columna vertebral del estado moderno, asume una forma piramidal una vez superado el momento imaginario de la igualación formal, de modo que las jerarquías y desigualaciones impugnadas previamente quedan arrinconadas en la base de toda la construcción, neutralizando los efectos prácticos de las luchas contra ellas a través de mecanismos ascendentes de delegación de la capacidad de intervención en asuntos públicos. Es claro que el diseño resultante es altamente inestable y contradictorio. Por lo general, organiza un mercado de lealtades por alguna clase de “seguridad”, cuestión que conserva y refuerza las jerarquías previas.

Los mecanismos ascendentes de delegación de las capacidades de producción de decisión inducen impotencia en el cuerpo social, en tanto concentran tales capacidades colectivas de producción de decisión sobre asuntos de interés común en figuras que se auto atribuyen la “representación en ausencia” (Castro, 2022): no se consulta, ni se critica, ni se delibera, sólo se acata. Los “representantes” se desligan entonces del control de las “bases” —*i.e.* del segmento social del que son parte y al que se supone que sirven—, para instalar una perversa economía de circulación e intercambio de lealtades por ventajas privadas, por lo general en un ambiente de confrontación permanente.

Así, el llamado juego “democrático”, sobre todo en su deriva procedimental moderna, se instala en el dispositivo político así constituido como disputa o bien sistemática o periódica, por la ocupación del vértice del mando político en la pirámide que concentra el monopolio de la producción de decisiones sobre el ámbito público y de la prerrogativa de fijar y administrar las prerrogativas de los subordinados.

Cuando tales procesos contenciosos por la ocupación del vértice del mando político ocurren de manera pactada —que fue lo que, hasta cierto punto, se vivió en Bolivia tras las elecciones de diciembre de 2005— se abre un proceso de incómoda estabilización. Un tiempo cuando se regulan, al menos parcialmente, las diferencias y contradicciones al interior de una parte de la sociedad boliviana, aquella que había protagonizado potentes luchas antineoliberales, sedimentando la energía y capacidad instrumentalizada por el MAS bajo la conducción de Evo Morales (Salazar, 2015).

El proceso de re-equilibrio general del orden social (Castro, 2022) que fue abierto en aquel entonces, requería discurrir en al menos dos grandes ejes. El primero, que tiende a organizar la paulatina reapropiación social de la riqueza material disponible que había sido objeto de la disputa previa. Disputa múltiple, por lo demás, protagonizada y sostenida por muchísimas mujeres y heterogéneas tramas comunitarias que dieron paso a interesantes formas asociativas. El segundo, orientado a abrir y sostener un proceso de des-jerarquización social efectivo

que permitiera la reorganización de la vida pública acogiendo entre otras, las capacidades colectivas regeneradas en las formas políticas comunitarias, así como sus prácticas y horizontes de deseo (Gutiérrez, 2017).

Sin embargo, ambos ejes se vieron bloqueados, sobre todo, por la persistencia y reactualización de los rasgos patriarcales modernos, que volvieron a adquirir fuerza al imbricarse con la reinstalación de formas políticas liberales —como aquellas que organizaron la Asamblea Constituyente— y por el relanzamiento del régimen extractivista, eso sí, ampliando el control estatal sobre una parte proporcionalmente mayor del excedente obtenido sobre todo a través de la exportación del gas y otros hidrocarburos.

En tal contexto, tanto las formas políticas comunitarias y populares, como la específica politicidad cultivada por muchísimas mujeres, experimentaron una gran dificultad para su despliegue, cuando las temáticas concretas y específicas —eso sí, con posibilidad de generalización— que incumben a sus actividades cotidianas, quedaron sumergidas en un aparato político cada vez más grande que regatea y limita sus voces y sus acciones<sup>4</sup>. Para muchos y, sobre todo para muchas compañeras, la estabilización del MAS como rígido pacto patriarcal jerarquizado y vertical ha significado la reinstalación de añejos modos de tutelaje, exclusión, chantaje y desconocimiento de la posición y voz propia. Los casos de las cooperativistas o de las campesinas son muy ilustrativos de ello<sup>5</sup>.

En resumen, las impugnaciones democratizadoras previas, que provenían de enérgicos y expansivos esfuerzos de reapropiación

4 Una muestra clara del modo cómo estas tensiones evolucionaron es la instalación de mecanismos, leyes y normas sobre “democracia” paritaria y plural en los espacios de la representación. La ley de Régimen Electoral de 2010 y la Ley 1096 de Organizaciones Políticas (LOP), de 2018 instituyeron la implementación de principios de paridad y alternancia entre varones y mujeres. La LOP exige a los partidos políticos a adecuar sus estatutos y protocolos según los principios de descolonización y despatriarcalización estatales. Si bien estas medidas son un avance formal, en los hechos no resuelven el acoso y la violencia política, las mujeres continúan siendo excluidas de las estructuras que gobiernan. Según el informe “Obligadas a renunciar” Defensoría del Pueblo (2023) en una década (2012 y el 2022) el Ministerio Público registró 512 casos de violencia política contra las mujeres en función pública.

5 En las organizaciones sociales dependientes del pacto, si bien han incorporado estatutos que garantizan la paridad y la alternancia, las mujeres luchan por hacer cumplir esta norma cuando quieren o les toca ocupar cargos supracomunitarios en las alcaldías o en puestos de representación nacional. Lo hacen con poco éxito pues el partido impone a sus candidatas e incumple sus propias normas. Sucede así con muchas de las mujeres de los sindicatos cocaleros y campesinas Bartolina Sisa. Es decir, a nivel local comunitario las mujeres a partir de diferentes estrategias mediadas por prácticas “orgánicas” logran ocupar cargos. Sin embargo, debido a la estructura patriarcal y jerárquica de la organización mixta se enfrentan a un complejo escenario de ofensiva patriarcal que condiciona la posibilidad de ocupar otros niveles de representación política.

Ver también Suzanne, Kruyt; Toledo, Daniela y Salazar, Huascar. (2022). Bartolinos: el patriarcado del sindicalismo y la pandemia machista. <https://muywaso.com/bartolinos-el-patriarcado-del-sindicalismo-y-la-pandemia-machista/#:~:text=Esto%20es%20algo%20que%20sucede,y%20participaci%C3%B3n%20de%20las%20mujeres>

colectiva de la riqueza social bajo pautas políticas comunitarias y populares no —plenamente— liberales fueron ninguneadas, boicoteadas y arrinconadas (Gutiérrez, 2008; Salazar, 2015). En cambio, se reforzó la estructuración vertical del MAS, organizada en rígidos e inamovibles niveles de jerarquización diseñados desde arriba, que permitieron concentrar cada vez más el monopolio de las decisiones políticas en el vértice del mando de esta figura piramidal. En tal estructura vertical de organización política, las dimensiones patriarcales de la dominación se reactualizaron con fuerza.

Existe una gran cantidad de trabajos que abordan los sucesos de aquellos años de lucha y apertura, nuestro interés ahora no es volver sobre los detalles de tales eventos sino enfatizar cómo, en casi todos esos estudios, está ausente el registro y análisis de una dimensión política central: la de los contenidos antipatriarcales insertos en las luchas comunitarias y populares, imprescindibles en cualquier proceso de democratización social y de reorganización de la vida económica.

### **Los límites del “proceso de cambio” en la reorganización del proceso de reproducción social**

El así llamado “proceso de cambio” estableció como protagonistas, por un lado, al partido de gobierno en vías de ampliación y consolidación y, por otro, a un vasto abanico de organizaciones sociales y sindicales mixtas. A través de varios acuerdos con las organizaciones se buscó alcanzar cierto equilibrio entre sectores con intereses muchas veces contrapuestos. Mediante tal arreglo se renovaron mecanismos de subordinación política y tutelaje en al menos dos sentidos. El primero orientado a ajustar y administrar la relación entre cada sector social organizado y el mando político partidario; el segundo tendiente a regular las relaciones entre los distintos sectores en virtud de las distintas actividades económicas en que cada uno de ellos se ocupaba. En ese reajuste, las mujeres pertenecientes a organizaciones sociales han protagonizado fuertes luchas también dentro del espacio partidario para ocupar cargos de función pública. Sin embargo, las normativas de la representación —y una parte amplia de las llamadas “políticas de despatriarcalización”— operan sólo como una fachada ya que están cimentadas en la lógica de igualdad que refuerza la jerarquía de los varones sobre las mujeres. Despatriarcalizar se relaciona, sobre todo, con el ejercicio de autoridad política por parte de las mujeres y, también, de las comunidades y organizaciones colectivas. La despatriarcalización des-sujeta al impugnar la heteronorma funcional a la dominación capitalista y colonial. La traducción de despatriarcalización a “política de ampliación de derechos” es similar a la reducción operada en los términos “proceso de cambio” restringido a “rotación de élites”. Refiere a acciones altamente conservadoras.

Tal forma de organización de la vida política reprodujo de forma casi automática el desconocimiento y arrinconamiento del conjunto de procesos de trabajo concatenados y yuxtapuestos centrados en la reproducción de la vida social en su conjunto. Nos referimos, mediante tal expresión, a los diversos procesos de producción local de alimentos, a los distintos fines y modos de uso de tierras y aguas, al cuidado general de las semillas y, por supuesto, al inmenso volumen de trabajo reproductivo que entraña el sostenimiento cotidiano de la vida social. Cuando hablamos de la reproducción de la vida social también nos referimos al conjunto de actividades educativas destinadas a formar a las siguientes generaciones y a las ocupaciones y cuidados tendientes a sostener y sanar los cuerpos que enferman y a mantenerlos sanos y en equilibrio.

Todas estas actividades, por supuesto, están atravesadas por las presiones que impone la mercantilización y la búsqueda de ampliación de ganancias en su forma dineraria, es decir, por la dinámica de valorización del valor. Durante los más de diez años "estables" de gobierno del MAS, se produjeron tensiones crecientes entre modos de gestión y sostenimiento concretos ligados al uso y cuidado de los bienes disponibles. En tanto el progresismo privilegió la expansión de lógicas productivistas y extractivas se produjeron confrontaciones crecientes mientras su desarrollo se hizo a costa, negando y acosando otro conjunto de formas y lógicas económicas y políticas ligadas de manera directa con la reproducción cotidiana de la vida, sostenidas por heterogéneas tramas comunitarias y populares en toda la geografía del país.

No es casual que las principales luchas sociales que se desplegaron durante la década de estabilidad que tuvo el MAS en el gobierno hayan sido luchas de defensa territorial, como fueron los enérgicos esfuerzos colectivos de movilización y articulación puestos en juego en el TIPNIS, en Tariquía o en Rositas, por sólo mencionar algunos de ellos.

Como en cualquier otro sitio donde el capitalismo en expansión arremete contra las condiciones de sostenimiento de la vida en su conjunto, desgarrando anteriores equilibrios para imponer otras actividades, orientadas por fines de valorización y ritmos acelerados de circulación, en Bolivia también se desgarraron y sacrificaron anteriores modos de sostenimiento colectivo. Por ejemplo, la imposición de la expansión petrolera en la Reserva de Flora y Fauna de Tariquía, por ejemplo, afecta los ecosistemas donde viven las abejas que producen la miel que garantiza el sustento de las mujeres tariquiyeñas y sus familias que gestionan comunitariamente la producción de la miel y sus derivados. Esa constituye, entre muchas otras, una razón de fuerza para su defensa territorial.

Los regímenes progresistas concentraron todos sus esfuerzos en dinamizar la economía del valor de cambio, reconstruyeron un modelo de producción extractivista cada vez más amplio. Hidrocarburos, minerales, hoja de coca y productos agroindustriales se convirtieron en el corazón de la actividad económica alentada desde la estructura política del estado. Estos procesos, como ha sido estudiado por María Mies (2018), Leopoldina Fortunati (2019), Silvia Federici (2013), entre otras, descomponen y rasgan las tramas de sostenimiento de la vida y despojan, principalmente a las mujeres, de cualquier control sobre sus medios de existencia.

Este modelo es el que ahora exhibe su inmensa fragilidad, cuyos efectos más sentidos analizaremos en las siguientes páginas, siguiendo el hilo de la profunda precarización de la vida que se ha generalizado y de las luchas por detener o ralentizar tales procesos. Las exigencias impulsadas desde abajo, sobre todo por las mujeres, en defensa de condiciones dignas para hacer sostenible la reproducción de la vida colectiva han sido, una y otra vez, ninguneadas y atacadas a lo largo de todos estos años. En todo caso, la rigidez de la cadena ascendente de pactos patriarcales que organizan la vida pública lo que han generado es la intensificación de la injusticia y el entorpecimiento de las capacidades organizativas a ras de suelo.

### **Las luchas de las mujeres contra la precarización de la vida en su conjunto en sus dimensiones ecológica, económica y política**

Tras las potentes movilizaciones en defensa de los territorios y contra el “progreso del capital” que ocurrieron en 2011 durante la defensa del TIPNIS, y en años posteriores con marchas y acciones de rechazo a los proyectos extractivos que proliferaron en el país, se abrió en Bolivia un momento fértil de articulación de las luchas de las mujeres y feministas.

La recuperación de la voz por muchísimas mujeres indígenas y campesinas, que criticaban lo que ocurría en sus territorios y se movilizaban para detenerlo, inauguró un periodo de *crisis de las organizaciones mixtas*, las cuales, más allá de su carácter popular o comunitario, están estructuradas patriarcalmente. En las luchas en defensa de los territorios, entonces, quienes se movilizaban, por un lado, se confrontaban con las decisiones unilaterales y verticales del gobierno y, por otro, abrieron un momento de fuerte disputa interna: mientras los dirigentes medios de las organizaciones movilizadas, con mucha frecuencia varones, aceptaban diligente o incómodamente las decisiones desde arriba, las mujeres recuperaron la voz y confrontaron duramente tales proyectos, siendo objeto, al mismo tiempo, de fuertes campañas de disciplinamiento.

Es sabido que la estructuración patriarcal de la vida social, además del mecanismo de fijación de las diferencias como jerarquías, requiere

del silenciamiento y separación sistemático de las mujeres entre sí. Tal dinámica se fracturó cuando cada vez más compañeras comenzaron a defender el agua, los bosques, los territorios y a denunciar la amenaza de empeoramiento inminente de la vida cotidiana y de las condiciones de su sostenimiento.

Por lo demás, todo esto comenzó a ocurrir en momentos cuando, en muchos países de nuestro continente —y Bolivia no fue la excepción—, se abrió un tiempo de auténtica rebelión protagonizado por muchísimas feministas jóvenes que impugnaban las violencias que se expandían junto con los proyectos extractivos y desarrollistas, tanto por territorios como por las ciudades.

Las renovadas luchas feministas *contra todas las violencias*, en particular contra la epidemia de feminicidios que se hizo visible años antes de que llegara el Covid-19, se fueron entreverando, no sin tensiones y desacuerdos, con algunas de las más potentes luchas de defensa territorial. Así comenzó a fraguarse, desde múltiples flancos, el desborde de la anterior manera de contener y silenciar la voz y la fuerza de las mujeres que ampliaron su autonomía política al disentir en voz alta, disponiéndose a vincularse entre sí más allá de los sitios de “hermana predilecta” (Lonzi, 2018) que les asignan los pactos patriarcales.

Este proceso de luchas y dificultosas articulaciones se vio violentamente interrumpido por los sucesos políticos de octubre-noviembre de 2019, cuando Evo Morales abandonó el país y exigió que otros altos dirigentes del MAS se desentendieran de la responsabilidad de su conducción, después de los conflictos en torno a las elecciones donde se jugaba su cuarta reelección. Los empresarios y terratenientes ganaderos y sojeros, en acuerdo con algunas fracciones de la policía y el ejército, mimados todos ellos hasta entonces por el MAS, se apoderaron del aparato de gobierno justamente en momentos previos a la pandemia mundial de Covid-19.

La pandemia del Covid-19 alteró brutalmente las dinámicas de reproducción de la vida social, provocando cambios importantes en la vida cotidiana de la población. Exacerbó también la crisis económica<sup>6</sup>, produciendo un escenario de nuevos despojos, reajustes en las condiciones laborales, colapso del sistema educativo y nuevas dificultades en la salud, entre algunos de los efectos de aquel tiempo tan incierto.

A nosotras nos interesa mirar con atención los sentidos de la crisis de la reproducción social a partir de la *precarización de la vida de las mujeres* como un proceso enhebrado a la continuidad de la crisis sanitaria. Lo que dejó al descubierto el Covid-19 a las mujeres

<sup>6</sup> Según la investigadora Natasha Morales, se estima que 430 mil personas perdieron su empleo entre el 2019 y el 2020. Las mujeres fueron las más afectadas en un 20% más que los varones. (Oxfam, 2024).

y a la población en su conjunto fue una salud precarizada (situándose en el cuerpo que es lo más material que se tiene). Esta realidad se expresa con más fuerza cuando las familias se enferman y los trabajos de cuidados se incrementan para las mujeres. Pocas posibilidades se encuentran en el sistema de salud del país, no solo porque escasea el dinero para acceder a una adecuada atención médica sino también por los altos costos de los medicamentos —que además son limitados en la actual crisis económica que dificulta su importación—.

Sin embargo, en las ciudades, novedosas formas de cooperación se están produciendo para resolver los conflictos económicos que se generan cuando un miembro de la familia se enferma. Se activan diversas estrategias de apañe colectivo basadas en la recaudación de fondos a través de kermeses, rifas y ventas de alimentos y bebidas. El actual estado de las cosas nos hace preguntarnos: ¿Cómo estamos entendiendo la salud pública en este país? ¿Cuánto invirtió el MAS para mejorar el sistema público de salud en sus largos años de gobierno?

Dotar de contenido a lo que se ha precarizado puede iluminar el entendimiento de lo que se vive en la actualidad con mucha contradicción y con nuevas preguntas. Para analizar el ámbito del trabajo conviene, en este punto, hacer una distinción entre precariedad laboral y precarización de la vida, dos procesos distintos pero emparentados. La precariedad laboral es un subconjunto de la precarización, más general, de la vida social.

Para ello, un punto de partida fértil pone atención en las transformaciones del mundo laboral a partir de la avanzada neoliberal en el país, y en particular en la década y media de gobierno del MAS. Tiempo en que la precarización del mercado laboral se ha ampliado produciendo un nuevo tipo de contexto determinado por el neoliberalismo y el régimen extractivista<sup>7</sup>.

Nos interesa poner sobre la mesa que el mundo laboral<sup>8</sup>, en general, se ha transformado, evidenciando que la precariedad laboral se ha ensanchado a diferentes ámbitos de la vida combinándose en distintos momentos con las demás crisis superpuestas: política, sanitaria, económica, ecológica, etc. Bajo ese argumento afirmamos que una gran población de mujeres y jóvenes sostienen la vida actualmente de forma cada vez más precaria.

7 El predominio del patrón de acumulación primario-exportador del régimen extractivista provocó el aumento de las condiciones de precariedad laboral, esto puede corroborarse en diferentes épocas, incluso durante el tiempo de bonanza económica del MAS.

8 Desde diferentes perspectivas, numerosos estudios se han encargado de analizar e investigar la transformación del mundo laboral que ha devaluado la vida y las condiciones de trabajadorxs en diferentes momentos. Por ejemplo, los investigadores Neri, J. y Arce, A (2023), investigaron “Somos libres y explotados. Economía política del trabajo en las plataformas digitales de *delivery* en Santa Cruz y El Alto”, Precarias e investigadoras, López, C. Chávez, M. (2023) estudiaron “Ir más allá de la fábrica, ver las casas- hogares: La precariedad de la vida de las mujeres en los circuitos de la violencia”.

Las Precarias a la deriva nos brindan una noción útil para abordar la realidad boliviana: “las realidades del trabajo precario son muy diferentes: los recursos que disponemos unas y otras, los apoyos materiales y afectivos, los salarios, los derechos [y la ausencia de los mismos], el valor social de lo que hacemos, las distintas disponibilidades y sensibilidades” (Precarias a la deriva, 2004:27).

Algunos datos recientes apuntan que la participación de las mujeres en el mercado del trabajo es del 85% (Fortún, 2024). Lo cierto es que la precariedad laboral se experimenta a través de nuevos mecanismos y ajustes que se fueron acentuando por medio de empleos cada vez más flexibilizados, con una variedad de contratos que excluyen derechos sociales mínimos como el acceso a un seguro de salud (derechos conquistados por generaciones anteriores). Asimismo, la extensión de los trabajos a los espacios domésticos intensifica los procesos de explotación. Se ha creado además una contradictoria “flexibilidad” en el horario que opaca formas encubiertas de explotación.

Esta situación se ha agravado con los años, no solo porque el estado impuso, por un lado, indignos términos de intercambio de contratación por lealtad y, por otro, no alentó ni apoyó otras actividades que pudieran expandir la creación de empleo.

A partir de que estamos dotando de significado al trabajo precario femenino, observamos que, entre otras, en las ciudades muchas mujeres profesionalizadas, consideradas como trabajadoras independientes bajo las figuras de consultoría<sup>9</sup> se someten a contratos apegados al estricto cumplimiento de las obligaciones impositivas y pago al sistema fiscal. Es decir, el estado obliga a ciertos sectores de la población a cumplir con el pago de impuestos, pero no se hace cargo de las condiciones de precariedad en las que se trabaja. No olvidemos que las mujeres, además, combinamos los trabajos asalariados con los otros trabajos que garantizan la reproducción de la vida como el trabajo doméstico, el trabajo de cuidados y otros trabajos inmateriales. Tales son algunos aspectos del trabajo precario.

Con todo lo anterior, podríamos decir que una creciente “informalidad” de la economía se multiplica, y si bien la proliferación de los denominados trabajos informales hace parte de la realidad boliviana, observamos que esta categoría no alcanza para nombrar la diversificación del mundo laboral, menos aún el papel del trabajo femenino precarizado en la economía. El trabajo informal tal como está caracterizado —trabajo remunerado, sin contratación formal y sin regulación del estado— no alcanza a explicar los procesos de

---

9 La Ley 396 de 2023 para las consultorías en línea habilita al estado boliviano, a los gobiernos y municipios y universidades públicas la contratación precarizada de trabajadoras sin beneficios sociales. Así son consultoras las trabajadoras de limpieza en el servicio municipal, las docentes universitarias, los trabajadores de obras públicas, etc.

estratificación social y la concentración de la riqueza en ciertos estratos sociales populares.

En este punto es necesario abordar la dimensión ecológica en los procesos de precarización de la vida en territorios afectados por el régimen extractivista. Por ejemplo, observamos que no se dimensionan a cabalidad las alteraciones radicales de los procesos eco-metabólicos por la expansión de la minería, y el poder de las cooperativas mineras, que en complicidad con el estado han ocupado ilegalmente territorios y áreas protegidas. La explotación aurífera y el uso de mercurio en la minería aurífera está afectando a los ríos y afluentes de la cuenca Amazónica, contaminando los ecosistemas humanos y no humanos, principalmente envenenando el agua de uso y consumo de las comunidades indígenas de estos territorios (Los Tiempos, 2023). Asimismo, los enlazamientos entre expansión de la minería aurífera en esos territorios y la ampliación de la trata y tráfico y el aumento de las violencias contra las mujeres quedan también opacados.

Así el alto nivel de incertidumbre que provoca la crisis hace que las cargas se distribuyan de forma desigual, pues las mujeres garantizan gran parte de la reproducción de la vida, y muchas de las consecuencias de la crisis se depositan sobre sus espaldas. Mientras el pacto patriarcal sigue desmoronándose, nuevas alteraciones en la forma de reproducir la vida se producen, dificultando el sostenimiento en un escenario que fragiliza cualquier bienestar: se requiere cada vez más tiempo de trabajo para garantizar un sostenimiento cada vez más precario. Y en otros lugares y territorios afectados por la expansión del extractivismo —como en las tramas comunitarias donde las mujeres sustentan sus vidas bajo sistemas de producción comunitaria— se agrade directamente a alguna de las condiciones de sostenimiento alcanzado sin ninguna retribución.

Las dimensiones de la precarización de la vida se ensanchan cuando realizamos los enlaces entre precarización y la expansión de la violencia patriarcal. La precarización se produce cuando se profundizan los flujos de violencias en ciclos o bucles, entorpeciendo y agrediendo la vida de las mujeres y, en muchos casos, la violencia feminicida despoja sus cuerpos.

La debacle del pacto está atada a un innumerable número de agresiones y violencias —como ya se mencionó— por parte del estado a la población, que a la vez niega y no encara la crisis económica, pero se empeña por producir relatos confusos que perturban los breves momentos de equilibrio mental. Los traumas generados por los eventos del 2019 tocan las llagas más profundas de una sociedad que no desea revivir el miedo a las violencias, a la escasez de alimentos, al silenciamiento, a la exacerbación de acciones racistas y fascistas, a la inestabilidad vital. Los hechos de junio pasado nos recuerdan la

fragilidad en la que nos encontramos, pero también nos recuerdan que es necesario organizar la experiencia y revisar todo lo aprendido. Ante ese escenario de creciente precarización, ¿qué nuevas preguntas tenemos que hacernos para habilitar sentidos críticos que sean fértiles?

### **Las luchas que impugnan las violencias y la imposibilidad de obtener justicia a través del aparato estatal. Los esfuerzos propios por producir justicia, sus potencias y límites**

Las desbordadas luchas de las mujeres contra todas las violencias abrieron un amplio camino de conocimiento y politicidad. En la última década se han desarrollado variadas experiencias de muy diversos tipos. Una de las derivas centrales de todos estos esfuerzos ha sido la lucha para obtener justicia en casos muy duros de agresión y feminicidio. Así, distintos esfuerzos abren el debate sobre la producción de *justicia* que tiene una potencia creadora y de transmisión intergeneracional de experiencias nutrida por las luchas de madres, familias, y amigas de las víctimas.

Las luchas producen acciones en los diversos escenarios de la justicia estatal, que develan certezas nada nuevas: en el campo de la justicia estatal no se están resolviendo los hondos problemas provocados por la naturalización de la violencia en la sociedad boliviana. Tampoco se resuelve la perpetuación de la impunidad ni el gran problema de la intensificación de la violencia en la vida cotidiana de las mujeres<sup>10</sup>. Por tanto, sigue opacada su dimensión estructural. La persistencia de las injusticias ha desatado la desconfianza generalizada en el sistema oficial de derecho y en las instituciones que supuestamente gestionan y regulan la violencia machista.

Entre tanto, se observa el esfuerzo del feminismo institucional al demandar normas y reformas dentro del estado para el tratamiento de la violencia de género. La ley 348<sup>11</sup> y la ley 243 son el resultado del fuerte impulso por la tipificación penal de la violencia feminicida, y por el nombramiento del acoso y la violencia contra mujeres que ocupan cargos de representación política. Sin duda, la creación de un tipo de normativa e institucionalidad que regule la violencia es resultado del trabajo del feminismo de los derechos, y también de la movilización de redes de mujeres y familias. Sin embargo, aunque las normas

<sup>10</sup> Según el Ministerio Público, en 2023 se produjeron 51,770 casos de violencia contra las mujeres. <https://www.fiscalia.gob.bo/noticia/ministerio-publico-registro-51770-casos-de-delitos-en-razon-de-genero-en-la-gestion-2023-la-mayoria-en-violencia-familiar-o-domestica>. En el primer semestre de 2024 se produjeron 45 feminicidios.

<sup>11</sup> El pasado mes de abril, el presidente del senado Andrónico Rodríguez del MAS declaró que la Ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencias (Ley 348) es una norma “anti-hombres”, que está mal aplicada y debe revisarse. Un rechazo profundo se produjo desde el feminismo institucional y de las colectivas feministas del país. Aquella declaración no es un hecho aislado, es una señal del crecimiento de las tendencias más conservadoras, reaccionarias y antifeministas en el legislativo.

y la institucionalidad proveen un terreno amplio de posibilidades, es evidente que no resuelven los graves problemas de fondo que la violencia estructural produce.

Desde los feminismos autónomos más jóvenes, que se han expandido en los últimos años, se están nombrando las prácticas<sup>12</sup> que ejercen las mujeres y feministas en la lucha por abrir el horizonte de búsqueda de justicia y contra la impunidad en Bolivia. Sucede, entonces, que la justicia es una palabra cuyo significado está en disputa. Su sentido se está resignificando y va más allá de los márgenes estrechos marcados por el sistema de la justicia estatal.

Desde muy diversas *constelaciones de luchas* contra la violencia machista se proponen otras miradas para caracterizar otros modos de producción de justicia. A través de sus prácticas de renovada conversación y encuentro, las mujeres y las feministas ensayan formas de reapropiación de un horizonte transformador que sirva para reparar, sanar y dar forma a lo que se está denominando *justicia de mujeres y feministas*. Estas formas de apropiación de la justicia abren también el debate de los límites de la criminalización y del punitivismo.

La justicia estatal hace parte de un complejo institucional<sup>13</sup> que reproduce distintos mandatos patriarcales plenamente concordantes con el actual pacto político patriarcal del que ya hemos hablado. Paradójicamente, la justicia estatal funciona de por sí produciendo violencia y reproduciéndola de manera simultánea en continuidad. Lo anterior permite una ampliación de la comprensión de la violencia estructural para distinguir su expansión a los espacios cotidianos y, por ejemplo, conectarla con la violencia feminicida. Así, se hacen visibles los límites de las luchas de las madres y las familias cuando buscan justicia en el terreno del estado, un sistema de gestión indolente que perpetúa la impunidad<sup>14</sup>.

En un sistema de justicia colonial y patriarcal, el flujo continuo de la violencia produce formas de despojo que es necesario nombrar y significar. Para poner un ejemplo, la expropiación del tiempo de las mujeres y sus familias es una forma de despojo de energía, trabajo y vitalidad que altera diferentes ámbitos de la reproducción de la vida. Por lo tanto, entrar al sistema de justicia estatal, o dentro de “las fauces de la bestia”<sup>15</sup>, significa combinar la energía vital con el flujo de violencias

---

12 Prácticas que incluyen el reconocimiento de agresores y su *enrostramiento* que, a decir de María Galindo, la justicia feminista *enrostra* a los agresores.

13 En el espacio Precarias e investigadoras se caracteriza la justicia estatal como el resultado del trabajo y la coordinación de varios ministerios, instituciones e instancias nacionales, y departamentales que regulan y gestionan la violencia en el país a través de leyes y una normativa establecida.

14 Según el informe Estado de Situación en Bolivia (2019) de la Fundación Construir, en el 2018 ingresaron más de 6000 denuncias de violencia a la Fiscalía del departamento de Cochabamba, de las cuales solo el 1.5% concluyó en una sentencia judicial.

15 Precarias e investigadoras denominan “las fauces de la bestia” al laberinto institucional que produce

que en continuidad provoca que quienes buscan justicia desistan y se desmoralicen. Lo anterior se conecta con que para encontrar justicia en el campo estatal hay que tener dinero. Los dispositivos del poder estatal encarnados en la desidia de la institucionalidad burocrática funcionan mejor cuando están articulados al flujo mercantil de la corrupción. Así pues, administrar, gestionar y expropiar el tiempo y el trabajo de quienes buscan justicia es prerrogativa del poder estatal como forma de disciplinamiento social<sup>16</sup>.

La persistencia de las injusticias contra las mujeres y los cuerpos feminizados han impulsado la lucha y las prácticas concretas que contienen un tipo de politicidad. Su despliegue mayor y su efervescencia se ha producido entre el 2021-2023. El trabajo realizado por Precarias e investigadoras identifica tres tipos de prácticas: las estadocéntricas, las combinadas y las autónomas.

Las prácticas estadocéntricas son luchas que se dan en el terreno de la justicia estatal, luchas que dan madres, familiares y amigas de víctimas de violencia machista y feminicida, principalmente. Las prácticas combinadas son luchas para la producción de justicia en el campo institucional y por fuera de sus márgenes. En 2022, la lucha de las universitarias de por lo menos tres universidades públicas y una privada hicieron temblar al sistema educativo en general y a los pactos institucionales que los conforman. Las denuncias apuntaron a los históricos abusos, las violaciones y la corrupción de docentes y administrativos, quienes, por largo tiempo, amparados en la autonomía universitaria, se creían intocables. Estas jóvenes cuestionaron la violencia y abuso sexual en sus universidades, en algunos casos denunciaron la falta de protocolos o expusieron sus límites, en otros casos pusieron también sus denuncias en las instancias policiales.

Por último, las prácticas autónomas buscan la producción de justicia por fuera de la justicia estatal, como son los escraches realizados por colectivas e individualidades, y otras denuncias y acciones que conectan los espacios públicos y privados. La práctica del escrache se ha legitimado ampliamente entre numerosas colectivas y tramas en el país. Su masivo despliegue cada 8M se conjuga con señalar al agresor, romper el silencio y cambiar de lado la culpa. En el tiempo de efervescencia de las luchas antipatriarcales se han escuchado

---

violencias y revictimización. Se señala asimismo que la ley es una norma de uso histórico que también está en disputa.

16 La búsqueda de justicia socaba el bienestar de las mujeres y sus familias. Por ejemplo, la violencia feminicida transforma la vida de las familias de la víctima, afectándoles en varios sentidos. Drena la energía, el tiempo y la capacidad económica de las familias. Las madres de mujeres víctimas de feminicidio invierten gran parte de su tiempo en la búsqueda de justicia en las instituciones y la burocracia de la justicia estatal. El trabajo asalariado se complica, las labores del cuidado al interior de las casas-hogares se triplican, y muchas mujeres pierden sus trabajos porque invierten gran parte de su tiempo buscando justicia. En ese terreno la vida se precariza más aún.

a políticos, empresarios de la agroindustria, magistrados; es decir, a varones con poder de diferentes sectores sociales. En 2023, la iglesia católica ha sido escrachada por los escandalosos casos de curas pederastas. La función política del escrache está siendo debatida ampliamente entre las organizaciones de mujeres ¿Puede el escrache desbordar las lógicas punitivistas?

El horizonte que se abre a partir del debate sobre la justicia feminista se alimenta de la rabia por los incesantes agravios contra los cuerpos de las mujeres. Entonces, la justicia feminista es un tipo de reparación de la dignidad. La justicia feminista encamina una lucha por la reapropiación de los sentidos de la transformación del hacer político. Las acciones de autodefensa, la discusión de la acción política del acompañar, la reparación y la sanación individual y colectiva encaminan el horizonte de deseo alrededor de la pregunta: ¿qué es hacer justicia?<sup>17</sup>

Varios debates se están dando en el actual tiempo de incertidumbre política, estos cuestionan la violencia patriarcal y los otros varios problemas provocados por la violencia estructural. ¿Cómo se tratan las violencias en los espacios comunitarios urbanos? Si en la cárcel no se terminan los problemas —en cambio se intensifican—, ¿qué debates son necesarios para abordar las crecientes violencias?

## **A manera de conclusión**

En contraste con la inestabilidad creciente de los pactos políticos patriarcales que han sostenido el funcionamiento del estado boliviano, amenazando con hacer caer todo el arreglo encima de la sociedad en su conjunto, las luchas y tramas feministas y de las mujeres no se han detenido. Y si bien las condiciones para garantizar la reproducción de la vida son cada día más difíciles de sortear, muchísimas mujeres encuentran y se dan tiempo para discutir, acompañarse, organizarse y movilizarse.

Reconocemos así que, en la rebelión actual, la proliferación de acciones de lucha feminista y de las mujeres se nutre de:

La consolidación de un feminismo autónomo cuya práctica política se basa en la autodeterminación como primera medida frente a los intentos de mediación institucional, de las ONG y los partidos. La autonomía como práctica que impregna las acciones se conjuga con autoconvocatorias, con la autogestión y, en años recientes, ha puesto un duro límite al feminismo institucional al reapropiarse de fechas históricas para el movimiento de mujeres como el 8M, el 28S, y el 25N. Asimismo el despliegue de la lucha ha retado a jóvenes y mayores a

---

17 El debate sobre justicia feminista guarda una genealogía donde Mujeres Creando tienen un papel fundamental. Su trabajo va desde los asesoramientos legales en casos de violencias machistas, las denuncias a “padres irresponsables”, el enrostramiento de agresores y el control social a policías y jueces que producen injusticias, retardan los procedimientos de investigación y justicia estatal.

habilitar diálogos intergeneracionales para dar lugar al intercambio y la transmisión de experiencia situada.

La reapropiación del 8M y su organización como un proceso de articulación y no como una simple efeméride, ha consolidado la organización de asambleas en las que confluyen diversas y heterogéneas tramas y redes de mujeres y disidencias rebeldes, organizaciones de mujeres trabajadoras y colectivas de acompañamiento a familias que buscan justicia. Las grandes movilizaciones del 8M son una manifestación de la lucha desplegada. Ahí convergen el trabajo político cotidiano y los deseos de politización. La fuerza desplegada evidencia que el 8M no es un evento aislado, es un proceso creativo inmenso, una suma de prácticas políticas autónomas y autogestionadas que se diferencian radicalmente de lo institucional del género y lo partidario.

El 8M como proceso tiene un tiempo asambleario que permite la deliberación para la creación de pisos comunes que abren propuestas concretas y se comparte lenguaje. En los años recientes, el horizonte de las luchas feministas se ha ampliado, pues no solo es central la lucha contra todas las violencias machistas. También se pone sobre la mesa la precarización que agobia la vida de las mujeres, se discuten las injusticias, se impugna la producción de olvido, y se debate el avance de la contraofensiva conservadora y los fascismos.

El acentuar la mirada en el mundo de la reproducción, en el cual las mujeres realizamos los trabajos más vitales, ha permitido, este 2024, nombrar la crisis económica y enlazar los diferentes problemas que precarizan la vida.

Sentimos y percibimos que diferentes ensayos de articulación se están produciendo a través de la creación, justamente, de tales espacios de diálogo que también cargan contradicciones. Los deseos colectivos insisten en crear un movimiento que contenga un tejido donde se produzcan equilibrios para sostener los vínculos y las prácticas autónomas.

Y aunque a veces estos esfuerzos se ven interrumpidos por la crisis que individualiza y separa, los deseos encaminan el trabajo político por salir de las trampas del pacto patriarcal. Por ello, estamos mirando cuidadosamente que nuestros tejidos políticos no queden atrapados en la inestable política partidaria patriarcal organizada en torno a las elecciones de 2025.

Los insistentes y reiterados ejercicios de las mujeres y disidencias producen vínculos que se desean estables a través del absoluto cuidado de la autonomía política. Este camino no solo abre un horizonte de transformación, sino es una disputa por el mundo y por la vida que queremos vivir.

## Bibliografía

Castro, Diego, 2022, Mandato y autodeterminación. Pistas para desarmar la trampa estadocéntrica (México D.F.: Bajo Tierra Ediciones).

Defensoría del Pueblo, 2023, Informe defensorial. Obligadas a renunciar. Compromisos forzosos de gestión compartida: Vulneración a los Derechos Políticos de las Mujeres (La Paz: Defensoría del Pueblo).

Federici, Silvia, 2013, Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria (México D.F.: Pez en el Árbol / Tinta Limón).

Fortunati, Leopoldina, 2019, El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital (Madrid: Traficantes de sueños).

Fortún, J. C., 2024, "En Bolivia la participación laboral femenina está en el 60%", EL DEBER, 21 de mayo. Versión digital: <https://eldeber.com.bo/edicion-impres/2024/05/21/en-bolivia-la-participacion-laboral-femenina-esta-en-el-60-368788> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2017, Horizontes comunitario-populares. Antagonismo y luchas por lo común en América Latina (Madrid: Traficantes de sueños).

Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2020, Carta a mis hermanas más jóvenes (México D.F.: Bajo Tierra Ediciones).

Lonzi, Carla, 2018, Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina (Madrid: Traficantes de sueños).

López, Claudia y Marxa Chávez, 2023, "Ir más allá de la fábrica, ver las casas- hogares: La precariedad de la vida de las mujeres en los circuitos de la violencia" (La Paz: CEDLA). En publicación.

Los Tiempos, 2023, "Estudio: El 75% de indígenas en el norte de Bolivia tiene niveles altos de mercurio", Los Tiempos, 14 de junio. Versión digital: <https://www.lostiempos.com/actualidad/economia/20230614/estudio-75-indigenas-norte-bolivia-tiene-niveles-altos-mercurio> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Mies, María, 2018, Patriarcado y acumulación a escala mundial (Madrid: Traficantes de sueños).

Morales, Natasha, 2024, "¿Qué efectos tiene la escasez de dólares en la economía boliviana? Análisis de coyuntura desde los actores económicos" (La Paz: OXFAM). Versión digital: [https://actions.oxfam.org/media/assets/file/ESCASEZ\\_DOLARES\\_BOLIVIA\\_OXFAM-BOLIVIA-JUN2024.pdf](https://actions.oxfam.org/media/assets/file/ESCASEZ_DOLARES_BOLIVIA_OXFAM-BOLIVIA-JUN2024.pdf) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Neri, Juan Pablo y Arce, Alejandro, 2023, "Somos libres explotados. Economía política del trabajo en las plataformas digitales de delivery" (La Paz: CEDLA). En publicación.

Precarias a la deriva, 2004, A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina (Madrid: Traficantes de sueños).

Salazar, Huáscar, 2015, Se ha adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS (Cochabamba: SOCEE).



# El chantaje progresista y la tentación liberal

Sobre dónde poner nuestros deseos de cambio en Bolivia

Por Huáscar Salazar Lohman<sup>1</sup>

## Resumen

El ensayo analiza el escenario político actual en Bolivia, enfocándose en dos fenómenos problemáticos: el “chantaje progresista” y la “tentación liberal”. Se argumenta que el gobierno progresista del MAS (Movimiento Al Socialismo) ha dejado de representar un horizonte de transformación social y ahora utiliza una estrategia de “chantaje” para mantenerse en el poder. Esta estrategia consiste en presentarse como la única alternativa frente a una derecha potencialmente peor, silenciando así las críticas y debilitando las iniciativas autónomas. Por otro lado, se advierte sobre la “tentación liberal”, donde algunos críticos del MAS abrazan posiciones de derecha como una supuesta estrategia para derrocar al gobierno. Esta postura se considera contraproducente y reproductora de las mismas estructuras de dominación. Frente a este panorama, se propone superar la falsa dicotomía entre progresismo y liberalismo, sugiriendo un enfoque que “ponga la vida en el centro.” Esto implica construir desde “abajo”, priorizando la reproducción de la vida colectiva sobre la acumulación de capital y la toma del poder estatal. El ensayo concluye que es necesario desarrollar nuevos lenguajes y formas de organización política que trasciendan los esquemas binarios y estadocéntricos.

**Palabras clave:** Progresismo, Estadocentrismo, Poner la vida en el centro, Bolivia, Horizontes emancipatorios.

---

1 Huáscar Salazar Lohman es economista boliviano con estudios de posgrado en México. Ha investigado sobre las luchas comunitarias y su relación con el Estado Plurinacional, actualmente trabaja sobre alternativas centradas en la producción de lo común. Cuenta con varias publicaciones académicas y periodísticas. Es investigador en el Centro de Estudios Populares.

A veces resulta difícil nombrar lo que está sucediendo, lo que nos está pasando, lo que queremos cambiar de nuestra realidad. Más frustrante aún es sentir que muchas de las palabras con las que solemos nombrar aquello a lo que nos enfrentamos ven diluir sus sentidos o, incluso, adquirir unos distintos —superficiales, obtusos y planos— que terminan por legitimar o encubrir aquello que no queremos<sup>2</sup>.

Marina Garcés señala que el lenguaje “es un campo de batalla tan importante como una fuente de agua, como un campo de cultivo, como un barrio en el que se pueda caminar o como una escuela en la que se pueda aprender” (Salazar, 2024a). Y ella nos recuerda que cuando se insiste tanto desde el ruido mediático que las palabras no son nada, es porque quien monopoliza el lenguaje acaba dominando la realidad.

Debemos reconocer que en Bolivia —y, por qué no, en buena parte de América Latina— nos ha costado ponerle nombres más certeros y útiles a lo que ha estado pasando en este tiempo que eufemísticamente se ha denominado como “pos-neoliberal”<sup>3</sup>. Un tiempo que se ha caracterizado inicialmente por el ascenso al poder de izquierdas que se autodenominan progresistas, seguido por una creciente y estridente polarización entre estas izquierdas en su faceta ya descompuesta y unas derechas ultra cada vez más amenazantes.

---

2 Nota metodológica: Utilizar el *nosotrxs* en este texto no es una elección arbitraria, responde a una realidad compleja que merece ser explorada y explicitada. En todo caso, no se está haciendo alusión a un grupo u organización en particular, sino a una sensibilidad compartida por *algunxs* frente al escenario político de la Bolivia contemporánea, sensibilidad arraigada en la frustración que emerge ante las dificultades para impulsar proyectos, procesos y esfuerzos alternativos, nacidos del anhelo de construir un mundo otro frente a las consecuencias devastadoras de la vorágine capitalista y sus expresiones políticas. Este “*nosotrxs*” es, en todo caso, una cuestión más práctica que teórica. Implica experiencias, complicidades y confianzas en torno a un deseo compartido de emancipación.

3 Como señalan Machado y Zibechi, “este confuso posneoliberalismo a nivel regional se implementa bajo dos componentes estratégicos esenciales: a) superación del modelo económicos neoliberal con políticas de fuerte impacto simbólico en el imaginario colectivo, que permitieron la alteración de las “reglas de juego” en el campo político institucional (nuevas constituciones, reformas normativas en general y electorales en particular); y b) deslegitimación de los actores políticos protagónicos durante el periodo neoliberal, la vieja partidocracia, pero sin afectar en lo más mínimo los responsables del antiguo caos, es decir, sin tocar a los agentes del mercado y su matriz económica de acumulación” (Machado y Zibechi, 2017: 89).

A diferencia del periodo explícitamente neoliberal —en el que se reivindicaba aquel libre mercado derivado del Consenso de Washington<sup>4</sup>—, la retórica progresista en el estado ha hecho más difícil identificar cómo se estructura la dominación hoy. Parte de esta dificultad radica en que ahora que estos progresismos están “trágicamente alejados y contrarios al *horizonte reapropiador*”<sup>5</sup> anclado en lógicas de lo común” (Gutiérrez, 2015), utilizan palabras y lenguajes que antes servían para la lucha como herramientas de legitimación de sus regímenes políticos<sup>6</sup>.

El no poder nombrar con claridad las determinantes de esa dominación y la manera en cómo operan las cosas en torno a ella, genera mucha confusión. Por ejemplo, ahora se les suele decir *latifundistas* a distintos pueblos indígenas que cuidan y luchan por sus territorios, mientras a los históricos terratenientes, que conservan miles y miles de hectáreas y especulan con ellas, se los denomina productores, y desde el estado se reivindica su proyecto económico (Huascar Salazar, 2015). La noción de *revolución productiva comunitaria*, se ha vinculado a la utilización de agrotóxicos, semillas transgénicas, multinacionales, incendios y deforestación (Molina, 2011); mientras tanto, el país produce cada vez menos alimentos para su población, y los pocos que produce son cada vez menos saludables. Otro ejemplo complejo de esta distorsión es el que refiere al “vivir bien.” Esta noción, que hace años nos hacía sentido y generaba esperanza como alternativa al desarrollo capitalista, ahora se ha convertido en eslogan de propaganda de una sociedad de consumo folclorizada, dependiente del extractivismo y de la destrucción del medio ambiente.

---

4 Se conoció como el Consenso de Washington a un conjunto de 10 políticas económicas formuladas en 1989 por economistas y funcionarios de instituciones financieras con sede en Washington D.C., que se convirtieron en el programa estándar del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial para promover reformas económicas en países en desarrollo durante la década de 1990. Sus principales recomendaciones incluían disciplina fiscal, liberalización comercial y financiera, privatizaciones y desregulación. Aunque inicialmente concebido para América Latina, se aplicó ampliamente en otras regiones y tuvo una influencia decisiva en la expansión global del modelo económico neoliberal (Escalante, 2016).

5 Raquel Gutiérrez (2015) explica que el horizonte reapropiador emerge de las luchas populares latinoamericanas de inicios del siglo XXI como una perspectiva que aspira a la recuperación y gestión común de bienes y recursos privatizados, la reconstrucción de formas de decisión política más directas y participativas, el fortalecimiento de prácticas comunitarias, y el cuestionamiento de la separación entre lo político, económico y social impuesta por el orden liberal capitalista. No constituye un programa cerrado, sino un conjunto de anhelos y prácticas que apuntan a una transformación profunda de las relaciones establecidas, buscando formas de convivencia y reproducción de la vida más allá de las lógicas del capital y el Estado.

6 Vale la pena revisar el libro: Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos sobre un presente en crisis. En esta colección de textos, Rivera se cuestiona sobre la naturaleza del problema de las palabras expropiadas y señala: “Me parece importante preguntarnos por qué pasa esto, cómo es que una runfla tan laberíntica y compleja de palabras, lo que aquí llamo “palabras mágicas” pudo tener ese efecto de fascinación e hipnosis colectiva, al punto de acallar por una década nuestras inquietudes, aplacar nuestras protestas y hacer caso omiso de nuestras acuciantes preguntas” (Rivera, 2018: 95).

Pero el problema no queda solo en el lenguaje. En realidad, existe un *ethos* en la cultura política contestataria que, incluso cuando se considera crítica a las formas tradicionales de la política que se erige en torno a la toma del poder, sigue mirando al estado como el recurso de última instancia, como el lugar en el que finalmente lo político se resuelve. Y si en última —o en primera— instancia concebimos lo político como identidad de lo estatal, el mundo se nos ordenará también desde ese lugar<sup>7</sup>. Esta visión estadocéntrica limita nuestra capacidad de imaginar y crear alternativas fuera de los marcos institucionales establecidos.

En años recientes, hemos sido testigos de cómo la izquierda en el gobierno, ante su progresiva descomposición ha venido impulsando un discurso de legitimación en torno a la idea del “mal menor”, instándonos a apoyarla ya no por su horizonte de transformación, sino porque las otras opciones se presentan como mucho peores. Esta estrategia, que acá le llamamos “chantaje progresista”, utiliza mecanismos de culpabilización, amenaza y polarización para mantener el apoyo popular.

Por otro lado, la frustración que el progresismo genera ha llevado a algunas voces críticas a abrazar la retórica liberal y sus principales postulados, presentándola como una “alternativa estratégica” al orden dominante existente —i.e. una delirante estrategia que tiende a primero debilitar el progresismo potenciando posiciones de derecha, para luego supuestamente retomar derroteros emancipatorios—. Sin embargo, esta postura, que no solo es absurda e inaceptable por la experiencia histórica, tiene como punto de partida el ignorar —y reproducir— las desigualdades estructurales y las violencias inherentes a una sociedad colonial, patriarcal y extractivista como la boliviana.

El chantaje progresista y la tentación liberal, además, deben entenderse como parte de un mismo mecanismo, como una tenaza que nos presenta la ilusión de dos opciones únicas y que, por tanto, nos incita a tomar partido y a asumírnos en una de ellas. En realidad, esta *apariencia* de la política contemporánea que opera en Bolivia y en la región puede considerarse una manera muy eficiente de gestionar el descontento social, ambas opciones se presentan como una alternativa radicalmente distinta a la otra, mientras garantizan —con diferencias de forma— un mismo orden de dominación.

Así, frente a este panorama, emergen algunas preguntas: ¿Cómo afecta el chantaje progresista y la tentación liberal a la posibilidad de construir luchas alternativas? ¿Se trata de buscar un punto medio entre ambas posturas o de construir algo radicalmente distinto? Si no

---

7 Al respecto se puede revisar el libro de Diego Castro (2022): Mandato y autodeterminación. El autor argumenta que la tendencia a ver al Estado como el centro de la política resulta de narrativas históricas dominantes y prácticas que han reforzado esta visión. Esto ha llevado a una política basada principalmente en la demanda al Estado, lo que implica para las organizaciones sociales una pérdida de autonomía y capacidad creativa. Las organizaciones corren el riesgo de volverse dependientes de las decisiones estatales, perdiendo de vista su potencial para generar cambios directos.

partimos de los discursos progresistas ni liberales, ¿qué referentes nos ayudan a ubicarnos y posicionarnos en el antagonismo social?

Este ensayo no pretende ofrecer respuestas definitivas, sino abrir un espacio de reflexión y diálogo. Se intenta de ensayar nuevos sentidos y lenguajes que nos permitan enfrentar la inercia de la dinámica política en la que nos hemos visto inmersos durante la última década y media en Bolivia. Para avanzar, necesitamos cultivar sentidos críticos que respondan a contextos concretos y preocupaciones cotidianas, dotar de nueva vida a las palabras que nos son útiles.

Como veremos al final de este texto, nuestra referencia en la construcción de alternativas debe centrarse en la reproducción de la vida y no en la toma del poder. Esto implica situar la vida —y su cuidado— en el centro de nuestro análisis y acción, como eje generador de propuestas y disidencias. Este enfoque no significa abandonar la reflexión sobre el estado y sobre cómo actuar frente y con relación a él, sino reconsiderar nuestros paradigmas para expandir nuestros horizontes de acción y pensamiento hacia ámbitos de autonomía y rebeldía.

### **El chantaje progresista: la trampa del “mal menor”**

Tras más de quince años, ha quedado claro que los llamados gobiernos progresistas ya no representan un horizonte de esperanza ni son referentes de transformación social. En sus inicios, como ocurrió con la llegada de Evo Morales al poder en Bolivia, estos gobiernos generaban expectativas de cambio en el estado y se los entendía como un respiro que permitiría empujar iniciativas desde abajo luego de varios años de neoliberalismo. Sin embargo, cualquier ilusión en ese sentido ha quedado totalmente enterrada hace ya bastante.

El chantaje progresista se ha convertido en una estrategia sofisticada de control político. En su esencia, consiste en presentar a la población una falsa dicotomía: apoyar al gobierno progresista, sin importar lo que represente en el presente (políticas neoliberales, incendios, contaminación de ríos, etc.), o arriesgarse a que la otra opción de la polarización —generalmente una explícitamente de derecha— llegue al poder. Es decir, los progresismos se han convertido en meros guardianes y gestores del *establishment* dominante, y su principal —si no única— oferta se reduce a prometer el mantenimiento de ese orden frente a propuestas de derecha que se presentan como “alternativas”. Esta táctica reduce el espectro político a dos opciones aparentemente inevitables, encubriendo la posibilidad de alternativas reales.

El Movimiento Al Socialismo (MAS) ha sido particularmente hábil en el uso de esta estrategia. Su eslogan oficial durante las elecciones generales de 2019 lo ejemplifica perfectamente: “Si no es Evo, ¿entonces quién?”. Esta pregunta retórica no evoca, de ninguna manera,

un imaginario de transformación, sino que busca instalar la idea de que Morales es la opción más digerible en un escenario político cada vez más desalentador y descompuesto.

Este mecanismo no se limita al plano electoral. Es una estrategia permanente y sistemática que busca ordenar la energía política popular en función de un gobierno y de sus necesidades. La frase “criticar es hacerle el juego a la derecha” se ha convertido en el mantra para silenciar cualquier voz disidente. Este chantaje ha servido para intentar justificar cosas como: el pacto entre el MAS y la derecha política en 2008, mediante el cual modificaron, a espaldas de las organizaciones sociales, más de 100 artículos de la propuesta de Constitución Política del Estado derivada de la Asamblea Constituyente (Garcés, 2010; Huascar Salazar, 2015). La adopción de la agenda del agronegocio por parte del gobierno del gobierno del MAS (Soliz, 2015), permitiendo, la deforestación, el uso de semillas transgénicas, entre otros. La represión de pueblos indígenas y campesinos que defendían sus territorios, como en los casos del TIPNIS, Takovo Mora, Tariquí y Mallku Khota (Bautista et al., 2012; CEDIB, 2012; Chávez y Chávez, 2012; Salazar, 2015). El escándalo del “Fondo Indígena”, uno de los más grandes casos de corrupción en la historia reciente del país (Morales, 2015). La normalización de la violencia patriarcal en la forma de gestión del partido de gobierno.

En momentos de crisis política aguda, como la caída de Morales en 2019 o los eventos de 2024, el chantaje alcanza niveles dramáticos. El MAS se intenta presentarse como víctima, desentendiéndose de toda responsabilidad que pueda tener en aquellos acontecimientos. La consigna es cerrar filas en torno al gobierno, defenderlo y presionar para que cualquier palabra enunciada termine por favorecer la posición del partido. Estos episodios no solo exacerbaban la polarización en la sociedad, sino que también desgarran el tejido social, sembrando desconfianza y recelo entre y hacia los propios sectores populares<sup>8</sup>. Son procesos de desorganización social inducida, que se amplifican exponencialmente por la desinformación que inunda las redes sociales<sup>9</sup>.

---

8 Sin dejar de tomar en cuenta, además, la irresponsabilidad que implica llevar la política estatal a estos extremos. Momentos como la crisis de 2019 o la intentona golpista de 2024, terminan por fortalecer las derivas autoritarias. Qué sino es el tener militares marchando libremente por las calles, matando personas y embistiendo el palacio presidencial. Es una política de miedo que tiende a naturalizarse (Salazar, 2024b).

9 En este punto vale la pena hacer alusión a la compleja participación que vienen teniendo muchas izquierdas internacionales que vienen apoyando —discursiva y materialmente— a gobiernos denominados progresistas sin importar la crítica interna a estos gobiernos. Por lo general, estas izquierdas asumen un rol paternalista frente a la situación del país e ignoran los análisis que realizan lxs intelectuales a lxs que suelen citar. En Bolivia esto fue muy evidente cuando en la crisis política de 2019 una embestida de izquierdas internacionales se posicionó en torno al Movimiento Al Socialismo, desoyendo las palabras de importantes analistas, activistas e intelectuales del país (y algunos internacionales), convirtiéndose en espacios de resonancia de posiciones dominantes e ignorando una infinidad de voces críticas. Estas izquierdas terminan actuando como zombis, repitiendo acríticamente las consignas —muchas de ellas falaces— que emergen del estado o que solo se centran en el estado, sin hacer ningún esfuerzo por mirar las complejidades de los procesos políticos, o por oír

El chantaje progresista también ha tenido un impacto devastador en las iniciativas autónomas. Un ejemplo claro se dio en el Norte Amazónico, donde el MAS impuso sus candidatos a las organizaciones indígenas y campesinas, arrollando al Poder Amazónico Social (PASO), un instrumento político construido durante años por estas comunidades. El resultado fue: candidatos de la élite local, vestidos de azul y utilizando la sigla del MAS porque se aliaron con el partido de gobierno, y comunidades y organizaciones campesinas e indígenas siendo chantajeados para votar a estos candidatos, a los cuales se han opuesto por décadas (Nehe, 2016; Huascar Salazar, 2015).

El resultado de estas dinámicas ha sido un debilitamiento sistemático de la crítica y de la capacidad de imaginar futuros alternativos. En su lugar, se han fortalecido las posiciones más conservadoras de la sociedad, desde la izquierda y desde la derecha. En este contexto, las preocupaciones genuinas por la reproducción de la vida, por entender la complejidad de la situación actual, y por desentrañar las dinámicas profundas de la dominación quedan en un segundo plano, se diluyen frente a la ilusión de que todos los esfuerzos deben ser puestos en sostener al “mal menor”<sup>10</sup>.

El chantaje progresista funciona, en esencia, como un agujero negro que absorbe toda energía transformadora, la simplifica y la instrumentaliza. No importa si los proyectos extractivistas amenazan comunidades, si las condiciones de vida empeoran, si se imponen candidatos ajenos a los intereses populares, o si se promueve la violencia de género en las organizaciones. El mensaje es siempre el mismo: apoyar al partido, y hacerlo en silencio.

### **La tentación liberal: ¿posición estratégica o reproducción del orden dominante?**

En un texto como este, nuestra atención debería estar centrada en la crítica a la izquierda progresista, porque es ella quien se apropia de palabras y quien habla en nombre de los sectores populares... es la que más confunde. No debería haber necesidad de hablar sobre las posiciones explícitamente de derecha, porque *la derecha es lo que es*, un campo de la política al que siempre hemos considerado antagónico nunca es un lugar en el cual se pueda construir algo.

Sin embargo, es crucial reconocer la frustración que ha generado, en la última década y media, la escasez de espacios críticos para producir sentidos disidentes en el escenario político boliviano<sup>11</sup>. El problema

---

la multiplicidad de voces que rompen con los esquemas de la política estadocéntrica.

10 Aunque acá no ahondamos en esto, es importante considerar que en los últimos años el mecanismo del chantaje progresista se ha replicado en la disputa entre Evo Morales y Luis Arce.

11 Ejemplos sobran: la Federación Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba amenazando con bloquear a los indígenas que luchaban contra la carretera que atravesaría el TIPNIS (Los Tiempos, 15 de febrero de

es que, desde esta frustración, nacida de la inmensa dificultad para politizar y plantear alternativas desde abajo en tiempos progresistas, el liberalismo político —en sus distintas variantes— se ha convertido para muchos en un espejismo, representando un aparente lugar de enunciación crítica. Este fenómeno se ha hecho particularmente evidente cuando algunas personas que anteriormente trabajaron para el gobierno del MAS ahora se vuelcan a apoyar posiciones de derecha. Su argumento principal es que es más importante quitar al MAS del poder, aunque ello signifique apoyar “estratégicamente” a la derecha. Esta lógica, sin embargo, es totalmente absurda, e ignora las consecuencias a largo plazo de fortalecer a sectores políticos y económicos dominantes.

Es importante considerar que si el MAS pierde el poder lo más probable es que alguna variante de las derechas tome el control del gobierno. Este patrón se ha observado en otros países de la región y podría repetirse sin ningún problema en Bolivia. El MAS se ha ocupado de absorber o destruir cualquier opción de izquierda que dispute el poder estatal, y las tramas organizativas de la sociedad boliviana están debilitadas, lo que hace que este escenario sea altamente probable. Sin embargo, que esto suceda es una cosa, y otra muy distinta es que quienes aspiramos a un cambio social profundo dirijamos nuestros esfuerzos a fortalecer a esas derechas como una supuesta “posición estratégica”. En realidad, lo que debe entenderse es que no hay “estrategia” en ello, un giro hacia la derecha lo único que hace es beneficiar al capital y a sus formas de gestión política violenta, debilitando la posibilidad de construir otras alternativas. En todo caso, el progresismo saldrá fortalecido si es que la polarización se acentúa.

La derecha política en Bolivia ha actuado históricamente de manera instrumental. Sus consignas de democracia o libertad no están vinculadas a horizontes emancipatorios, sino a intereses de clase y a la reproducción de jerarquías sociales. Las “plataformas ciudadanas”, comités cívicos y organizaciones de la “sociedad civil” que surgen de estos nichos de derecha no cuestionan las diferencias sociales de fondo de la sociedad boliviana. Por el contrario, a menudo reproducen discursos racistas y clasistas, asociando las deficiencias del gobierno del MAS con supuesta “ignorancia”, origen étnico, o falta de valores, sin abordar las causas estructurales de los problemas del país.

Además, al igual que el chantaje progresista, los discursos y lenguajes liberales tienden a profundizar la polarización social. Las derechas suelen menospreciar a los sectores populares rebeldes, aceptándolos solo en la medida en que sean sumisos y estén dispuestos a mantener las estructuras de poder existentes. Los discursos de

---

2012), o la cúpula de la Central Obrera Boliviana (COB) apoyando alternativamente a los gobiernos de Morales, Añez o Arce, según su conveniencia. También nos encontramos con una multiplicidad de colectivos o espacios de militancia que implosionaron en estos últimos años. La lista de estos casos es extensa.

derecha a menudo desconocen o banalizan las injusticias arraigadas en la sociedad boliviana, limitándose a reivindicar derechos políticos liberales sin abordar las desigualdades económicas y sociales.

Es crucial entender que desde las derechas se tiende a simplificar la complejidad del escenario político y de los actores sociales. Por ejemplo, se suele afirmar que “el horizonte extractivista siempre fue el deseo de los campesinos”; como si las cúpulas dirigenciales, que en los últimos años se han visto vinculadas a distintas actividades extractivas, representaran el sentir y actuar del conjunto de las organizaciones sociales. Es una manera de deslegitimar a todo el movimiento campesino o indígena, sin considerar lo que les sucede a las amplias mayorías de estas organizaciones que reproducen su vida desde lógicas diametralmente distintas a aquellas que operan en las cúpulas dirigenciales, articuladas y dependientes de los poderes del país.

En este sentido, cualquier postura contestataria que “estratégicamente” considere útil apoyar la política liberal, en realidad no hace más que articularse a la dinámica histórica de poder y recrear las determinantes más profundas de la dominación boliviana, además de reproducir las condiciones de la polarización política. En realidad, intentar construir una posición contestaría desde la derecha es tan estéril y contraproducente como lo es responder al chantaje progresista<sup>12</sup>.

### **No se trata de buscar el justo medio, sino de poner la vida en el centro**

La superación de la aparente disyuntiva entre el chantaje progresista y la tentación liberal no requiere la invención de algo totalmente nuevo, sino un replanteamiento fundamental de nuestra manera de aproximarnos a la realidad política y social. En el contexto actual, caracterizado por una polarización exacerbada, un mundo cada vez más dañado por el avance del capitalismo y un exceso de (des)información, se vuelve imperativo cultivar lenguajes críticos que respondan a contextos concretos y a preocupaciones cotidianas.

Silvia Rivera Cusicanqui plantea una reflexión muy certera: “Superar el binarismo de la oposición izquierda-derecha es una tarea urgente, pues está anclada en un pasado ajeno: la revolución francesa del siglo dieciocho. Me pregunto: ¿lo que toca es estar en medio de esta polaridad? Pienso que la posición más adecuada para el momento actual es la de estar abajo, y no en el medio”. No se trata de buscar un equilibrio entre la izquierda progresista y las tentaciones liberales; en realidad, un justo medio entre estas posiciones no es posible, porque

---

12 Al respecto, Raquel Gutiérrez señala: “Las luchas de resistencia a la dominación por parte de aquellos que conforman los polos dominados, si no son resistencias expansivas y que pongan en cuestionamiento el estado mismo de dominación, es decir, el atributo básico de que la capacidad de decisión ha resultado enajenada, tienden a constituirse en factores que contribuyen a fortalecer la estabilidad de la relación de fuerzas en su conjunto” (Gutiérrez, 2001).

inmediatamente la lógica con la que opera la política estatal obliga a tomar partido. Pero tampoco es deseable, porque es el lugar de la política estadocéntrica, que inmediatamente nos empujará a operar desde sus canales de posibilidad.

La urgencia que plantea Rivera tiene que ver con la necesidad de posicionarnos en un lugar distinto frente al antagonismo social, trascendiendo binarismos estériles y construyendo desde donde efectivamente podamos hacer frente a las relaciones de poder hegemónicas y a las formas capitalistas de organizar la vida social. Como hemos visto, la política liberal y la de los progresismos tienden a generar tensiones en torno a la disputa por el control de las instituciones estatales; elegir por una de estas opciones por ser la “menos mala”, por lo general, termina por reproducir o amplificar los problemas de fondo de la sociedad boliviana.

Hace unas décadas, la palabra “izquierda” parecía suficiente para englobar ese espectro de esfuerzos que aspiraban a una transformación radical. Sin embargo, en la actualidad, este término no solo resulta insuficiente, sino que, en muchos casos, lo que se entiende por izquierda se ha convertido en parte de aquello que se intenta cambiar. Gran parte de lo que entendemos por izquierda no solo gestiona, sino que impulsa un capitalismo colonial y patriarcal. Así como hemos aprendido que ser indígena no es automáticamente sinónimo de comunitario (Tzul, 2016), también hemos constatado en Bolivia que identificarse con la izquierda no garantiza en absoluto una postura contraria a la dominación.

Quizás sea la noción de “abajo”, utilizada insistentemente por los zapatistas, la que más nos haga sentido. Desde el abajo nos podemos reconocer en la multiplicidad de esfuerzos, trascendiendo la univocidad del partido monopólico o del dogma que pretende poseer la verdad absoluta. El abajo es múltiple, diverso y situado. En el abajo, además, anida lo *comunitario-popular* (Gutiérrez, 2015), formas de organización social y política que emergen de las experiencias de lucha y resistencia de comunidades indígenas, campesinas y sectores populares urbanos. Esta multiplicidad de esfuerzos prioriza la reproducción de la vida colectiva sobre la acumulación de capital, basándose en formas de democracia directa y participativa. Lo comunitario-popular se caracteriza por la gestión colectiva de bienes comunes y la búsqueda de autonomía frente al estado y el mercado capitalista. Encarnando la diversidad y el carácter situado del abajo, trascendiendo la univocidad del partido monopólico o del dogma, y enfrentando constantes desafíos y tensiones internas en su esfuerzo por construir otras formas de vida y organización social.

Existe, pues, la urgente necesidad de pensar y construir críticamente otras posibilidades de acción, que permitan nutrir y densificar ese abajo. Para lograrlo, necesitamos hacernos cargo de nuestros propios

lenguajes, de nuestras maneras de nombrar lo que queremos y lo que rechazamos, necesitamos lograr palabras y sentidos que permitan orientarnos desde nuestros deseos de transformación, yendo más allá de esquemas binarios, de lo que el estado, sus lógicas y sus gestores nos permiten hacer. Para lograrlo, nuestra clave principal de orientación debería ser: *poner la vida en el centro*.

Poner la vida en el centro, como principio metodológico para la producción de sentidos disidentes y organización política, es una potente manera de reorganizar el pensamiento crítico (Salazar, Rocha, y Kruyt, 2022). Nos ayuda a mirar más allá de las narrativas hegemónicas y a priorizar aquello que es fundamental para reproducir la vida humana y no humana. Para ello, necesitamos aprender de luchas que ya existen pero que no se presentan —ni intentan hacerlo— desde las grandes narrativas heroicas centradas en la toma del poder, como lo son las luchas territoriales y las feministas.

Mirar el mundo desde la reproducción de la vida nos cambia el sentido de lo que entendemos como política. Nos exige escuchar a quienes luchan para cuidar sus territorios frente al extractivismo. Nos obliga a romper dogmas —de izquierda o derecha— que nos empujan a solo mirar hacia el estado y nos impulsa a construir desde la autonomía política. Nos lleva a reflexionar sobre los horizontes de bienestar compartido en un mundo asediado por la devastación provocada por el avance descontrolado del capital. Nos compele a pensar nuestros haceres y deseos en un conjunto de relaciones de interdependencia con la naturaleza, de la cual nuestra vida humana y, por tanto, nuestra politicidad son totalmente dependientes (Linsalata, Navarro, Cornejo, y Gutiérrez, 2023).

En fin, volcar nuestros esfuerzos para construir y/o potenciar formas políticas de organización que pongan la vida en el centro es una estrategia que rompe con los bucles a los que actualmente se ve incorporada la política estatal boliviana, y con ella a muchos de los esfuerzos que intentan cambiar el orden de las cosas. Poner la vida en el centro nos permite, entre otras cosas, trascender la falsa dicotomía entre el chantaje progresista y la tentación liberal, optando por una política que va más allá de los ciclos electorales, de las promesas vacías y de la tan desgastante polarización; permite ocupar nuestro tiempo en lo importante, en la complejidad de nuestras realidades y en el fondo de los problemas.

## **Bibliografía**

Bautista, Rafael; Chávez, Marxa; Chávez, Patricia; Paz, Sarela; Prada, Raúl y Tapia, Luis, 2012, La victoria indígena del TIPNIS, (La Paz: Autodeterminación).

Castro, Diego, 2022, Mandato y autodeterminación. Pistas para desarmar la trampa estadocéntrica, (Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones).

- CEDIB, 2012, Mallku Khota. Dossier de prensa: Minería, Tierra y Territorio, (Cochabamba: CEDIB).
- Chávez, Patricia y Chávez, Marxa, 2012, "TIPNIS: el reposicionamiento de las luchas sociales en Bolivia" en Bautista, Rafael; Chávez, Marxa; Chávez, Patricia; Paz, Sarela; Prada, Raúl y Tapia, Luis (Eds.), La victoria indígena del TIPNIS, (La Paz: Autodeterminación), pp. 65-94.
- Escalante, Fernando, 2016, Historia mínima del neoliberalismo, (México D.F.: El Colegio de México).
- Garcés, Fernando, 2010, El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una constitución política del Estado, (La Paz: Programa NINA).
- Gutiérrez, Raquel, 2001, "Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil" en García, Álvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl y Tapia, Luis (Eds.), Pluriverso. Teoría política boliviana, (La Paz: Muela del Diablo/Comuna), pp. 55-73.
- Gutiérrez, Raquel, 2015, Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina, (Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación).
- Linsalata, Lucía; Navarro, Mína; Comejo, Amaranta y Gutiérrez, Raquel, 2023, "Repensar lo común desde la clave de la interdependencia", La Pública, (Barcelona). Versión digital: <https://lapublica.net/articulos/repensar-el-comu-des-de-la-clau-de-la-interdependencia/> (Acceso última vez: 03/09/2024).
- Machado, Decio y Zibechi, Raúl, 2017, Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo, (Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones).
- Molina, Patricia, 2011, "¿A qué cultivos transgénicos apunta la Ley de Revolución Productiva Comunitaria?", Rebelión. Versión digital: <https://rebelion.org/a-que-cultivos-transgenicos-apunta-la-ley-de-revolucion-productiva-comunitaria/> (Acceso última vez: 03/09/2024).
- Morales, Manuel, 2015, Fondo Indígena: la gran estafa. Denuncias y propuestas desde los pueblos indígenas, (La Paz: CONAMAQ Orgánico).
- Nehe, Bøerries, 2016, "Nuestro Porvenir. Espacio y narración en la masacre de campesinos en Pando, Bolivia" en Valencia, Guadalupe; Nehe, Bøerries y Salazar, Cecilia (Eds.), Pensando Bolivia desde México. Estado, Movimientos, Territorios y Representaciones, (México: UNAM/UMSA).
- Rivera, Silvia, 2018, Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis, (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Salazar, Huáscar, 2015, Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS, (Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación).
- Salazar, Huáscar, 2024, "Entrevista a Marina Garcés: «Una distopía llamada mundo»", ZUR. Versión digital: [www.zur.uy](http://www.zur.uy) (Acceso última vez: 03/09/2024).
- Salazar, Huáscar, 2024, "Tanquetas y descomposición política en Bolivia", Ojalá.mx. Versión digital: <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/tanquetas-y-descomposicion-politica-en-bolivia> (Acceso última vez: 03/09/2024).
- Salazar, Huáscar; Rocha, Mónica y Kruyt, Suzanne, 2022, Pensando la vida en medio del conflicto. Un análisis de la conflictividad sociopolítica cochabambina en tiempos de polarización, (Cochabamba: CEESP).
- Soliz, Lorenzo, 2015, Cumbre Agropecuaria «Sembrando Bolivia». Resultados, ecos y primeros pasos hacia su implementación, (La Paz: CIPCA).
- Tzul, Gladys, 2016, Sistema de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena', (Guatemala: SOCEE/TZ'IKIN/Maya' Wuj).

# Emancipación y vida cotidiana

## Una aproximación testimonial<sup>1</sup>

Silvia Rivera Cusicanqui<sup>2</sup>  
La Paz, Colectiva Ch'ixi

### Resumen<sup>3</sup>

Este artículo ofrece una reflexión crítica y personal sobre la historia reciente y la situación actual de Bolivia, basada en las experiencias de la autora y su participación en movimientos sociales y políticos. Silvia Rivera analiza el impacto de las dictaduras militares, las luchas contra el neoliberalismo, y las contradicciones del gobierno del MAS, destacando la pérdida de autonomía de los movimientos sociales y la persistencia de estructuras coloniales y patriarcales. La autora propone una "micropolítica de resistencia" y una "utopía anarko-ch'ixi" como alternativas a las macropolíticas estatales y a la lógica totalitaria del sistema-mundo. El artículo ahonda en conceptos como lo "ch'ixi" para abordar la descolonización del mestizaje y la convivencia entre diferentes. Rivera Cusicanqui critica la actual situación política y ambiental en Bolivia, abogando por un retorno a prácticas comunitarias y libertarias inspiradas en el anarquismo y en la cosmovisión aymara. Finalmente, el texto resalta la importancia de la memoria histórica y la esperanza como herramientas para enfrentar las crisis del presente y construir futuros más habitables.

**Palabras clave:** Micropolítica de resistencia, Ch'ixi, Memoria histórica, Descolonización, Comunalidad.

---

1 [N. del E.] El texto presentado es una adaptación realizada por Silvia Rivera Cusicanqui de su ponencia original en la mesa "Luchas comunitarias contra el avance del conservadurismo y las alternativas al 'fin del mundo' en América Latina". Esta mesa, coordinada por Diego Castro y Huáscar Salazar, con el apoyo de Gaya Makaran, formó parte del IV Coloquio Internacional *Horizontes emancipatorios en América Latina. Autonomía y visualidades en resistencia*, celebrado el 14 de noviembre de 2023 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. En la mesa participaron Silvia Rivera, Raquel Gutiérrez y Mágara Millán. Es importante señalar que este texto ha sido adecuado inicialmente para un libro que recopila las tres ponencias de estas autoras, el cual está siendo editado por editoriales independientes, encabezadas por Bajo Tierra Ediciones (México).

2 Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga boliviana de ancestro aymara y sefardita. Sus trabajos hacen énfasis en la historia regional, la memoria colectiva y la imagen como documento social. Ha sido docente de la Carrera de Sociología, UMSA (La Paz) hasta su jubilación en 2014. En 2019 recibió el doctorado Honoris Causa de la Universidad de San Luis (Argentina). Ha publicado numerosos artículos, y libros, entre los que destacan: *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980* (1984); *Las Fronteras de la Coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca* (2010); *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (2020), y *Sociología de la Imagen* (2023). Actualmente ejerce la docencia libre en el espacio autogestionado Colectiva Ch'ixi (La Paz), donde coordina dos veces al año el Seminario Sociología de la Imagen.

3 Resumen elaborado por los editores.

## **Pensamiento y memoria desde un presente en crisis**

Mi intención en este debate es hablar desde el aquí-ahora, entre el presente y el pasado, situada en el espacio hoy llamado Bolivia. Se trata de un presente en crisis, la larga crisis de frustraciones democráticas, derrotas populares y el reciclaje de mecanismos históricos de opresión a la gente de trabajo, que crea día a día nuestro sustento material y espiritual. Estas crisis se han exacerbado en la postpandemia, por una serie de factores muy complejos. En un texto reciente<sup>4</sup>, he planteado la necesidad de reconocer la diferencia entre el período anterior y el posterior a la pandemia del COVID-19, que afectó de diversas maneras a la población de todo el planeta. En Bolivia, la pandemia coincidió con una dictadura autoritaria, surgida de un golpe parlamentario de los partidos de la oligarquía, con el protagonismo de actores de la otrora “media luna”<sup>5</sup>.

Entre marzo y junio del 2020 tuvimos que soportar una intensa presencia militar y policial en las calles de las principales ciudades. Esto me trajo a la memoria los momentos traumáticos de las dictaduras militares, en una cotidianidad marcada por la prohibición y la vigilancia. Durante la pandemia, las personas de “tercera edad” no podíamos salir de la casa, ni siquiera a obtener alimentos básicos o pasear a nuestras mascotas. Vivíamos una extraña situación de soledad, aislamiento y represión, que logré sortear saliendo sigilosamente a las 5 de la mañana. Para sorpresa mía, encontré vendedoras de alimentos que eran traídos de las comunidades agrarias periurbanas y del Altiplano. Pienso que vivir en una ciudad, y especialmente en la sede del gobierno, nos encierra en una perspectiva limitada de las realidades que vive el conjunto de la población.

---

4 Ver el prefacio a la segunda edición autogestionada de *Un Mundo Ch'ixi es Posible. Ensayos desde un presente en crisis*. La Paz, Piedra Rota, 2023.

5 En el contexto de los debates sobre el nuevo texto constitucional (2009), este término se refería a una coalición conformada por las autoridades departamentales de Pando, Santa Cruz, Beni, Tarija y Chuquisaca. Para el 2020, tal alianza se había reducido a las tres primeras. Representa los intereses del agronegocio, la disputa por tierras e intereses mafiosos, que se suben a la cresta de la ola de demandas democráticas legítimas de la gente de a pie.

Otro efecto pernicioso de la pandemia fue que abrió un hueco en la memoria colectiva, una especie de ruido blanco derivado de la imposibilidad de caminar, de entablar conversaciones cara a cara o de averiguar lo que estaba sucediendo a nuestro alrededor. Esto fue particularmente opresivo en barrios peatonales como el centro y Sopocachi. Se instaló para mucha gente un proceso selectivo de desmemoria, por el uso obsesivo de aparatos de comunicación digital. Para muchas mujeres de sectores populares, el encierro fue una cárcel donde tuvieron que convivir con cónyuges o parientes maltratadores y violentos, hacinadas y sin acceso a la libertad de la calle. La situación escolar no fue menos dramática: ¿cómo hacía una mamá con cuatro hijas/os, que a duras penas se había comprado un celular, para que puedan pasar simultáneamente sus clases virtuales?

En la postpandemia, la dependencia de la gente joven del celular ha implicado serios problemas de adicción, desatención a su entorno e impulsos irrefrenables de consumir novedades. Las miradas se han vuelto tubulares y las relaciones cara a cara se han desarticulado de tal forma, que no recuerdo haber atestiguado algo semejante en otros episodios de terror represivo. En las calles me topo con gente caminando agachada, ensimismada en sus aparatitos de (in) comunicación. Me suelen lanzar miradas agresivas, como si fuera una piedra o un obstáculo cualquiera. A mi edad, y con la experiencia práctica del seminario de sociología de la imagen, donde resulta clave prestar atención al entorno social y material, la postpandemia me ha impactado como un *shock* a la conciencia. Es una arista especialmente punzante de la crisis que vivimos desde hace años. También me ha provocado un profundo cuestionamiento sobre cómo entender lo que está pasando con la mirada y con el sentido corporal de la gente joven, atenta todo el tiempo a la (des)información y al juego.

En estas reflexiones, mi intención es pensar a partir de mi cuerpo, al que le ha tocado vivir muchas y complejas experiencias en las últimas décadas. En abril de este año he cumplido 75 años, y como persona mayor tengo en mi *chuyma* (entrañas superiores) la memoria de muchos años, de largas derrotas y efímeros triunfos en la resistencia a la brutalidad de dictaduras militares y civiles. En 1971, estando embarazada de mi primera hija, me tocó vivir el golpe del Gral. Banzer, la intervención a la universidad, una breve estadía en la cárcel y mi primer exilio a la Argentina. Recuerdo que, en 1974, cuando Banzer proscibió a sindicatos y partidos, nos citábamos semanalmente en determinados lugares, para intercambiar noticias y evaluar la situación. En una ocasión, el padre de mis hijos no se presentó a la cita, y supimos de inmediato que lo habían detenido. Pasó un año en la cárcel, salió deportado a la Argentina y después del asesinato del Gral. Juan José

Torres —a quien nuestro grupo universitario apoyaba<sup>6</sup>— salió a México con la familia de Torres. Mis hijos mayores (re)conocieron a su papá muchos años después, en 1979, cuando nuestra situación personal y política había tomado rumbos divergentes. De aquel exilio en la Argentina retorné a La Paz en marzo de 1972, cruzando la frontera junto a mujeres contrabandistas. Allí me percaté de que la vida continúa en esos espacios marginales, alejados de los centros de poder.

Otra experiencia golpista, vivida en carne propia, ocurrió en 1980, cuando el ministro del interior, Luis Arce Gómez, ordenó la demolición del edificio de la Central Obrera Boliviana (COB) y el asesinato de los parlamentarios de izquierda Marcelo Quiroga Santa Cruz y Carlos Flores Bedregal, cuyos restos nunca pudieron ser hallados. Este episodio fue el cierre represivo de tres años pendulares, entre breves respiros democráticos y cruentas intervenciones militares. La de mayor gravedad fue perpetrada por el Cnl. Alberto Natusch Bush (1 al 16 de noviembre, 1979). La fuerza aérea atacó con desenfreno y odio a pobladores de El Alto y la ladera oeste de La Paz, acabando con la vida de setenta personas y medio millar de heridos y heridas, sólo por estar caminando en grupos o por haber intentado parar a los tanques con adoquines y pedradas. Recuerdo con horror el tableteo de las ametralladoras, disparadas desde helicópteros sobre cortejos de luto: gente reunida en los cementerios para honrar a sus difuntos. Esos días quedaron en la memoria colectiva como la “Masacre de Todos Santos”. La huella personal que me dejó este episodio, pude expresarla en forma ficcional, con un video, para conjurar el olvido de esas pérdidas irreparables<sup>7</sup>.

En tiempos de dictadura, las universidades públicas fueron blanco preferido de la represión, en particular las facultades de ciencias sociales y humanidades. En septiembre de 1980 tuve que buscar asilo en una embajada, acosada por los agentes del Ministerio del Interior, para luego vivir dos años de exilio en Colombia, trabajando como investigadora en el Centro de Investigación y Educación Popular. Eran los tiempos de la “narco-dictadura” y (qué paradoja), los golpistas tenían en ese país grandes negocios con el cartel de Medellín. Comparada con la lúgubre experiencia paceña, lo que viví en ese país me reveló la vitalidad de una sociedad civil creativa y musical, que enfrentaba con energía los dramas de la violencia endémica y las múltiples insurgencias guerrilleras. En

6 [N. del E.] Juan José Torres (1920-1976) fue un general boliviano considerado de izquierda y progresista, que gobernó brevemente Bolivia entre 1970 y 1971. Se destacó por implementar políticas económicas nacionalistas, mantener relaciones cercanas con movimientos sociales y sindicatos, y adoptar una postura crítica hacia la influencia estadounidense. Su gobierno contrastó con las dictaduras militares de derecha predominantes en la región, al proponer reformas como la “Asamblea Popular” y favorecer políticas pro-obreras. Torres fue derrocado por un golpe militar en 1971 y posteriormente asesinado en el exilio,

7 En *Wut Walanti: Lo Irreparable* (1992) quise metaforizar el terror de esa violencia represiva, contrastándola con la violencia creativa del escultor aymara Víctor Zapana, tallando con energía una serpiente de piedra, mientras hablaba de una hija suya desaparecida.

la Costa Atlántica pude conversar con gente muy valiosa, que había participado en invasiones de tierras, y recoger las ideas políticas y los anhelos del movimiento campesino regional de los años 1960-70. Las óptimas condiciones de trabajo, la excelente biblioteca y la amistad de mucha gente, como Alejandro Angulo, director del Centro de Investigación y de Educación Popular (CINEP), me permitieron, además, completar el borrador de lo que sería *“Oprimidos pero no Vencidos; Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, un libro cuya primera edición salió en La Paz en 1984, coeditado por Hisbol y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)<sup>8</sup>.

### **Democracia y dictadura: las luchas contra el neoliberalismo**

El proceso boliviano, con toda su complejidad, no puede ser expuesto en estas breves páginas. Al hablar de las luchas contra el neoliberalismo me refiero tan sólo a una fase de ellas, que va desde la llamada “Guerra del Agua” en Cochabamba (enero-abril 2000) hasta la llamada “Guerra del Gas”, protagonizada por los sectores populares de El Alto y La Paz entre agosto y octubre del 2003.

Este ciclo comenzó en democracia, con el gobierno del Dr. Hernán Siles Suazo, a la cabeza de la UDP (Unidad Democrática y Popular), cuando la guerra intestina entre los partidos de izquierda culminó en el más intenso proceso inflacionario de la historia boliviana. La reacción fue una suerte de tsunami: privatizaciones, despidos masivos, desmantelamiento de empresas estatales, congelamiento salarial y alza de precios de la canasta básica. En resumen, nos había llegado la hora del “ajuste estructural”, que mostró en Bolivia su cara más despiadada. Le tocó al MNR de Víctor Paz Estenssoro —quien había nacionalizado la gran minería privada, promulgado el voto universal y otras medidas para fortalecer el Estado— parar todo atisbo de resistencia, liquidando al movimiento sindical minero y fabril, y dejando a la Central Obrera Boliviana en extremo debilitada. En su cuarto mandato, puso en subasta las más importantes empresas estatales y convirtió a Bolivia en un emporio para la inversión extranjera, fomentando el contrabando, la economía ilegal y la emigración masiva de la población hacia otros países.

La fiebre de privatizaciones se exacerbó en el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1999), que subastó las empresas de servicios básicos: agua, electricidad, telefonía y transporte<sup>9</sup>. En su

---

8 Dos años antes, el CINEP había publicado mi informe de investigación, *Política e Ideología en el Movimiento Campesino Colombiano*.

9 El caso de los ferrocarriles fue una completa estafa. La Empresa Nacional (ENFE) fue entregada a empresarios chilenos que liquidaron el stock de ferrovías, repuestos y maquinaria de mantenimiento, dejando varios “cementeros de trenes” (Guaqui, Uyuni, etc.) como penoso espectáculo turístico.

segundo mandato, Sánchez de Lozada convocó a una amplia coalición de partidos reaccionarios, pero no logró apaciguar las demandas de empleo y de vida digna, bloqueando toda posibilidad democrática de poner en la agenda pública la aspiración popular de revertir las medidas del ajuste. Después de una breve y convulsionada gestión, el “Goni” [Gonzalo Sánchez de Lozada] tuvo que huir a los EE. UU. el 17 de octubre de 2003, ante la indignada y masiva protesta de la multitud que se concentró en la sede de gobierno. Este ciclo de movilizaciones se conoció como la “Guerra del Gas”. El punto culminante fue la elaboración de la llamada “Agenda de octubre”: nacionalización de los hidrocarburos, asamblea constituyente y agua para todos. El cuarto punto de la agenda: “participación política sin mediación partidaria” —como la llamaron los dirigentes cochabambinos de la Guerra del Agua— será abandonado por las propias confederaciones y organismos sindicales obrero-campesinos, quienes vislumbraron la posibilidad de llegar al poder bajo el alero del MAS (Movimiento Al Socialismo) y su carismático líder Evo Morales (2006-2020).

### **Cambiar para que nada cambie**

Durante los años duros del neoliberalismo nos habíamos propuesto realizar actividades de resistencia a la erradicación forzada de cultivos de coca, acompañando a cocaleras y cocaleros de los Yungas, que desde los años 1990 vivían la zozobra de incursiones erradicadoras de cultivos considerados legales por la Ley 1008 de Sustancias Controladas. Junto a precarias redes sindicales y universitarias, convocamos a una diversidad de agrupaciones (indígenas, campesinas y de la pequeña industria) de Colombia, Perú, Argentina y Bolivia, para defender el uso de la hoja de coca como alimento y medicina. Todo ello se plasmó en la realización de siete ferias autoconvocadas de la Campaña Coca y Soberanía, financiadas con aportes voluntarios. Entre el 2003 y el 2007 nos reunimos en La Asunta (Nor Yungas), El Alto, La Paz y Cochabamba. Este esfuerzo mancomunado por darle a esa planta un uso que la libere de ser pisoteada por las mafias de la cocaína, llegó a su fin —otra paradoja— con el gobierno de un dirigente cocalero.

Las esperanzas iniciales de que las cosas cambiarían, atendiendo a las demandas de transparencia, autogestión y libertad de organización, quizás resultaron desmesuradas. Una tras otra, las nacionalizaciones y estatizaciones que lanzó el MAS con bombos y platillos, revelaron su doble cara: el férreo control estatal propició desde un principio un manejo corrupto y prebendal del sector estatal de la economía. Pese a la dimensión plural y autoconvocada de las luchas contra el ajuste estructural, el nuevo gobierno se negó a la posibilidad de entregar las empresas arruinadas por la privatización, a su fuerza laboral organizada. Nos impactó mucho la liquidación del Lloyd Aéreo Boliviano (LAB),

nuestra aerolínea bandera. Después de haber sufrido un grave accidente en 1963, en el que murieron todos los jugadores de un equipo de fútbol paceño, el LAB se recuperó, brindando un servicio ejemplar durante décadas, hasta que fue “capitalizado”<sup>10</sup> de mala manera en el primer gobierno de Sánchez de Lozada. Contra todo pronóstico, el flamante gobierno del MAS decidió desestimar el proyecto de rehabilitar la empresa, con aportes de sus pilotos, azafatas y personal de tierra. En Cochabamba, la población movilizaba tomó la pista del Aeropuerto y, en un acto represivo sin precedentes (comandado por el vicepresidente García Linera), se dio fin a esa esperanza de la población cochabambina, según lo relató Raquel Gutiérrez en un memorable escrito.

Por todo lo expuesto, tengo algunos reparos a la propuesta de debate con la que se lanzó esta mesa<sup>11</sup>. He intentado argumentar que la crisis estatal vivida entre el ajuste estructural y el gobierno del MAS es síntoma de un rotundo fracaso de la forma Estado como base para un proceso de emancipación. Por eso sostengo que no podemos seguir ancladas en la posibilidad de interpelar al Estado, que en Bolivia es un aparato enorme, ramificado y tentacular. Las decisiones de políticas públicas han quedado en manos de una cúpula cuyo control sobre los poderes del Estado atrofia las prácticas microscópicas de resistencia y las orienta hacia un rumbo peligrosamente apático o conservador.

El elemento clave es la apariencia de legalidad: el poder judicial se ha convertido en el eje de una nueva fase autoritaria, en que las leyes y la propia constitución política “Plurinacional” resultan violadas en forma recurrente. En el reverso de esta moneda, hallamos una base social fragmentada, atravesada por intensas pugnas faccionales. Tal parece que estamos viviendo una farsesca repetición de la “*ch’ampa guerra*” de los años sesenta, que culminó en la “*pacificación*” de los conflictos durante la dictadura del Gral. Barrientos (1964-69). La *ch’ampa guerra* fue un conflicto violento entre dos bandos del movimiento sindical campesino de los valles. Hoy por hoy, este tipo de enfrentamiento entre subalternos se ha vuelto endémico y muestra la complicidad del actual gobierno en su proliferación. De todo ello salen beneficiadas las poderosas mafias civiles-militares, y sus vínculos con el contrabando, la extorsión y la exportación de cocaína.

Por otra parte, la obsesión primario-exportadora, que acompaña la vida del Estado desde tiempos coloniales, no ha sido superada en ninguna de las sucesivas rachas de reforma, “*refundación*” o “*revolución*”. En este contexto, propuestas como la “*despatriarcalización*” o la

---

10 [N. del E.] El proceso de Capitalización en Bolivia fue el término utilizado para referirse a la privatización de las empresas públicas en el país durante la década de 1990. Este proceso implicó la transferencia parcial de acciones de las empresas estatales a inversores privados, bajo el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada.

11 [N. del E.] Recordar que este texto es una adaptación realizada por Silvia Rivera Cusicanqui de su ponencia original en la mesa “*Luchas comunitarias contra el avance del conservadurismo y las alternativas al ‘fin del mundo’ en América Latina*”. (Ver nota al pie N° 1).

“descolonización” se han vuelto discursos vacíos que encubren los intereses de la agroexportación y la minería del oro, mayormente ilegal. De grandes a pequeñas estructuras, la cultura política prebendalista y patriarcal sigue reproduciendo un sistema perverso de colonización internalizada, intransparencia y reforzamiento de conductas misóginas. Ya mencionamos el caso del subsidio materno-infantil como un síntoma perverso de esta doble moral. Al anclar a las mujeres en su papel de madres, se ven privadas del reconocimiento como trabajadoras, creadoras de bienes y servicios, productoras de ideas o de cultura. Para muchas adolescentes y jóvenes, el embarazo promovido por esta institución de apariencia benefactora tiene un filo peligrosísimo, pues muchas de ellas terminan subsidiando a sus violentos agresores y feminicidas. Me pregunto, entonces, ¿será posible participar de la política en forma autónoma y creativa, frente a estos procesos tan corrosivos y moleculares?

### **Desafíos y aporías en un presente brumoso**

Bolivia está enfrentando un extractivismo de baja intensidad, como vasos capilares de un gran sistema de expoliación: las cooperativas mineras, que se han extendido por todas las regiones del país. Bajo la apariencia de un movimiento “popular,” con derecho al trabajo, se encubren grandes inversiones de capital chino, que subcontratan a empresarios “nacionales” y éstos, a su vez, subcontratan a las cooperativas, cada vez más poderosas, porque representan un importante caudal de votos para las sucesivas reelecciones de los gobiernos del MAS. Pude ser testigo del “bloqueo de las mil esquinas” en la ciudad de La Paz (agosto, 2023), cuando la Federación de Cooperativas Auríferas demandaba el ingreso a los Parques Nacionales y Áreas Protegidas. No gozaron de simpatía entre la población paceña y se retiraron sigilosamente a sus distritos, en las fronteras de esos parques y áreas protegidas. Un mes después se desataron grandes incendios en todo el trópico y subtrópico. Ardieron los bosques de San Buenaventura, Rurrenabaque y el sur del Parque Madidi. Entretanto, el Ministerio de Defensa se ocupaba de impedir el ingreso de bomberas y bomberos voluntarios/as. Ante esta abierta complicidad con los intereses incendiarios, pudimos participar de una marcha de protesta, convocada por una diversidad de sectores, sobre todo gente joven, activistas y defensoras de la Pachamama.

Resulta cómodo atribuir los incendios al “calentamiento global,” pero no podemos pasar por alto los intereses concretos de empresas extractivistas y agroexportadoras, que han gozado del respaldo de los gobiernos desde hace medio siglo. Abrir esos territorios a la voracidad depredadora de la minería aurífera se ha vuelto una constante durante los gobiernos del MAS, y su resultado más tangible son los recurrentes

incendios de la época seca (mayo-octubre). Al otro lado de la cordillera que une las tierras altas con la Amazonía, las cooperativas mineras son causantes, directas o indirectas, de esta devastación ambiental, con graves efectos para la salud de la población, por el uso de grandes cantidades de mercurio.

Entre la minería del oro y los cultivos de exportación, Bolivia ha resultado ser el país con mayor índice per cápita de deforestación en todo el mundo<sup>12</sup>. Ello va aparejado al despojo de tierras a las comunidades productoras de alimentos, la agresión física y el deterioro de la salud. Por lo demás, el caudal numérico de votos no tiene como contrapartida el aporte al presupuesto público: la minería del oro casi no paga impuestos. Todo ello afecta la vida cotidiana, la economía familiar, e incluso incide en el alto consumo de alcohol y comida chatarra, con el resultado lamentable de una creciente degradación de la vida cotidiana. Misoginia, violencia familiar, feminicidios y secuestro de adolescentes se han vuelto una verdadera epidemia en los territorios ocupados por las cooperativas de la minería ilegal.

Los incendios e inundaciones han cobrado una dimensión personal y cotidiana en nuestra Colectiva Ch'ixi. A la sequedad excesiva le sucedió un período de torrenciales lluvias. Respirando nubes de ceniza, en octubre de 2023 he sangrado de la nariz y los oídos por varios días. Una compañera atestiguó con impotencia e indignación la pérdida de la casa de sus abuelos en el incendio de San Buenaventura. La familia responsable de la atención alimentaria en el Apio del Pueblo sufrió la pérdida de una sobrina, por el derrumbe de la pared de adobe de una casa vecina, en un barrio marginal de la ladera este. Entre marzo y abril —meses en que se inicia la estación seca— las tormentas cobraron muchas víctimas fatales en varios distritos de La Paz.

¿Cambio climático? Claro que sí, la alteración de las corrientes del océano Pacífico es una explicación científica tranquilizadora. Pero eso no debe impedirnos asumir la responsabilidad que nos toca, como sociedades y como personas. Están en juego intereses económicos específicos, tanto de parte de las grandes como de las medianas y pequeñas empresas que alimentan la demanda mundial de minerales, soya y otros productos del agronegocio. Estos son horrores cotidianos: nos dicen que debemos “acostumbrarnos” a ellos. Pero salta a la vista que hay mandatos sociales corporativos, vinculados a los intereses del partido de gobierno por perpetuarse en el poder. Con la censura o la autocensura en los medios de comunicación, estamos habitando una atmósfera política cada vez más enrarecida e irrespirable.

Las organizaciones que durante las luchas por la democracia representaban decisiones tomadas en asambleas con amplia

---

12 [N. del E.] En 2023 Bolivia se convirtió en el tercer país del mundo con mayor pérdida de bosques primarios. Si estas cifras son consideradas en términos relativos a la población, el país asciende al primer lugar.

participación, han cedido el paso a organismos subordinados al gobierno mediante mecanismos perversos de control y cooptación. Esto ya fue visible con la formación de CONALCAM (Consejo Nacional del proceso de Cambio), en sustitución de los Consejos y Federaciones campesinas, indígenas y obreras. Aquí-ahora, lo que fuera el Pacto de Unidad<sup>13</sup>, ha sido completamente subsumido a las estructuras de intermediación política dirigidas desde el gobierno del MAS.

En estos procesos se advierte el legado de la revolución nacional de 1952, que liquidó la autonomía sindical y capturó a sus dirigentes, ofreciéndoles espacios de poder. Las organizaciones de base han tenido que pagar un alto precio a cambio de migajas, oportunidades de corrupción, o mecanismos que les permitan ejercer la dominación masculina. Actualmente, el Estado extiende su cultura de subordinación hasta los municipios más alejados. Lo grave es que las decisiones tomadas en asamblea se han vuelto una caricatura de la democracia de base, que tuvo tanta importancia en las luchas contra el autoritarismo del ajuste estructural. Frente a esta degradación, resulta urgente recuperar la memoria de procesos de autonomía organizativa, pluralidad y emancipación, vale decir, reivindicar un pasado signado por la huella libertaria.

La historia de los sindicatos anarquistas de principios del siglo veinte es una fuente de inspiración para enfrentar las crisis del tiempo presente. En los testimonios recogidos en el libro *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo*<sup>14</sup> pudimos escuchar voces de mujeres anarquistas como Petronila Infantes (culinaria) o Catalina Mendoza (florista), que interpelaban a sus parejas con palabras que hoy resuenan por su actualidad: “Tú hablas de libertad en la calle, pero en la casa eres un verdugo”. Esa forma micropolítica de resistir la dominación masculina, debe existir aún en los espacios privados, pero no es visible, ni tiene la fuerza pública que revestía en los años previos a la Guerra del Chaco (1932-1935). Hoy vivimos una marcada polarización entre izquierda y derecha, términos que han perdido todo sentido en la era de los populismos autoritarios y machistas, de inspiración “revolucionaria”. Superar el binarismo de la oposición izquierda-derecha es una tarea urgente, pues está anclada en un pasado ajeno: la revolución francesa

---

13 El Pacto de Unidad participó, con su propia agenda, en la Asamblea Constituyente entre 2007 y 2009. Estaba conformada por la COB, la CSUTCB, la Confederación de Mujeres Bartolina Sisa y las organizaciones indígenas CIDOB (Consejo Indígena del Oriente Boliviano) y CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyu). Como se sabe, esta agenda fue traicionada en el Parlamento, por negociaciones directas del vicepresidente García Linaera con representantes de la “media luna”, que se ocuparon de limitar aún más los alcances del nuevo texto constitucional.

14 La primera edición de este libro se publicó en 1988, motivando la expulsión de las coautoras, Zulema Lehm y mi persona, del Taller de Historia Oral Andina. Este año hemos editado una nueva versión, corregida y aumentada, recuperando otros trabajos míos y un nuevo prólogo. Ver Rivera y Lehm 2024, ediciones Piedra Rota, La Paz.

del siglo dieciocho. Me pregunto: ¿lo que toca es estar en medio de esta polaridad? Pienso que la posición más adecuada para el momento actual es la de estar abajo, y no en el medio.

Los proponentes de esta mesa tienen razón al rechazar la idea del voto por el “mal menor”. Basta ver cómo les ha ido en Argentina; el apoyo acrítico al Kirchnerismo ha conducido a la elección de un personaje nefasto. Es indignante escuchar a Javier Milei diciéndose “libertario” y hablando de anarcocapitalismo. Lo que pasa es que nos están robando las palabras. Nos han expropiado la noción de *pueblos indígenas*, la de *descentralización*, las luchas por la *democracia* y el *feminismo comunitario*.

Para muestra basta un botón: en las primeras gestiones del MAS se creó el Viceministerio de Descolonización y la Dirección de Despatriarcalización. Una forma acotada y simbólica de incluir estas temáticas, subordinándolas al Ministerio de Culturas. No se contempla descolonizar o despatriarcalizar los ministerios de industrias, educación, medio ambiente y agua, o las Fuerzas Armadas. Y ahora resulta que no podemos ser libertarias porque hay un señor que se ha apropiado de ese término, tan relevante para nosotras. Pienso que no podemos dejarnos robar las ideas que nos otorgan un sentido de continuidad con el pasado. Tampoco podemos confundirnos con el uso que hacen el Estado y la cooperación internacional de la idea de autonomía o descentralización, fundamentales para el movimiento anarquista. Enfrentar estas capturas discursivas requiere de una brújula ética, como base para la cohesión de nuestras acciones emancipatorias. Pienso en la ética a partir del modo aymara de vivir la comunidad, la organización colectiva y la acción pública. Esta ética se sustenta en el cuidado de la vida, en la solidaridad y en la coexistencia entre diferentes. A la vez, todo ello supone una visión a largo plazo, y por el hecho de ser abuela de dos nietas y dos nietos, el largo plazo me preocupa, ¿qué mundo les estamos dejando a las nuevas generaciones?

Me resisto también a la fragmentación de las acciones de resistencia: vivimos metidas en casilleros: somos feministas o indianistas; somos ecologistas o anarquistas. La idea de lo *ch'ixi* es para mí una forma de superar la fragmentación que nos desmoviliza, para resistir las diversas formas de violencia, abiertas o encubiertas, y la que ejercemos contra nosotras mismas, como efecto de la culpa. No podemos vivir asumiendo las derrotas y sintiéndonos en falta por no haber hecho lo que debíamos. En aymara antiguo —soy eterna aprendiz de esta lengua— hay la palabra para decir gracias es: *paysuma*: si somos dos (o más), estamos bien; sólo es posible la gratitud si estamos con otra(s) persona(s). Extrapolando esta idea, diría que no podríamos resistir las violencias si estamos aisladas/os. Una persona no puede emanciparse,

ni resistir individualmente, indiferente a las demás. Otra valiosa palabra aymara es *pä chuyma*, que significa vivir con el alma dividida, atendiendo a dos mandatos opuestos. Por ejemplo, la presión por ser modernas/os se contradice con la de buscar nexos con las culturas ancestrales. En la medida en que nos sentimos culpables de traicionar un mandato por atender al otro, terminamos viviendo una situación de impotencia y frustración, que para mucha gente se compensa con el cinismo y el hiperconsumo. ¿Qué haces cuando sientes tanta frustración? La degradación de la cultura alimentaria paceña me impele a responder con una caricatura: comes pollo broaster y tomas gaseosas. Por la ansiedad de poder y de consumo, eso les pasa a muchos varones de sectores populares en ascenso, y también a muchas mujeres. El aymara me ha permitido salir de esta aporía con el verbo *payacht'aña*, que quiere decir, estar en dos cosas, sin culpa, porque así nomás es la situación en el aquí-ahora<sup>15</sup>. Estoy en dos cosas: recibo un salario de jubilada en la universidad pública y a la vez cultivo papas y habas; hago rituales, pero también soy traductora del inglés al castellano. Mucha gente es consciente de estas situaciones de conflicto interior. La idea de lo *ch'ixi*, habitar la contradicción, nos hace menos vulnerables al discurso monológico del Poder (con mayúscula) y a las piruetas políticas del populismo patriarcal, que se ramifican en todos los espacios, reproduciendo el dualismo y la doble moral.

Por otra parte, hay gente que se aproxima al Poder con un afán arribista, y paga el precio de convertirse en fusible. Le ocurrió a un sociólogo aymara apellidado Quispe. En el Ministerio de Minería y Aguas le asignaron la tarea de gerenciar las represas que abastecen a la ladera este y a la zona sur de la ciudad de La Paz. Su cargo requería conocimientos técnicos de ingeniería e hidráulica, muy ajenos a su formación como sociólogo. El resultado fue una sequía y cortes del servicio de agua potable durante meses, en plena estación de lluvias del año 2016. Llegó un indio a la mitad de la escalera del poder y los de arriba se lavaron las manos, lo “quemaron”, como un fusible, echándolo de su “pega”. Al indio lo usaron y ahora que ya no les sirve, lo botan. ¿Quiénes? Unos intelectuales mestizos que se creen dueños de la verdad, usando el marxismo como Biblia, o el indianismo como poncho que oculta su ansiedad por gozar de cargos y prebendas públicas. Por un tiempo no más: hasta que les toque el turno de convertirse en fusibles, para que los de arriba puedan seguir en lo suyo, sin alcanzar —por designios más elevados— el último tramo de la escalera.

---

15 Agradezco a Godolfredo Calle Vallejos, sociólogo y comunario de Aypa Yawruta (provincia Pacajes) por las enseñanzas que imparte dos veces al año en la Cátedra Libre de la Colectiva Ch'ixi, con su Taller sobre “El potencial ético y teórico de la cultura aymara”.

## Micropolítica y comunalidad

Por esa serie de experiencias y enseñanzas de la historia, he planteado la necesidad de ejercer una micropolítica de resistencia, sustentada en la defensa de la vida y el amor por la Madre Tierra. En la Colectiva Ch'ixi practicamos una suerte de utopía anarquista enraizada en la realidad local. Nuestro servicio de alimentación se llama *El Apio del Pueblo*, en un guiño humorístico al viejo Marx, que pensaba en los asuntos espirituales como un opio del pueblo. Según un dicho popular, “hay que reír para no llorar”; y es evidente que el lamento por la terrible situación del mundo nos coloca en una situación de impotencia y dolor. Creo, sin embargo, que la posición de víctima es el peor lugar para desafiar al Poder. Para interpelarlo, tendremos que reconocer nuestra fuerza, hacer un uso calibrado de esa energía creativa y deseante, cuyo fundamento es la memoria. La memoria y el deseo han sido centrales para Walter Benjamin o Ernst Bloch<sup>16</sup>, de quienes me alimento con fruición. La idea de Benjamin de “imagen dialéctica” y la de Bloch de “conciencia anticipatoria” son el fundamento de una actitud que considero apropiada para nuestros tiempos. Una política sustentada en el deseo, en la profunda convicción de que la política —o la politicidad, como dice Márgara Millán— puede ser capaz de animar imágenes de futuro que nos ayuden a resistir las catástrofes ambientales y políticas con un gesto de aprendiz. Vislumbrar, así, ese horizonte incógnito con la idea de que no es posible renunciar al “principio” de la esperanza. Memoria y esperanza: cultivarlas con el mismo cariño con el que cultivamos un huerto, o cuidamos a un animal recogido de la calle, son gestos pequeños y amorosos, que nos ayudan a vivir sin sucumbir a la pesadumbre.

La memoria tiene diversos horizontes, según su profundidad: hay memorias remotas, memorias lejanas, otras más cercanas, pero todas ellas están en proceso de borramiento. Parecemos haber olvidado, por ejemplo, qué pasó en el año 2011 en el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) en cuya defensa hubo marchas, vigiliass y acciones performáticas diversas. Me uní a una vigilia convocada por las *Mama T'allas* del CONAMAQ<sup>17</sup> en la plaza San Francisco. Allí vivimos la represión de Chaparina (25 de septiembre), con la impotencia de no

---

16 . Del primero existen numerosas ediciones y traducciones póstumas, entre las que destaco sus “Tesis sobre la filosofía de la historia”, y *The Arcades Project*, traducido como *El Libro de los Pasajes*. De Bloch, la edición más conocida es la publicada en Madrid en tres volúmenes: *El Principio Esperanza* (2004-2007). Este libro fundamental fue escrito y reescrito entre 1938 y 1947, durante su exilio, del que retornó después de la caída de Hitler.

17 Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, organización que en ese entonces tenía una fuerte impronta femenina, de modo que las *Mama T'allas* hicieron un llamado autónomo a apoyar la marcha, y se pusieron en contra de los Mallikus (dirigentes varones), que persistían en su fidelidad a la política estatal.

estar acompañando a las y los marchistas. Un compañero de nuestra colectiva estuvo allí y trajo semillas de tabaco. El tabaco no prospera en las alturas, pero en el Tambo de la Colectiva *Ch'ixi* han brotado estas semillas, y ya sus hijas y nietas están creciendo en nuestras huertas. Esas plantas representan para mí la memoria del TIPNIS, una memoria que se traduce en olores y sabores. El tabaco es amargo; lo usamos para fumigar cultivos y ahuyentar parásitos sin dañar la tierra.

En este contexto, creo que debemos pensar en los desequilibrios más que en las desigualdades: me refiero a los equilibrios o desequilibrios que afectan la brecha entre actos y discursos. Practicar lo que pregonamos, fumigando con tabaco y recordando al TIPNIS, nos libera de la cultura parasitaria que gobierna los asuntos del Poder. El falso indianismo que declara “soy indio”, usando una chalina de Norte Potosí o un disfraz de la Entrada del Gran Poder, resulta una caricatura, un aval de piel oscura para trepar y acceder a un puesto en el gobierno.

Como anarquista, no me interesa el Poder y, además, tengo la piel blanca, porque mi bisabuelo Fermín, pequeño minero en Corocoro y gran comerciante, se enamoró de una vasca exiliada de la Argentina de Rosas (mediados del siglo diecinueve). Eso me lleva a paradójicas situaciones: me creen india en el exterior, pero en La Paz me insultan como *q'ara*. Este término ha pasado a la jerga política boliviana como sinónimo de blancura, pero se trata de una mala traducción. Literalmente significa “pelado” o “pelada”, una suerte de desnudez cultural. Don José Clavijo, sastre anarquista y dirigente de la FOL, decía que *q'ara* es el burgués, una persona que vive del esfuerzo ajeno. No hago eso, ni deseo someter a nadie a mi soberana voluntad.

A veces caigo en situaciones grotescas que me provoca una risa irónica. Si hablo aymara con las vendedoras de una feria ¡piensan que soy gringa o pastora evangélica! En términos de un análisis cultural, lamento decirlo, lo que está ocurriendo es un acelerado proceso de pérdida lingüística, debido al marco modernista del sistema educativo y a la vergüenza social, paradójicamente exacerbada desde la llegada de un indio al Palacio de Gobierno. Aprecio mucho la lengua aymara, porque no tiene género gramatical. En castellano nos vemos obligadas a enfatizar la inclusión de las mujeres en los sustantivos y adjetivos. El aymara no requiere de ese esfuerzo lingüístico, difícil sobre todo a la hora de escribir. Pero, además, el aprendizaje (inconcluso) del aymara me ha permitido abrir el pensamiento a otras nociones, que quizás puedan tener un alcance teórico algo mayor.

Lo que corresponde es desarrollar una actitud selectiva en la forma de recuperar la doble herencia: europea e india, afincadas en la

subjetividad *ch'ixi*<sup>18</sup>. Es necesario quitarle la hojarasca a esa *Eeuropa*<sup>19</sup>, que se encuentra hoy en abierto declive. Allí, el pensamiento crítico se ha refugiado en universidades de élite, y sus docentes procuran ponerse al día, porque tienen un estudiantado de diversa procedencia y de otros continentes. Tienen pues que ofertar ideas que resuenen mejor con esas realidades. Las paradojas suman y siguen: ahora los/as *eeuurocétricos/as* somos nosotros/as, mientras ellos/as hacen piruetas “decoloniales” para no quedar a la zaga de la historia.

En contexto, puedo decir que tengo un anhelo utópico de comunalidad. Rescato esa idea, planteada por Raquel Gutiérrez en el encuentro de Puebla (2015), a partir de los aportes de pensadores oaxaqueños como Floriberto Díaz. Estuve en su comunidad, *Tlahuitoltepec*, y pude escuchar su idioma, el *Ayöök*. Me sentí a gusto con las historias que recogí en esos días de fiesta, como la mitología Inca y la deidad solar pintadas en su escuela. Fue emocionante ayudar en la cocina y presenciar un concurso de orquestas filarmónicas que se desarrollaba en la plaza. En esos momentos, la casa de Tajëew Díaz se llenó del olor a tamales para un ritual en la montaña, mientras su familia conversaba en *Ayöök*.

Fue Oaxaca una experiencia única, que me hizo dar cuenta del efecto que tuvo para la gente del Sur la insurrección zapatista, al eclipsar muchas otras realidades indígenas, desatando una especie de “zapaturismo”: todo el mundo andaba fascinado por el subcomandante Marcos y su florido lenguaje. Ese eclipse parece haber pasado, y ya son visibles otras formas de comunalidad y resistencia, ante los planes de destrucción que avanzan sobre México (el tren Maya es un ejemplo ominoso). El “occidente” quiere indios e indias “puras”, pero en muchas ciudades se están creando y defendiendo espacios para el bien común. Esas resistencias de bajo perfil resultan obliteradas por los medios de (des)información. Porque somos impuras, manchadas y zaparrastrosas, no encajamos en los estereotipos favorecidos por esos medios. Vivimos en la sombra, y resulta que habitar ese espacio difuminado puede tener más ventajas que desventajas.

Tenemos también otras herencias que recuperar, alimentadas por viajes y encuentros que he tenido la oportunidad de vivenciar, gracias a la Pacha, en cualquier lugar a donde voy. Porque para mí, la descolonización no es una teoría ni un paquete de lecturas para sacar recetas, tan grandilocuentes que nos pintan un horizonte de lejanía. Descolonizarse es una práctica cotidiana: se trata de levantar al indio o

18 Cabría aclarar que la idea de lo *ch'ixi* es, en cierta forma, un modo de nombrar lo mestizo, con el complemento de que se trataría de un mestizaje descolonizado, o en proceso de descolonización. Algo que implica necesariamente el reconocimiento de los aspectos colonizados que portamos en el alma mestiza. No es una marca de piel sino un modo de relación con la gente, y con la vida en la tierra.

19 Neologismo propuesto por el geógrafo brasileño Carlos Walter Porto Gonçalves, para referirse al mundo “occidental” que puede resumirse en la conjunción Europa-EEUU.

india que está enterrado en nuestra subjetividad y bajarle la soberbia a los conocimientos académicos, bajarles un poco la caña a los autoritarios y a las autoritarias que también pueden salir a flote en alguna ocasión.

En La Paz, nuestra comunidad urbana habita un espacio reducido, donde anhelamos vivir una utopía concreta, *anarko-ch'ixi*, manchada e impura. Aspiramos a la coherencia ética, a poner en práctica lo que postulamos como ideal, o al menos aproximarnos en lo posible a ese horizonte. En un terreno prestado, hemos tenido la experiencia física de hacer adobes, dinteles y reciclar ventanas y puertas, con manos propias. Recordamos lo que hicieron los constructores/as anarquistas en los años 1930 y 1940, para enfrentar la crisis económica de la posguerra. Erigieron con manos propias las casas de gente "pudiente"; y también viviendas en las laderas. En entrevistas registradas en los años 1980 se preguntaban: ¿Por qué no firman los maestros constructores esos edificios que albergan instituciones públicas o centros culturales? Las firmas las ponen los ingenieros-jefes, los alcaldes, ministros y presidentes, que ni idea tienen de cómo se construye un edificio.

Descolonizar el mestizaje es algo posible y necesario. Varios indios metidos en política me han encarado como mestiza: "los mestizos ya están fregados, son hijos de una madre violada"; vale decir, no cuentan con nosotras como parte de un esfuerzo colectivo de descolonización. Es que el blanqueamiento (forzoso o voluntario, literal o simbólico) expresa cabalmente una forma internalizada de colonialismo. Puede decirse que, en nuestro país, donde la discriminación es flagrante y cotidiana, todas/os estamos en un marco colonial, porque desde la escuela primaria nos han inculcado que hay gente superior e inferior, ya sea por lengua, color o nivel económico.

La gente que se cree superior, los "intelectuales del proceso de cambio", han hablado por años, con desparpajo de ventrílocuos, a nombre del "pueblo" al que dicen representar. Pero hoy ya no tienen nada que decirle al país ni al mundo, están en busca de otros espacios y oportunidades para trepar, como la universidad pública. Fue una decepción escuchar discursos de universitarias/os gritando la consigna: "Viva Bolivia" en una marcha contra los decretos que promueven la deforestación. ¿Cuál Bolivia?, si la Amazonía ocupa un espacio transfronterizo en seis naciones de América del Sur. Otro ejemplo: en el lago Titicaca sería absurdo pensar que hay peces bolivianos o peruanos, su muerte por desechos tóxicos y truchas incubadas ha casi exterminado a la fauna ictícola de toda esa masa acuática, con graves efectos sobre las pesquerías de las comunidades aymaras y *qhichwas* de Puno y La Paz.

Aquí cabe recordar al fallecido activista ambiental y exguerrillero Hugo Blanco Galdós. En su periódico "Lucha Indígena" se registran innumerables atropellos contra el medio ambiente y los pueblos

oprimidos del todo el planeta. En nuestro continente se ha ocupado de denunciar los incontables atentados perpetrados contra las comunidades, sus territorios y sus derechos. Al igual que en la franja de Gaza, eso se debe a la ocupación armada, que se impone con armas letales: la ley del más fuerte. En las fronteras internacionales de América del Sur son visibles formas más sutiles e insidiosas de estos hechos: fuerzas armadas o policiales corruptas, que extorsionan, amenazan o robar a la gente de a pie, que tiene que cruzar fronteras por cualquier motivo, en especial para buscar trabajo.

La utopía *anarko-ch'ixi* es inclusiva y pacifista: aboga por la abolición de violencias, cárceles y ejércitos, cuyos atentados contra las comunidades, las mujeres y el medioambiente son cada vez más perversos, anunciando una especie de apocalipsis o fin del mundo. Pero las visiones catastrofistas son funcionales al sistema. Una historia contada por Airton Krenak, de la chiquitanía brasileña, es ilustrativa al respecto. Lo habían llamado de Brasilia unas señoras, alarmadas porque el 12 del mes 12 del año 2012 iba ser el "fin del mundo". Querían alguna fórmula para detener o postergar esa catástrofe. Airton les respondió: "¿Para qué quieren parar el fin del mundo? De una vez que se acabe esta sociedad dañina. Podremos morir, pero la tierra sobrevivirá, libre de basura y destrucción ¿es que acaso quieren acabar encerradas en los supermercados?"<sup>20</sup>

Tales ideas nos ponen a salvo de una macropolítica frustrante, que nos ha desencantado desde hace muchos años. Y nos impelen a optar por pequeños gestos y acciones: una micropolítica que puede irradiar memorias, esperanzas, y la posibilidad de convivir entre diferentes. Estamos viviendo el "tiempo de las cosas pequeñas", no apto para grandes acciones. ¿Quiénes nos creemos, para pensar que podríamos "salvar al planeta" de las calamidades del mundo actual? La Pacha es más grande que nosotras, tiene recursos de auto-renovación, o al menos eso es lo que anhelamos. Lo último que tenemos que perder es la esperanza: la prefiguración de un futuro más habitable, o la conciencia anticipatoria del deseo, que podrá exceder nuestro tiempo de estancia en esta tierra. Por eso creo que no deberíamos estancarnos en lo que va a pasar mañana, o en la siguiente elección.

En el Tambo Colectiva *Ch'ixi* hacemos lo posible, a escala humana, por alimentarnos y difundir los ideales anarquistas, resguardados en el Archivo Luis Cusicanqui de nuestra biblioteca. Esta herencia nos ha enseñado a unir teoría y praxis, trabajo manual y trabajo intelectual, y a respetar la diversidad de opciones (sexuales, políticas, religiosas) de

---

20 La novela distópica de Mario Murillo y Diego Loayza *La Isla Trasnochada* (autoría conjunta bajo el pseudónimo Belisario Flores) relata el encierro voluntario de un grupo de personas en un gran centro comercial de la zona sur paceña. Agobiados por la paranoia, se hacen trizas entre sí, ante los rumores de que una horda de indios vengativos los iba a masacrar.

cada quien. La tarea de conciliar la individualidad con la comunidad es difícil, pero no imposible. Unir el estudio con el trabajo y la teoría con la práctica, son los legados del anarquismo cholo, que se basaba en la afinidad de oficios y de pertenencias culturales. Pese a las cárceles, deportaciones y asesinatos que sufrieron, lograron construir relaciones de comunalidad; realizaron eventos teatrales y reuniones literarias, desafiando todo tipo de adversidad, y así lograron difundir sus ideales libertarios en forma sencilla y eficaz.

A diferencia del marxismo, la tradición anarquista no tiene un Gran Libro: tiene una pluralidad de ideas, debates y corrientes, que fueron selectivamente incorporadas por las comunidades gremiales y uniones sindicales de la FOL, la FOF y la FAD. Desde la Federación Obrera Local y la Federación Obrera Femenina, sus militantes apoyaron al movimiento de caciques apoderados en su lucha por la restitución de las tierras comunales usurpadas en medio siglo de expansión latifundista. La Federación Agraria Departamental, fundada a fines de 1946, vivió un breve período de febril actividad, fundando decenas de escuelas rurales autosustentadas y uniones sindicales de labriegos en el Altiplano paceño. A raíz de la rebelión indígena de 1947 fueron acusados de ser sus promotores. Los labriegos y sus aliados pasaron años en el Panóptico de La Paz. La represión se ensañó con ellos: confinados en el Ichilo, una región tropical de Santa Cruz, murieron por docenas. Unos pocos fueron amnistiados, para volver agonizantes a sus comunidades. A pesar de tanto sufrimiento, nos contaron las peripecias de su historia, confiando en que sabríamos preservar esa memoria y darle nueva vida. Hoy la opción de vivir bajo el radar de estados y políticos corruptos se afianza en muchas partes, reactivando para el aquí-ahora los ideales emancipatorios que animaron sus luchas.

La consigna anarquista de “vivir sin patrones ni peones” sigue vigente en muchas formaciones comunitarias de nuestro continente. No necesariamente ostenta el marbete anarquista, puesto que la carga de estigma que soporta ese término es aún muy pesada. Me refiero a una diversidad de comunidades autónomas, autogestionarias, que viven de su propio esfuerzo. Entre ellas, hay comunidades urbanas de afinidad, que son especialmente importantes, pues construyen día a día el andamiaje de una vida mejor en los barrios y localidades suburbanas de grandes y pequeñas ciudades. Desde nuestro pequeño terreno y casa común en La Paz intentamos irradiar esos ideales a través de diversas formas de trabajo, afinidad e historias compartidas. Pequeñas cosechas de alimentos, libros, fanzines y artesanías nos ayudan a crear comunidad sin reuniones agotadoras ni debates estériles. La Cátedra Libre, en más de una década de vida, se ha convertido en un espacio de aprendizaje que nos junta dos veces al año con compañeras/os de todo el continente. Así le hacemos frente a la lógica totalitaria del sistema-

mundo, con acciones en pequeña escala, para afirmarnos en el deseo seguir existiendo. También nos dan impulso para recuperar la memoria y combatir sin aspavientos las macropolíticas estatales, cuya principal intención es generar desconcierto, neutralizar las energías creativas de las poblaciones y provocar un estado de estupor y amnesia colectiva. Con el alma y en voz alta les decimos: ¡No pasarán!



# TikTok y las disputas por la hegemonía de la viralidad

Mijail Miranda Zapata<sup>1</sup>

## Resumen

A pesar de que ciertos sectores de la *intelligentsia* progresista continúan mirando con desconfianza y desdén plataformas populares como TikTok, las derechas neoconservadoras las consideran terreno ideal para reunir discursos y fomentar sentimientos de pertenencia.

Experiencias en Argentina, Kenia y Bolivia ilustran cómo estas plataformas digitales se politizan, expanden e imponen narrativas políticas, así como sus posibilidades emancipadoras.

TikTok, siendo una de las redes sociales más populares en el Sur Global, a menudo es el escenario donde surgen tendencias políticas y se desencadenan operaciones mediáticas a gran escala. En este contexto, ¿cuáles son las claves y cuál es la importancia de disputar la hegemonía en la viralidad?

**Palabras clave:** TikTok, Comunicación política, Adicción, Discursos de Odio, Desinformación

---

1 Mijail Miranda Zapata (Oruro, 1989): Periodista autodidacta. Es cofundador, director editorial y product designer del proyecto comunicacional y periodístico Muy Waso. Es impulsor del Fondo de Apoyo a la Producción Periodística de Mujeres y Diversidades de la misma organización. Recibió becas, en distintos programas de formación, de la DW Akademie, Anfibia, TEDIC, Puentes de Comunicación, Festival Gabo y Cosecha Roja. Textos suyos, en ficción, no ficción y ensayo, forman parte de libros y otras publicaciones bolivianas e internacionales.

## Trance tiktokero

Cuando le aparecen las arengas incendiarias y violentas de Javier Milei, la mujer al lado mío sacude el puño en alto y se repite a sí misma: ¡bien, eso! ¡así se dice!

Tiene más de 60 años, seguro. Probablemente esté jubilada. Usa TikTok a todo volumen, igual que muchas otras personas en el bus. Los videos del ahora presidente argentino aparecen en su *feed* una y otra vez.

Las proclamas paleolibertarias/neoreaccionarias se entremezclan con videos de mensajes moralistas de corte religioso, historias *conspiranoicas* sobre política local, *gags* “humorísticos” de presentadores televisivos locales y clips musicales de Raphael o Camilo Sesto.

La dinámica se repite durante las casi tres horas de viaje entre Oruro y La Paz: si aparecen Milei o alguna estrella de los 70, la mujer a lado mío sacude el puño en alto, tararea un pedacito de canción o repite alguna frasecilla efusiva. Luego, de reojo, busca un gesto cómplice entre quienes compartimos la fila de asientos. Al no encontrarla, retorna con prisa a su trance *tiktokero*.

## Cuatro años, ocho millones

La llegada de la pandemia, en 2020, fue el comienzo de la explosión. Aquel año, según reporta la agencia boliviana Coolosa Comunicaciones<sup>2</sup>, TikTok alcanzó más de 700 mil cuentas registradas. En solo cuatro años, está cifra creció hasta los 8.8 millones —otras fuentes reportan poco más de siete millones, aunque solo consideran a mayores de 18 años—. Este crecimiento exponencial se refleja en la penetración del uso de TikTok en la cotidianidad boliviana. No importa hacia donde miremos: el transporte público, los restaurantes populares, las universidades o nuestras propias casas. La plataforma china es ubicua.

---

2 Ver: <https://coolosa.com/twitter-pierde-terreno-en-bolivia-la-plataforma-favorita-es-tiktok-y-whatsapp-consolida-su-liderazgo-en-mensajería-linea/>

Detrás de estos números, además, es posible intuir la transformación de nuestro *habitus* en términos informacionales y comunicacionales. Una encuesta reciente<sup>3</sup>, informa que alrededor de cuatro de cada 10 personas en el país pasan más de dos horas diarias en redes sociales. Poco más de la mitad de ellas superan las seis horas de uso por día. Un porcentaje considerable, 40 % tiene a TikTok como su red social predilecta y la mayoría la usa todos los días (Moreno, 2023). Entre mayo y julio de 2024, TikTok fue la aplicación de redes sociales más descargada en Bolivia, según datos del sitio especializado AppFigures<sup>4</sup>.

Como viene sucediendo en la última década con otras redes sociales, plataforma tras plataforma, la irrupción comunicacional de TikTok impactará en la vida social y política del país. Cabe preguntarse entonces: ¿cuáles podrían ser los posibles escenarios?

Tal como advierten experiencias previas en otros países del Sur Global como Kenia o Argentina, las disrupciones más evidentes emergerán en momentos en los que se dispute el poder político y el control del Estado.

## 10 años atrás

Es la primera derrota electoral directa de Evo Morales en poco más de una década. Se lo ve algo angustiado, incómodo. A lo largo de su conferencia de prensa, que se alarga por más de media hora<sup>5</sup>, el expresidente despliega su conocido repertorio retórico. Pero un tema, antes ignorado o minimizado, comienza a aparecer a borbotones. Evo Morales, al ser consultado directamente sobre el asunto, responde con algo de incomodidad, de manera sucinta, para volver rápidamente al guion de siempre. “El tema central es la guerra sucia, redes sociales”, “(las) redes sociales son como un recolector de basura”, dice de manera esporádica. Es febrero de 2016.

Más adelante, las redes sociales y el mundo digital se convirtieron en un tema recurrente en sus alocuciones. Especialmente aquellas en las que tenía enfrente a movimientos sociales. Después del 21F, Evo Morales y el Movimiento al Socialismo llamaron a sus seguidores, especialmente a los más jóvenes, a formarse y prepararse para una “guerra digital<sup>6</sup>”. Sin embargo, el enfrentamiento había comenzado antes. La campaña política previa al 21F, como reconocen varias publicaciones y reportes de prensa, tuvo en las redes sociales uno de sus principales escenarios.

---

3 Ver: <https://unifranz.edu.bo/blog/15-de-los-bolivianos-pasan-mas-de-6-horas-al-dia-en-redes-sociales-segun-estudio/>

4 Ver: <https://appfigures.com/>

5 Ver: [https://www.youtube.com/watch?v=E\\_6GvQ42644](https://www.youtube.com/watch?v=E_6GvQ42644)

6 Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=N1otfYs7RNq>

En su corta historia, alrededor de una década, la *política digital boliviana* tuvo muchos otros puntos de quiebre. El primer hito podría ubicarse en 2014, en las que se calificaron como las “primeras elecciones web de nuestra historia democrática” (Rocha, 2015: 153). Sin embargo, estos primeros pasos, antes que habilitar un nuevo territorio para la comunicación política, replicaron con poca creatividad —y algo de torpeza— las dinámicas establecidas en los medios tradicionales.

Dos años después, como evidencia del giro retórico del MAS mencionado antes, el referéndum constitucional sobre la reelección presidencial —más recordado como 21F—, “fue el parteaguas de las estrategias políticas específicas para redes sociales” (Quiroz, Machaca, 2020: 308). Una disrupción que, en Bolivia, inauguró “internet como un campo de lucha política”.

### **2019: la consolidación del campo digital**

Así llegamos hasta noviembre de 2019. Evo Morales acaba de anunciar su renuncia hace algunas horas. A través de WhatsApp, principalmente, se difunden supuestas amenazas en contra de medios de comunicación. Muchos de ellos deciden cancelar sus ediciones y transmisiones.

En medio del vacío informativo y de poder, a través de la misma plataforma de mensajería, circulan textos, audios y videos, advirtiendo sobre una toma violenta de la ciudad de Cochabamba por parte de sectores campesinos. Los mensajes están infestados de una narrativa racista y segregacionista. Nunca sucedió. Mientras, en zonas rurales del mismo departamento, se esparce la teoría de que los “motoqueros” —nombre que se le dio popularmente a la pandilla parapolicial La Resistencia— se desplazarían hacia zonas rurales para atacarlas. Tampoco sucedió.

El fenómeno comunicacional, en el que se combinan desinformación, discursos de odio y crisis de Estado, se repite en las principales ciudades de Bolivia y sus zonas aledañas. La desinformación, la polarización y los discursos de odio, en apariencia, son las únicas fuerzas que gobiernan el país. Ese fue el punto culminante luego de varias semanas de violencia, caracterizadas por la tensión constante y enfrentamientos acicateados por convocatorias masivas por WhatsApp, *posteos* de liderazgos políticos en distintas redes sociales, videos de violencia explícita en Facebook —reales y manipulados— y otras tantas imágenes en Twitter —también reales y manipuladas—.

Los meses siguientes, un sanguinario gobierno transitorio y la llegada de la pandemia, consolidaron el uso de las plataformas digitales para la instalación de narrativas políticas intoxicantes y la agudización de una ya evidente fractura social.

Así, Facebook, Twitter, WhatsApp, entre otras aplicaciones, se convirtieron en los nuevos espacios de disputa política y social. Una confrontación llevada, la mayoría de las veces, a los términos más espurios y antiéticos. A este arsenal de herramientas comunicacionales, ahora, se suma TikTok.

## **TikTok, comunicación y política en el Sur Global**

Las calles de Nairobi están prácticamente desiertas. La imagen se repite en otras ciudades de Kenia. Es agosto de 2022 y el temor a una explosión de violencia, luego del anuncio de los resultados de las elecciones presidenciales, paraliza a un país con alrededor de 50 millones de habitantes.

En 2007, 15 años antes, más de 1,200 personas murieron en la crisis postelectoral más sangrienta de la historia keniana. En 2015, dice la prensa, un brote de violencia postelectoral “a menor escala”<sup>7</sup> dejó casi un centenar de personas fallecidas (Soler, 2022).

Kenia es un país con una población joven —como la mayoría de las naciones africana—, con graves tensiones interétnicas y marcados contrastes socioeconómicos. Pese a todo, actualmente, es considerado por el Norte Global como uno de los más estables y seguros de África<sup>8</sup>. Además, es reconocido como uno de los *hubs* o centros tecnológicos de ese continente.

El combo de población joven, *centro de operaciones* tecnológico y cierta fragilidad democrática, lastimosamente, hacen de Kenia un buen marco de referencia para analizar el impacto de las redes sociales en la vida social y política de países en el Sur Global.

## **Kenia, 2022**

“*Ruto is a murderer*”. “Ruto es un asesino”. El mensaje está escrito en un escarlata encendido, color sangre. Delante del texto, la captura de pantalla muestra a un hombre con una señal amenazante a la altura del cuello. Lleva puesta una camisa blanca completamente ensangrentada. Se trata de un montaje con el rostro de William Ruto, actual presidente de Kenia y entonces candidato presidencial. El resto de las imágenes, también capturas de videos de TikTok, muestran montajes menos explícitos. Más difíciles de entender sin el contexto de las tensiones sociales e interétnicas que asolan Kenia desde principios de siglo. Aun así, es posible intuir altos grados de violencia, segregacionismo y odio.

En 2022, Odanga Madung —autor del reporte *From Dance App to Political Mercenary: How disinformation on TikTok gaslights political*

7 Ver: <https://elpais.com/internacional/2022-08-15/kenia-elige-a-william-ruto-como-presidente-en-una-tensa-jornada-con-golpes-en-la-comision-electoral.html>

8 Ver: <https://www.france24.com/es/%C3%A1frica/20240627-kenia-se-prepara-para-nuevas-protestas-pese-a-que-el-presidente-renunci%C3%B3-al-proyecto-para-subir-impuestos>

*tensions in Kenya*— revisó más de 130 videos de 33 cuentas que alcanzaron, colectivamente, más de cuatro millones de vistas. El documento reúne, como evidencia, algunos de los ejemplos gráficos mencionados antes. Muchos de los contenidos incluyen “amenazas explícitas de violencia étnica dirigidas específicamente a miembros de comunidades que se encuentran dentro de la región del Valle del Rift” (Madung, 2022: 7).

Las narrativas que utilizan son similares a las que desataron las matanzas y la violencia de 2007 y 2008. Aquellas dejaron más de mil víctimas mortales y cientos de miles de kenianos desplazados de sus hogares. Pero estas “fórmulas” comunicacionales no son exclusivas de Kenia. Se aplican también en países con realidades completamente disímiles.

Rabia, asco, burla, euforia, miedo: la política digital se nutre de estas emociones y sensaciones para moldear la opinión pública. Esta apelación emocional y sensitiva no es, de ninguna manera, azarosa ni improvisada. Como se advierte en el caso keniano, “una campaña de desinformación altamente sofisticada es implementada en la plataforma (TikTok), incluyendo contenido de video hábilmente producido y anuncios de ataque que arrojan afirmaciones falsas sobre los candidatos, al tiempo que amenazan a varias comunidades étnicas” (Madung, 2022: 5). Es decir, las emociones son puestas al servicio de una maquinaria de manipulación social que apuesta por la confrontación, el extremismo y el ensimismamiento para reforzar el *engagement*, el compromiso que se genera para con “las marcas” políticas.

### **Las “métricas” detrás de un nuevo escenario**

Según el *Digital News Report 2024* del Instituto Reuters, 94 % de las personas en Kenia consume videos breves de noticias online semanalmente. Esta es la cifra más alta en los casi 50 mercados a nivel global que incluye el estudio. Mientras en América Latina, Perú ocupa el primer puesto con nueve de cada 10 personas, es decir el 85 %. Al no tener información sobre el contexto boliviano, este último dato resulta clave y orientativo, especialmente por las grandes similitudes culturales, sociales e históricas entre ambos países.

En cuanto al uso específico de TikTok para acceder a noticias o información, dentro del universo del mismo estudio, Kenia ocupa el segundo lugar: casi cuatro de cada 10 kenianos se informan a través de TikTok, es decir un 37 %.

Entre los 47 países que abarca el informe, Perú ocupa el sexto lugar en el uso de TikTok para acceder a noticias o información, el 27 %, y es, nuevamente, el indicador más alto entre los mercados estudiados en Latinoamérica —México, Colombia, Chile, Argentina y Brasil—. Cabe apuntar que, aunque Argentina está por debajo de la media general, un

15% en cuanto al consumo de información a través de TikTok, el mismo informe del Instituto Reuters repara en el uso político de la plataforma.

### **De cuentas fantasma a mega macro influencers**

“El nuevo presidente populista de Argentina, Javier Milei, tiene una exitosa cuenta de TikTok con más de 2,2 millones de seguidores”, resalta Nic Newman en el resumen ejecutivo del Digital News Report 2024. En el capítulo dedicado a “*influencers* de noticias”, el documento también menciona a Lñaqui Gutiérrez. Tiene 23 años y es un referente de los neoreaccionarios argentinos, acumula más de medio millón de seguidores en Instagram y una cifra similar en TikTok. El veinteañero integra el equipo de comunicación digital de Javier Milei, “con un perfil (mediático) muy alto”<sup>9</sup>, e incluso llegó a tener acceso a las cuentas oficiales del Gobierno argentino hasta inicios de 2024.

Pero más allá de las cifras exorbitantes, es importante considerar cuáles son las nuevas dinámicas de viralidad que propone TikTok —y otras plataformas en su impulso por seguirle el ritmo—. Ya no se trata de grandes figuras con millones de seguidores, que las hay y tienen su gravitación, sino de un elaborado andamiaje de cuentas satélite que orbitan alrededor de ciertas narrativas y discursos.

En el caso argentino, así como Lñaqui Gutiérrez, también existen otros *influencers* que crean contenido político, alimentando *corrientes de viralidad*. Ya sea con una identidad real o a través del anonimato, ya sea desde cuentas gigantescas o diminutas. Este último detalle no es casual. Forma parte de una estructura en la que los contenidos emitidos desde cuentas apócrifas se nutren y retroalimentan de lo que se publica en cuentas oficiales.

Un circuito con conexiones incontables e indetectables que instalan relatos políticos, a través de la *cultura del meme* y tropos efectistas. Casi como una reminiscencia a los titulares amarillistas de los diarios impresos de hace algunas décadas. Pero con varias características distintivas. Los memes son unidades de información e ideas potencialmente viralizables, pero quizás su principal característica sea su capacidad de permanecer a lo largo del tiempo.

En el mundo digital, tanto el potencial de viralidad, por cómo se diseminan los mensajes, como la “longevidad” de los memes, debido a los algoritmos y la recirculación de ciertos contenidos, son aún más acentuados y, de alguna manera, riesgosos. Como ejemplo, la cuenta @elpelucamilei, en TikTok, tiene un millón más de seguidores que el mismo presidente argentino. Este tipo de *users*, que podrían catalogarse como mega macro *influencers* suelen cumplir la función de propagar y amplificar discursos, la mayoría de las veces violentos y

9 Ver: <https://www.infobae.com/politica/2024/01/02/cambios-en-comunicacion-del-gobierno-limitaron-las-funciones-de-inaki-gutierrez-el-community-manager-de-javier-milei/>

totalitarios. En contrapartida, las cuentas fantasmas —con menos de mil seguidores—, pasando por nano y micro *influencers* —cuentas con mil a 10 mil seguidores—, suelen darles legitimidad a estos relatos.

En el caso de TikTok, además, como subraya Madung en el caso de Kenia, estas cuentas pequeñas pueden alcanzar una distribución desproporcionada de sus contenidos. Casi siempre sucede con aquellos que provocan reacciones emocionales exacerbadas de miedo, rabia o burla. Varias publicaciones, especializadas en marketing digital, ratifican que estas cuentas pequeñas —con menos de 10 mil seguidores— suelen tener los niveles más altos de compromiso con los contenidos y las “marcas” detrás de ellos, ya sean comerciales o políticas. Por ende, son capaces de generar empatía, confianza y convencimiento.

### **La hegemonía de la viralidad**

Frente a las cámaras, los músculos de su rostro se contorsionan en movimientos exagerados, grotescos, redundantes. Cada tanto grita para lanzar algún insulto o para sobreponerse a quien lo interpele. Los labios le tiemblan y por momentos se congelan en un rictus parecido a una sonrisa. Los títulos de sus videos suelen tener verbos explícitamente violentos. “Milei destroza a zurdo empobrecedor”, “Milei aplasta a comunistas”, “Milei calla a periodistas”.

La discursividad de Javier Milei se construye así, bajo la cultura del meme y la comunicación molecular. Decenas de tropos efectistas, provocadores, volátiles, incendiarios. En el fondo, dice poco. No se puede navegar profundo en sus argumentaciones. Sus mensajes se agotan a sí mismos, en sus propios bucles. Pero funcionan, se viralizan y se incrustan en la opinión pública.

No importa su inconsistencia ideológica, la falsedad de sus afirmaciones o la sordidez de sus metáforas —“el Estado es el pedófilo en el jardín de infantes con los nenes encadenados y bañados en vaselina”—. La figura de Milei no hace más que disputar y conquistar la hegemonía de la viralidad. Pero sería ingenuo pensar que Milei logró instalar su régimen populista de derecha en la Casa Rosada gracias a una retahíla de frasecillas potencialmente virales. El fenómeno Milei, como otros similares alrededor del mundo, debe explicarse desde múltiples dimensiones. En una de ellas es posible combinar la comunicación política fragmentaria —en contraposición a los grandes y monolíticos relatos políticos de hace algunos años—, la economía de las emociones y el sistema de aspiraciones y recompensas de la industria de la desinformación y los discursos de odio.

### **De las realidades fragmentarias a las realidades a medida**

Imaginemos un espejo hecho trizas. Decenas o cientos de pedazos irregulares distribuidos de manera azarosa y dispersa, bajo un orden

sobre el que no tenemos control ni decisión. Nuestro reflejo y el de todo lo que nos rodea está fragmentado para impedir reconocer las formas de la realidad.

Imaginemos que, para evitar la incomodidad de esa realidad fragmentada, decidimos reunir algunos pedazos, motivados por una emoción súbita, una fuerza desconocida. Estamos construyendo un espejo a medida, un lugar donde reflejarnos en nuestros propios términos, bajo nuestros propios sesgos. Para Renee Diresta (2024), estas “realidades a medida” son un terreno fértil para la desinformación, la polarización y teorías conspirativas delirantes. Principalmente, explica Diresta, porque atentan en contra de una realidad consensuada. Un terreno de certezas comunes en el que, a pesar de las diferencias, convergen e interactúan distintas visiones del mundo. Un espacio común de certidumbre para la convivencia colectiva.

Pero, a diferencia de lo que se podría suponer, estas realidades a medida no son esbozadas de manera autónoma e individual. Las dinámicas comunicacionales algoritmizadas, para su funcionamiento, implican “un golpe desde arriba (...) un derrocamiento de la soberanía del pueblo” (Zuboff, 2019). Entonces, se impone la máxima de “*if you make it trend, you make it true*”, si puedes hacerlo viral, puedes hacerlo verdad (Diresta, 2024).

Así se explica cómo cualquier dinámica política es supeditada a la hegemonía de la viralidad. Un fenómeno que, a diferencia de lo que se presume, está mediado casi siempre a través de sofisticados conocimientos de marketing, neuroconductuales y emocionales.

## **El *scroll* infinito**

Tutoriales de edición de vídeo y audio, disputas xenófobas por el origen de danzas folklóricas, sugerencias cinematográficas y musicales, proclamas antifeministas y homotransfóbicas, experimentos gastronómicos, reportes de crónica roja, *cheap fakes* (publicaciones de baja calidad con desinformación) sobre políticos locales y nacionales. Un bucle de satisfacción y disgustos. La lista de contenidos que me ofrece TikTok se extiende inagotable. El *scroll* podría ser infinito.

Según la información que la misma plataforma me ofrece, de manera muy detallada, paso entre seis a 10 horas, a la semana, *scrolleando* vídeos de TikTok. Considerando una media de ocho horas semanales, paso unos 17 días al año pegado a la pantalla de TikTok.

Llegué a ella poco después de sus transformaciones, cuando la plataforma comenzó a cambiar el tipo de contenido que distribuía. Lo que había empezado como una plataforma para coreografías y *lipsyncs* con las canciones de moda, retos virales o gags “humorísticos”, se convertía, poco a poco, en un entorno para todo tipo de publicaciones y

“nichos de usuarios”: Desde la literatura hasta la salud, pasando por el *stand-up*, la enseñanza de idiomas o el contenido político.

A partir de 2022, innumerables reportes de prensa especulan que TikTok compite con Google por consolidarse como la principal fuente de búsquedas de información en línea. Según sus propios estudios, la compañía China dice que el 40 % de la Generación Z usa TikTok o Instagram para sus búsquedas.

Se trata de una batalla por la atención y los datos de miles de millones de personas como tú y yo. Como la anciana fanática de Milei con la que abrí este artículo.

Estamos minutos, horas, semanas, frente a la diminuta pantalla de nuestros móviles, experimentando una realidad fragmentada, en unos pocos segundos, milésimas de segundos. Moléculas comunicacionales que nos provocan satisfacción y disgusto.

### **Del comercio de la atención a la economía de las emociones**

“El capitalismo de la vigilancia reclama unilateralmente para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia gratuita que puede traducir en datos de comportamiento”, dice Shoshana Zuboff (2019). En su libro *La era del capitalismo de la vigilancia*, Zuboff propone ocho definiciones para este “nuevo orden”. Todas ellas contundentes. Por ejemplo: “Mutación inescrupulosa del capitalismo caracterizada por grandes concentraciones de riqueza, *conocimiento y poder*<sup>10</sup> que no tienen precedente en la historia humana” (Zuboff, 2019).

La *datificación*, también molecular, de nuestra vida pública e íntima —localización, aspiraciones, preferencias, miedos, necesidades, etc.— construye ese supraconocimiento y su poder deviene, aunque no completamente, del uso de esta información para influir en nuestros comportamientos.

Esta aproximación escueta a los fundamentos de una nueva era del capitalismo, el de la vigilancia, nos permite articular mejor otros tres conceptos clave para analizar la evolución de la comunicación política de los últimos años. Por un lado, la economía de la atención. Un modelo en el que múltiples plataformas, no solo de redes sociales, se disputan el tiempo que pasamos dentro de sus aplicaciones, usando, consumiendo o creando contenidos, otorgándoles, a través de este uso compulsivo, grandes cantidades de información personal.

Profundizando, podríamos hablar de un fenómeno un tanto más complejo: el “excedente conductual” (Zuboff, 2019). Este último, a decir también de Zuboff, “marca un punto de inflexión crítico [...] en la historia del capitalismo”. El excedente conductual no es otra cosa que un despiadado modelo extractivista en el que esa misma información personal, recopilada por las grandes tecnológicas, alimenta modelos

10 Las cursivas son del autor de este artículo.

predictivos sobre nuestros hábitos, comportamientos y actitudes, nuestros “patrones de vida”. Así logran alcanzar niveles de predicción escalofriantes. Por ejemplo, si estamos en puertas de tener una relación romántica o conocer “a quién va a votar la gente antes incluso de que lo haya decidido” (Issenberg, 2013).

Entrando en este terreno, también es importante comenzar a discutir lo que podríamos denominar una economía de las emociones. Una dinámica capitalista en la que, a partir del excedente conductual y la economía de la atención, nuestras emociones más primarias son utilizadas para impulsar agresivas narrativas ideológicas que moldean una opinión pública polarizada, reduccionista y, muchas veces, con una percepción distorsionada de la realidad.

Esta economía de las emociones es propulsada por una opaca industria comunicacional de desinformación y odio que, sin disimulo, funciona globalmente. Ya sea a través de aparatos rudimentarios y a pequeña escala local o nacional, o por medio de complejas maquinarias transnacionales; como revela el dossier *Mercenarios Digitales*<sup>11</sup>, coordinado por el Centro Latinoamericano de Investigación Periodística.

### **Adictos al odio**

Cada toma dura apenas unos pocos segundos. Tal vez menos. El ritmo es vertiginoso, casi violento. En el montaje se suceden, repetida y rítmicamente diminutos pedazos de realidad. Vértigo, planos detalle, milisegundos, una pupila dilatada y el circuito vuelve a empezar. Aunque podríamos estar hablando del montaje de un video de TikTok, en realidad se trata de una película de hace más de 20 años. *Requiem for a Dream* de Darren Aronofsky, estrenada en el 2000, es una obra particularmente sensorial y estimulante. No ofrece descanso. Su objetivo es provocar una vorágine de emociones a través de un montaje en apariencia caótico. Pero siempre hay un patrón. La película de Aronofsky es un ensayo sobre el *loop* autocomplaciente de las adicciones, la desconexión con la realidad y la persecución constante de una satisfacción efímera. De haberse estrenado en esta década, el montaje de *Requiem for a Dream* de seguro incluiría pantallas de smartphones, descargas eléctricas, interacciones y *likes*.

Desde hace al menos 10 años, múltiples publicaciones científicas y de divulgación científica comparten hallazgos sobre los impactos neurológicos de las redes sociales. En algunos casos, los estudios mencionan transformaciones morfológicas en el cerebro. Muchas de estas alteraciones, dicen las publicaciones, se localizan en áreas vinculadas a las adicciones y son similares a los que provocan las drogas o los juegos de azar. En ese punto entra en juego la dopamina, un neurotransmisor comúnmente conocido por su rol al experimentar

---

11 Ver: <https://www.elclip.org/mercenarios-digitales/>

satisfacción, entre muchas otras funciones cerebrales. Las expertas explican que “el impulso de adquirir información útil, [...] de hojear o desplazarse en busca de información interesante o valiosa, está profundamente arraigado en el sistema neuropsicológico de retroalimentación dopaminérgica” (Rodríguez, 2022: 11).

Este sistema es, en resumen, un mecanismo de recompensa que refuerza la búsqueda de satisfacción o novedad a través de todo tipo de estímulos.

### ¿Qué tiene que ver esto con la comunicación política?

Recordemos el salto de la economía de la atención a la economía de las emociones. Además, convengamos que el ciclo de deseo/recompensa dopaminérgica no solo reacciona frente a “información interesante o valiosa,” sino que también responde a otro tipo de anzuelos emocionales. Así es que la (des)información consolida un fuerte arraigo comunicacional, pero, sobre todo, una conexión casi afectiva con quienes la reciben.

Prácticamente todas las redes sociales funcionan bajo este mecanismo de recompensa. De esta forma desarrollamos un hábito de consumo compulsivo en ellas. En TikTok este fenómeno alcanza nuevos límites. Gracias a su algoritmo, esta plataforma logra conectar, en menos de un minuto, música del recuerdo —anzuelo emocional— con creencias religiosas —apelación a creencias previas— y violentos eslóganes neoconservadores —algo que podríamos denominar inoculación de odio—. Este combo incrementa el *engagement* de narrativas y discursividades social y políticamente tóxicas. Así es como conquistan la hegemonía de la viralidad y, con el tiempo, desarrollan un sentido de pertenencia alrededor de discursos extremistas e incendiarios. Sin lugar para la mediación, el disenso o el análisis crítico.

### La industria de la desinformación

Pero no se trata solo de la viralidad, sino de cómo opera toda la maquinaria de desinformación y de discursos de odio. Desde el aprovechamiento de la neurociencia en términos de manipulación efectiva, hasta el funcionamiento articulado y sincronizado de un complejo sistema de cuentas satélite, *influencers* —en todos sus niveles, desde los mega macro hasta los nano—, conglomerados de cuentas amplificadoras y granjas de *trolls* y *bots*. Así como la construcción de micronarrativas que sean tan efectivas, despertando emociones intensas, favorables y contrarias. Además de todo un sistema de retroalimentación entre las redes sociales y los medios de comunicación tradicionales.

Un fenómeno viral en redes, para posicionarse en la opinión pública de manera más amplia, para convertirse en una “verdad,” necesita la

legitimación de una contraparte aún influyente en la comunicación contemporánea. Por ejemplo, muchos de los clips más virales de Javier Milei no se crearon para TikTok u otra red social. Son recortes de entrevistas televisivas o radiales. Esta conexión es especialmente interesante. Primero, porque nos permite matizar la problemática de las redes sociales, en este caso TikTok, en la política. Porque no son estas plataformas las que generan narrativas racistas, violentas o discriminatorias de manera espontánea. No son las que siembran incertidumbre respecto al futuro y su evolución. No son las que instalan miedos segregacionistas. Sino que, debido a su configuración algorítmica, se profundizan valores, emociones y pertenencias instaladas en los imaginarios políticos previamente a través de instituciones sociales como la escuela, la iglesia o los medios de comunicación. Son la herramienta, no el problema.

### ***Plot twist***

A estas alturas podríamos caer en la demonización de las redes sociales, en la diatriba de manual en contra de una ultraderecha antiderechos y en la queja contra la apatía de una sociedad consumida por sus dispositivos móviles. Pero no solo sería ingenuo, sino también insensato. Porque son precisamente esos gestos despectivos, moralizantes y acartonados los que alejan a los sectores progresistas de la disputa por la hegemonía de la viralidad. Además, entrañan en sí mismos una forma de adicción por la autosatisfacción de asumir la pose política correcta y, como reflexiona Nicolas Mavrakis, “explotar una linda cantera de ‘empatía’ (recolección de “me encanta”) y ‘compromiso’ (individualista y sin costo)”, pero con la condición de mantener anulada la voluntad política de reaccionar.

“Sienten desdén y miran por encima del hombro al modo de vida, las necesidades e incluso la manera de hablar de las personas que nunca pudieron entrar en la universidad, [y] viven en ambientes rurales”, escribe la política alemana Sarah Wagenknecht (2024) sobre una corriente a la que denomina “izquierda como estilo de vida”. Sin respaldar el programa político de Wagenknecht, y considerando las evidentes diferencias sociopolíticas entre Alemania y Bolivia, o el resto de América Latina, esa caracterización es fácil de identificar también en el contexto local.

Lastimosamente, es esta “izquierda como estilo de vida”, muchas veces también caracterizada como “izquierda caviar”, la que intenta, sin mucho éxito, disputar la hegemonía de la viralidad. Cuentan con el capital social e intelectual para disputar los espacios de influencia. Sin embargo, su agenda y sus demandas muchas veces son excluyentes y pareciesen estar completamente dissociadas de las calles —ya sean estas físicas o digitales—.

Mientras los niveles de precarización en el empleo joven se incrementan o la crisis de vivienda se agudiza, entre otras urgencias, las discursividades de la “izquierda como estilo de vida” se concentran en la reivindicación de tecnicismos sociológicos y la burocratización de las demandas históricas de las clases populares.

En la disputa por la hegemonía de la viralidad en redes sociales, esta forma de “hacer” política deviene en dos fenómenos. Por un lado, un hedonismo ideológico que recompensa las elucubraciones políticas rebuscadas y pretenciosas de la *izquierda como estilo de vida*. Por otro, algo que podríamos llamar un “funitivismo” —juego de palabras entre el término viral “funa” y punitivismo— progresista: todo aquello que esté por fuera del canon discursivo preestablecido es penalizado.

Por si fuera poco, cada gueto de la izquierda como estilo de vida crea y recrea su propia burocracia discursiva, con códigos morales y comunicacionales, cuyo acatamiento es obligatorio. El desconocimiento o la confusión respecto a ellos siempre es castigado. Estos factores provocan una disonancia entre las necesidades materiales de amplios sectores de la población y las reivindicaciones que se plantean desde cierto privilegio material, intelectual e ideológico.

La izquierda académica, la “izquierda como estilo de vida”; la “izquierda caviar”; pulcramente educada en teorías decoloniales, enajena a las mayorías de sus propias luchas en una grave muestra de expropiación. Sin que eso sea suficiente, también se las condena por no someterse a los códigos discursivos que se les imponen. Este fenómeno, evidentemente, no es nuevo. Estas tensiones existieron y resurgieron a lo largo de la historia. Sin embargo, el contexto actual, en medio de burbujas informativas y altos grados de polarización, profundiza grietas que, otrora, eran franqueables.

En el caso boliviano, esta caracterización adquiere un matiz adicional. Desde el poder político, gubernamental y contragubernamental, se imponen avalanchas discursivas que plantean la disputa del Estado como el único horizonte emancipatorio posible. De esta forma atenúan y desactivan las insurrecciones de la cotidianidad, aquellas que, en otros contextos históricos, representaron importantes factores de cohesión social.

Entonces, a la “izquierda como estilo de vida”, se le suma una militancia por el cargo. Una “izquierda”, muy entre comillas, como burocracia.

## **#TikTokBolivia**

No es una pelea cualquiera. Probablemente nunca un *tinku* profesional y un luchador de artes marciales mixtas (MMA) se hayan enfrentado antes. La muchedumbre los rodea y anima la pelea. Durante

algunos días, la pelea de Maju Rioja y Miguel Rosales es un *trend* en TikTok Bolivia.

Maju Rioja, Juan Carlos Rioja Mamani, es uno de los máximos exponentes del Runa Tinku y el Takanakuy, dos modalidades de pelea que se han viralizado en redes sociales. Especialmente en TikTok Bolivia y Perú. Sus combates suman decenas de millones de vistas desde todo tipo de cuentas, casi nunca “oficiales”. Su popularidad es tal que políticos como Evo Morales o Manfred Reyes Villa no han dudado en arrimarse a su fama.

Maju Rioja es uno de los rostros que cita Quya Reyna como ejemplo para un fenómeno que denomina “la indianización de TikTok”<sup>12</sup> (Suñaga, 2024). Siendo un país profundamente racista, esta emergencia identitaria encuentra resistencia a través de mecanismos, muchas veces, subrepticios.

El *tinku* entre Rioja y Rosales abrió una disputa entre lo indio —entendido desde una noción ciertamente esencialista y folclorizada— y lo que una Bolivia racista sigue considerando “civilizado”. Muchos comentarios, con una discriminación velada, decían que Maju había caído frente a la técnica, la disciplina... la civilidad. Aunque la lectura sea, en apariencia, forzada, retos posteriores, como el del *tinku* Cornelio Zuñiga y el boxeador Saúl Farah sirven para confirmar la hipótesis. En este último caso, además, se añaden componentes regionalistas —oriente contra occidente—. Tan evidente es la disputa simbólica que, durante el evento de lanzamiento de la pelea, Zuñiga lució la colorida vestimenta tradicional de su región, Macha, Potosí, y el beniano Farah utilizó una camisa blanca con una escarapela tricolor en el pecho. Una suerte de contraposición entre lo plurinacional y “la república”.

Con casi nueve millones de cuentas creadas y, al menos, un tercio de ellas activas, delimitar el universo de TikTok en Bolivia es una tarea imposible. Pero estos fenómenos virales nos permiten comprender las distintas formas en las que esta plataforma se politiza.

Otro ejemplo icónico es el ataque del director de un canal de televisión en contra de la popular tiktoker Hilaria Layme. El también expresentador, con un tono engolado y el aspecto trasnochado de una estrella televisiva de los 80, conocido por su trayectoria dirigiendo noticieros sensacionalistas y de cuestionable calidad periodística, arremetió en contra de Layme, y otros tiktokers, por no representar “algo digno”. El expresentador —paradójicamente devenido también en *tiktoker*— durante un *live*, en una evidente expresión discriminatoria, primero desdeñó la popularidad de Layme, luego cuestionó a quienes sí considera sus pares —una reconocida banda de pop folclórico— por colaborar con ella y, finalmente, reafirmó su pertenencia de clase defendiendo, con muchas limitaciones, aquello que considera

---

12 Ver: <https://www.urgente.bo/noticia/layne-la-indianizaci%C3%B3n-del-tiktok>

“artística”, “cultural” e “intelectualmente” superior. Layme, en un calculado o espontáneo contraataque, decidió ignorar por completo al expresentador, —excepto, esporádicamente, en alguna transmisión en vivo, por la insistencia de sus seguidores— en su perfil no hay ni un solo video que haga referencia a él.

Pero estas son solo algunas de las disputas de sentido que se entremezclan en el vasto territorio de TikTok Bolivia. Allí, bajo nuevos códigos, se reavivan tensiones sociopolíticas, irresueltas desde siempre en el país, se amplían sus horizontes y emergen nuevas e inesperadas formas de reafirmación identitaria —cultural, social y política—. TikTok es un terreno altamente político y politizado, muy por fuera de los modelos a los que nuestros debates están (mal)acostumbrados.

¿Acaso podríamos hablar incluso de un potencial emancipatorio?

### **TikTok Bolivia y el meme como dispositivo político**

María Galindo es un meme. Sonoro, audiovisual, gráfico, performativo. Sus transgresiones al espacio y a las instituciones públicas se han impregnado en el imaginario popular. Su figura, sus acciones, sus contradicciones generan adhesiones, rechazos, debates y polémicas en amplios sectores de la población. Sus audios y videos son utilizados para la creación de contenidos humorísticos, comerciales, políticos, románticos. Por tanto, trasciende los cómodos límites de una intelectualidad propensa al elitismo y el ensimismamiento.

Considerando un amplio espectro de progresismo e izquierda en Bolivia, ella parece ser la única que comprendió el rol estratégico que cumplen las redes sociales en la política contemporánea. Además, asumió sin remilgos la responsabilidad de disputar la hegemonía de la viralidad, allí donde la desinformación, los discursos de odio y la politiquería más espuria tienen mayor potencial para amplificarse.

La práctica política hecha meme tiene el potencial de plantear luchas desde la cotidianidad, con horizontes emancipatorios comunes y propiciando “alianzas insólitas” — como reivindicar, precisamente, desde Mujeres Creando—.

Mientras ciertos sectores de la *intelligentsia* progresista boliviana, aquellos de la “izquierda como estilo de vida”, aún miran con desconcierto y desdén espacios políticos como Facebook o TikTok, Galindo construye una plataforma discursiva que dialoga con las realidades cotidianas de diversos sectores de la población. Por eso mismo, de cara a un próximo escenario electoral, Galindo suele ser la única figura alternativa entre las rancias candidaturas de siempre o aquellas más bien oportunistas.

Este posicionamiento es construido con base en la creatividad y transgresión. Dos ingredientes clave en el histrionismo de Galindo para disputar la hegemonía de la viralidad, incluso sin tener una cuenta oficial de TikTok.

## Viejas prácticas en una nueva plataforma

Del otro lado, en el de la politiquería tradicional, aparece una virulenta fauna de personajes carentes de ideas y creatividad.

Entre ellos, por nombrar algunos, es posible enlistar a José Manuel Ormachea, Virginio Lema, Héctor Arce, Rolando Cuellar o Edgar Montaño. La norma en estos casos es la falta de ética, la contaminación del debate público y la instalación de operaciones mediáticas distractivas. Pero su nivel de influencia aún es condicionado por la antipatía que desatan su torpeza política y su ensimismamiento partidista. Pese a todo, en un territorio volátil y propenso a explosiones virales, es mejor no descartar su peligrosidad.

Sin embargo, el verdadero riesgo podría estar en *influencers* que se reivindicán *outsiders*. Estos suelen mostrarse, en apariencia, alejados de figuras políticas ya conocidas o mediáticas. Su estrategia, de momento, consiste en alinearse oportunamente con fenómenos virales, autoritarios y populistas, como los de Nayib Bukele o Javier Milei. Así, su legitimidad suele construirse alrededor de valores conservadores, reaccionarios e históricamente regresivos.

Al parecer, por la marginalidad de estos movimientos en Bolivia, aún estamos lejos de la consolidación de un bloque autoritario y neoconservador. No obstante, hay signos de operaciones que podrían estar proyectando su articulación. No podemos olvidar, por ejemplo, el supuesto "exabrupto" de Andrónico Rodríguez a propósito de la Ley 348. Luego de decir que la norma es "antihombres," Rodríguez impulsó una agenda global de derecha que, hasta ese momento, aún era marginal en Bolivia. La operación mediática le sirvió también para cosechar el apoyo, así sea circunstancial, de sectores y figuras abiertamente antimasistas. Una complicidad impensada y solo posible gracias a una jugarreta en los términos de la disputa por la hegemonía de la viralidad.

## Miradas al futuro

Mientras escribo este texto, hay una nueva eclosión social en Kenia. La prensa internacional reporta decenas de muertes en solo algunos días de masivas movilizaciones sociales. Quienes protagonizan las protestas son las juventudes kenianas. Más propiamente, quienes integran la Generación Z, o sea las personas nacidas entre finales de los 90 del siglo pasado y 2010. La identidad generacional del estallido keniano de 2024 es fácil de identificar debido al uso transversal de las plataformas digitales y otras herramientas tecnológicas para organizar, visibilizar y articular las movilizaciones.

Este "arsenal" digital va de la inteligencia artificial hasta el hackeo de sitios web gubernamentales, pasando por hashtags y publicaciones virales en TikTok o X, anteriormente Twitter. Pero más allá de la no tan

reciente interacción de la vida digital con las protestas en las calles, la verdadera novedad es que las recientes protestas de las juventudes kenianas no están motivadas por sus históricas disputas étnicas. Hay un aglutinamiento alrededor de “cuestiones concretas.” “Se están uniendo para luchar por cuestiones que afectan a su vida cotidiana, como las políticas económicas, la responsabilidad del gobierno y la justicia social”, escribe el investigador Job Mwaura (2024).

Que no suban los impuestos, que no se creen nuevos impuestos, que mejore la economía de las mayorías. A la distancia, las más recientes demandas de las juventudes kenianas se revelan alejadas de retóricas tecnocráticas o elucubraciones academicistas. En esta experiencia keniana quedan manifiestas las posibilidades que el campo digital ofrece para aglutinar demandas comunes entre sectores con tradiciones más bien gregarias. Además, sugiere que hacerse de la hegemonía de la viralidad puede contribuir a escalar el descontento social y trasladarlo de las pantallas a las calles.

En cualquier caso, esto demanda un retorno hacia un ejercicio que tiene la reconstitución de un bloque popular amplio, dejando de lado la elitización y la burocratización de las agendas emancipatorias.

Paulo Ravecca (2024), en un reel de Instagram, habla sobre una “interseccionalidad de derecha.” Es decir, como los neopopulismos de derecha articulan discursividades y generan coaliciones que llaman a la acción política concreta. A diferencia de los progresismos que cada vez encuentran nuevas formas de confrontarse en medio de su propio barroquismo teórico. Asimismo, Ravecca resalta la estrategia comunicacional de las nuevas derechas, que se construye a través de mensajes directos, simples y, muchas veces, “memeables.” Cualidades muy diferentes a los cansinos e interminables pronunciamientos políticos con los que, desde la izquierda y los progresismos, solemos acartonar nuestra comunicación. Quizás haya que romper el cerco del confort de la izquierda como estilo de vida y comenzar a probar nuevas formas de experimentar la política y, sobre todo, de comunicarla. En los espacios físicos y digitales, entendiendo que entre ambos hay una inevitable e innegable retroalimentación.

¿Acaso sea el momento de emancipar la comunicación política de la tecnocracia que nos arrebató la rebeldía?

Porque mientras la nueva derecha populista conecta rápidamente con los sentimientos y necesidades de audiencias voraces, mientras la nueva derecha autoritaria apela a narrativas aglutinantes y provoca un sentido de pertenencia en el campo digital, las izquierdas están cada vez más extraviadas en complejos laberintos discursivos diseñados en impolutas aulas universitarias del norte global.

## Bibliografía

- Almaududi, Abu, 2023, "The Role of Social Media in Shaping Public Opinion and Its Influence on Economic Decisions", *Technology and Society Perspectives*, Vol. 1, N° 1, marzo 2023, pp. 35-44.
- Diresta, Renee, 2024, *Invisible Rulers: The people who turn lies into reality* (Nueva York: PublicAffairs).
- Issenberg, Sasha, 2013, *The Victory Lab: the secret science of winning campaigns* (Nueva York: Crown).
- Madung, Odanga, 2022, *From dance app to political mercenary. How disinformation on TikTok gaslights political tensions in Kenya* (Nairobi: Mozilla Foundation).
- Moreno, Daniel; Moreno, Wara y Loza, Fabricio, 2023, *Encuesta de Consumos Culturales en tres áreas metropolitanas de Bolivia* (Cochabamba: Ceres, CIPE).
- Mwaura, Job, 2024, "La generación Z muestra en las calles de Kenia el poder del activismo digital", *The Conversation*.
- Quiroz, Eliana y Machaca, Wilmer, 2020, "La reconfiguración del espacio político en Internet durante la crisis política de finales de 2019" en Souverein, Jan y Exeni, José Luis (eds.), *Nuevo mapa de actores en Bolivia. Crisis polarización e incertidumbre* (La Paz: FES), pp. 307-345.
- Rocha, Verónica, 2015, "Redes sociales digitales. ¿Reconfigurándolo todo?" en Exeni, José Luis (coord.), *Comicios Mediáticos II. Medios de difusión y redes sociales digitales* (La Paz: IDEA), pp. 145-196.
- Rodriguez, Stephanie, 2022, *Attention. How digital technologies influence what we notice, what we focus on, and how we learn* (San Francisco: Institute for Security and Technology).
- Soler, David, 2022, "Kenia elige a William Ruto como presidente en una tensa jornada con golpes en la comisión electoral", *El País*, 15 de agosto.
- Suñaga, Reyna, 2024, "Layme, la indianización del TikTok", *UrgenteBo*.
- Wagenknecht, Sahra, 2024, *Los engreídos: mi contraprograma en favor del civismo y de la cohesión social* (Madrid: Lola Books).
- Zuboff, Shoshana, 2019, *The Age of Surveillance Capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power* (Nueva York: Profile Books).



# Fragmentación y resistencia

Dinámicas de las organizaciones sociales frente a la disputa política del MAS en Bolivia

Magali Vianca Copa Pabón<sup>1</sup>

## Resumen

El artículo analiza como el proceso de hegemonía y debacle del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, y posteriormente la administración de Luis Arce, ha conducido a la fragmentación y debilitamiento de las organizaciones sociales en Bolivia. La crisis política y económica de 2019 y el golpe institucional al Tribunal Constitucional Plurinacional en 2014 son descritos como eventos clave que revelan la estrategia del MAS para consolidar su poder. Además, se examina el impacto del “pongueaje político” y el neoindigenismo en la autonomía de las organizaciones indígenas, mostrando cómo el discurso de inclusión del MAS contrasta con políticas extractivistas que generan contradicciones y conflictos. En este contexto de crisis y tensiones, se subraya la necesidad de una reestructuración y resistencia organizadas, y se aboga por la construcción de nuevas agendas que superen la fragmentación y respondan efectivamente a los desafíos contemporáneos.

**Palabras clave:** Fragmentación social, Movimiento al Socialismo (MAS), Neoindigenismo, resistencia y crisis política.

---

<sup>1</sup> Doctorante en Derecho, maestra en Derechos Humanos (UASLP, México), abogada, ex dirigente estudiantil (2000-2003), investigadora y activista aymara. Miembro del colectivo Jichha. Trabajó en la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional (2012-2014), la Defensoría del Pueblo (2015) y la Alcaldía de la ciudad de El Alto (2021-2022).

Hemos decidido luchar por nuestras demandas legítimas que requiere cada una de las provincias y Ud. hno. presidente conoce muy bien que estamos enfrentando esta crisis global del capitalismo, pero ustedes como autoridades del Estado ¿qué han hecho desde el 2006? (...) ¿Quiénes son responsables? ¿Nosotros somos culpables hoy día de esta crisis profunda económica, política y social que estamos viviendo? No, nosotros no somos culpables, nosotros a lo contrario hemos sido utilizados como servil, como peón, como un pongo político ...

**David Quispe Mamani**  
**Poncho rojo y ejecutivo de de la FDTC "Tupac Katari"**  
**Audiencia de 05 de julio de 2024 con el presidente Luis Arce**

Sentimos que el día de hoy es un día negro para el Tribunal Constitucional Plurinacional y también para la justicia boliviana, dos magistradas suspendidas de sus labores jurisdiccionales y su condición de autoridades.

**Efrén Choque (+)**  
**Ex presidente del TCP**  
**Correo del sur, 29 de junio de 2014**

## Introducción

La disputa sobre el significado de los eventos del 26 de junio de 2024 —cuando parte de las fuerzas armadas, lideradas por el Gral. Juan José Zúñiga, protagonizó un alzamiento armado en la plaza Murillo, manteniendo a Bolivia y la comunidad internacional en vilo durante dos horas hasta su inesperada retirada tras la posesión del nuevo comandante militar— ha desencadenado un debate de si fue “golpe o autogolpe,” el cual, no logra explicar la insignificancia<sup>2</sup> y absurdez del

---

2 Para Castoriadis, siguiendo a Marchesino, la insignificancia expresa un espacio político público/privado (ágora) que si bien en el discurso clama la democracia en la práctica se trata de una sociedad masificada y manipulada en un espacio que es homogenizado, mercantilizado y televisado y donde el ejercicio crítico reflexivo de los ciudadanos está vedado porque lo que los sujetos puedan opinar estaría distorsionado entre la retórica de los agentes políticos y la imposibilidad de incidir de manera efectiva y material en la vida política del país (Marchesino: 2022, 194)

papel de los actores políticos involucrados. Y tampoco nos permite comprender las múltiples dimensiones de este enredo, donde lo social, político, económico y jurídico se entrelazan, obstaculizando nuestra capacidad para ver más allá de los acontecimientos coyunturales.

Me interesa referirme a los puntos de contacto entre los recientes acontecimientos y la situación actual de las organizaciones sociales y su papel en el Estado Plurinacional. Es importante aproximarnos a la situación de las organizaciones sociales frente al desgaste de la agenda social y política de la que fueron protagonistas desde principios de siglo, y ante la disputa política entre Evo Morales y Luis Arce por la presidencia en el bicentenario, en medio de una crisis que se profundiza cada día más.

Las preguntas que guiarán mi exposición son las siguientes:

¿Cuál fue el papel de las organizaciones sociales en el proceso de consolidación de la hegemonía del MAS y como fueron impactadas por ésta?

¿Qué desafíos y límites enfrentaron las organizaciones sociales en la crisis política de 2019, de ruptura hegemónica del MAS y de crisis sanitaria y económica?

Para abordar estas cuestiones, propongo partir de una reflexión sobre los antecedentes y condiciones actuales de las organizaciones con el gobierno del MAS en sus dos etapas: Evo Morales y Luis Arce. Analizaremos su papel de bisagra entre la lealtad al partido y las demandas de sus bases.

Para lograr este propósito, intentaremos identificar las principales brechas y desafíos que enfrentan los liderazgos sociales para concebir horizontes de renovación y apertura a nuevas agendas de lucha. Estas agendas se extienden más allá de los escenarios electorales y deben hacer frente a la crisis que azota la economía boliviana, caracterizada por la escasez de dólares, el agotamiento de las reservas internacionales, la falta de carburantes y la caída en la explotación del gas y del valor de las exportaciones de gas natural<sup>3</sup>.

## **La hegemonía del MAS y la debacle de las organizaciones sociales en Bolivia**

En este punto revisaremos algunos aspectos clave sobre la relación del Gobierno de Evo Morales y las organizaciones sociales en el proceso de constitución de la hegemonía del MAS, que sumado al golpe institucional del Tribunal Constitucional Plurinacional el año 2014, son la base de la hegemonía del partido del MAS.

---

<sup>3</sup> La explotación del gas fue la principal fuente de ingresos del país en la pasada década y media, debido a los favorables precios de las materias primas en el mercado externo, la cual, no fue aprovechada para diversificar las fuentes de ingresos y la industrialización.

## *Fragmentación y debilitamiento de las organizaciones sociales ligadas al MAS-IPSP*

Las organizaciones sociales han sido por mucho tiempo la base para grandes transformaciones en el país. Su articulación en torno a agendas históricas de lucha como la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003), las cuales, dieron lugar al Pacto de Unidad<sup>4</sup>, principal representación de las organizaciones indígenas y campesinas, el cual, tuvo un papel esencial en la Asamblea Constituyente como proponente del proyecto de Constitución, documento en el que se inserta el modelo plurinacional, que es la columna de la Constitución actual. Sin embargo, luego de la aprobación del texto constitucional el papel de los movimientos sociales fue la de dotar de legitimidad y gobernabilidad al gobierno, sin lograr una agenda independiente del Estado Plurinacional, en especial las organizaciones sociales matrices afines al MAS.

Las organizaciones sociales le dieron la fuerza popular necesaria para el éxito electoral del MAS en 2005 (53,7%), 2009 (64.2%) y 2014 (61,4%), no obstante, su participación derivó en su fragmentación política y falta de independencia social y sindical. Esto se debe a que se confunde los papeles de las organizaciones como parte de los procesos electorales del MAS con su papel de agentes de control social frente al Estado Plurinacional. Tom Salman (2011) analiza las relaciones entre la parte del movimiento social que se ha convertido en aparato de gobierno y aquella que ha seguido promoviendo los intereses de sus bases. Destaca que, si bien el MAS pudo agregar muchas de las reivindicaciones de los movimientos sociales que lo apoyaron, ha surgido una grieta entre los movimientos pro-MAS que siguieron siendo movimientos y el MAS como partido de gobierno, ya que el Estado se atribuye la gestión como “logros de los movimientos sociales” sin dar cabida a la resistencia o contestación social.

A esto hay que sumar la injerencia del gobierno de Evo Morales en las organizaciones del Pacto de Unidad generando paralelismo sindical y fragmentación. Un ejemplo fue que tras la salida del Pacto de la CIDOB y la CONAMAQ a consecuencia de la represión a la marcha del TIPNIS<sup>5</sup> (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore) a inicios

4 El Pacto de Unidad es una alianza de las principales organizaciones indígenas de Bolivia, fundada el año 2004, a pesar de que ha variado en su composición inicialmente fue conformada por cinco organizaciones matrices: La Confederación Sindical Únicas de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB, la Confederación Nacional de Mujeres Originarias Indígenas Campesinas de Bolivia – Bartolina Sisa, la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia – CSCIB, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia- CIDOB y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). El Pacto de Unidad fue creado el año 2004 en un periodo de alta conflictividad social que se tradujo en la caída del gobierno de Carlos Mesa, poco después de la renuncia y salida del país de Gonzalo Sánchez de Lozada en la guerra del gas (Escárzaga, 2017).

5 Esto se debió a la insistencia del gobierno de Evo Morales de construir una carretera a través de este territorio sin consultar a los pueblos indígenas, en contrasentido con la gramática de socialismo comunitario y el vivir bien largamente sostenido por el discurso del MAS.

del año 2011, el gobierno promovió la toma de oficinas con apoyo policial y apoyó la división de estas organizaciones<sup>6</sup>. Este fue un primer momento de fragmentación social de las organizaciones matrices con posiciones críticas al gobierno, marcada por la injerencia directa del gobierno, consolidando el paralelismo de una parte progubernamental y varias orgánicas en dichas organizaciones (Kennemore y Postero, 2022; Salazar, 2015)<sup>7</sup>. El primero se ha caracterizado por la adhesión fuerte al gobierno con una presencia robusta de representaciones campesinas en el aparato de Estado (Portugal, 2022).

Las estructuras que ejemplifican lo afirmado son: el Pacto de Unidad y la CONALCAM (Coordinadora Nacional por el Cambio). Por un lado, el Pacto de Unidad era un espacio de articulación y deliberación, donde las organizaciones, a pesar de sus diferencias, consolidaron un proyecto común en torno a la Asamblea Constituyente con una identidad y fuerza social propia (Schavelzon, 2012: 95). Por otro lado, la CONALCAM, fundada el 22 de enero de 2007, es una instancia de coordinación entre el ejecutivo y legislativo con las organizaciones sociales “de cara a materializar el gobierno de los movimientos sociales” (Lois et al., 2023: 183). En la práctica sirvió para dar legitimidad al gobierno y asumir las disposiciones del gobierno sin ser discutidas de abajo hacia arriba, convirtiéndose en un instrumento de control de la contestación social (Escárzaga, 2017). Las reuniones de la CONALCAM normalmente serán en el palacio de gobierno y el portavoz de las decisiones asumidas será del presidente o las autoridades del Estado. En la gestión de Evo Morales se empiezan a normalizar las conferencias de prensa del presidente y ministros rodeados de los dirigentes sociales. También, como veremos, es frecuente el uso de los movimientos sociales como masa de respaldo en las concentraciones, campañas electorales y movilizaciones convocadas sin la deliberación reflexiva que debiera ocupar la agenda decisoria de las asambleas, ampliados y congresos.<sup>8</sup>

La relación entre el Gobierno de Evo Morales y las organizaciones sociales en Bolivia es un claro ejemplo de cómo el control político puede erosionar la independencia y la capacidad contestaria de movimientos sociales históricamente protagónicos. El MAS logró

6 El año 2012, el bloque pro-MAS, a la cabeza de Melva Hurtado y con apoyo material del gobierno, tomó las oficinas de la CIDOB, generando una institución paralela a la de la CIDOB-orgánica. De igual forma, a inicios de la gestión 2014, con ayuda de fuerzas policiales, el ala pro-MAS tomó físicamente las oficinas del CONAMAQ, generando un paralelismo entre orgánicos y oficialistas. Esto se hizo para allanar el terreno de la reelección de Evo Morales en su segundo mandato, después de aprobada la Constitución.

7 Esta fragmentación muestra también la construcción de etnicidades diferentes que distingue la agenda sindical campesina en torno a la CSUTCB y la Bartolina Sisa frente a la agenda indígena de la CIDOB y CONAMAQ, ésta última con una agenda propia que surgen a la marcha por el territorio y la dignidad de 1990 (Postero, 2009).

8 Está pendiente investigar y analizar con mayor profundidad hasta qué punto las organizaciones funcionaron como parte del Estado, es decir, como una bisagra entre las demandas sociales, los intereses partidarios y los intereses estatales, entre la lealtad al “jefe” o a sus bases.

consolidar su hegemonía, pero a costa de fragmentar y debilitar las estructuras orgánicas de las organizaciones. La subordinación de estas organizaciones al partido y al Estado transformó espacios de deliberación y resistencia en meros instrumentos de legitimación gubernamental. Este proceso no solo impidió el desarrollo de agendas sociales independientes, sino que también creó un entorno en el que la competencia por beneficios y posiciones de poder se sobrepuso al verdadero diálogo y la resolución de problemas estructurales. Así, aunque el MAS pudo enarbolar muchas de las demandas de los movimientos sociales, lo hizo bajo un esquema que priorizó la lealtad política sobre la autonomía y la crítica interna, lo cual terminó por socavar la esencia misma de los movimientos que inicialmente le dieron fuerza.

### *Golpe institucional al Tribunal Constitucional Plurinacional*

No se podría explicar el proceso de consolidación de la hegemonía del MAS sin el golpe institucional al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), el año 2014. En esta etapa se observa el giro del MAS hacia el “evismo” en la que se coloca en el centro a Evo Morales como condición de continuidad del proyecto, político lo que derivó en la búsqueda de su reelección indefinida. La Constitución textualmente impide la reelección por más de dos gestiones del presidente y vicepresidente del Estado (Art.168 de la CPE), por lo tanto, el MAS precisaba de un artificio legal para viabilizar la reelección.

Ahora bien, el Tribunal Constitucional Plurinacional, al ser único contralor de la constitucionalidad y auténtico interprete de la Constitución<sup>9</sup>, se convierte en la instancia que otorgaría el respaldo constitucional para la nueva candidatura de Morales, aun traspasando los límites constitucionales. Explicaremos brevemente este proceso.

El año 2011 se realiza la primera experiencia en el mundo de elección de magistrados y magistradas de los máximos tribunales de justicia por voto popular<sup>10</sup>. De esta manera en la justicia constitucional por vez primera se contaba con magistrados y magistradas elegidos por voto popular, con amplia presencia de mujeres, jóvenes e indígenas; se eligen dos magistrados indígenas: Efrén Choque Capuma (+) y Gualberto Cusi Mamani. Estos nuevos magistrados y magistradas tendrían el mandato de construir una justicia plural y descolonizada, en el marco de un constitucionalismo plurinacional.

Tratándose de una nueva institucionalidad constitucional que empieza encaminar nueva jurisprudencia y lineamientos para la consolidación

9 Conforme el art. 198 de la Constitución boliviana, el Tribunal Constitucional es el único ente cuya interpretación de la Constitución tiene efecto vinculante, ejerce control concentrado de constitucionalidad, vela por la supremacía de la constitución y precautela por el respeto de los derechos y garantías constitucionales.

10 Esta primera elección, al ser una primera experiencia, no tuvo un adecuado manejo de la información, por lo que la población no estuvo muy informada. Hubo un elevado ausentismo y muchos votos nulos (42%).

de la Constitución Política del Estado — los nuevos magistrados y magistradas realizaron cambios institucionales importantes como la creación de la Unidad de Descolonización y la generación de jurisprudencia garantista de los derechos colectivos indígenas frente a los retrocesos de leyes y decretos del nivel central del Estado<sup>11</sup>— empero este proceso es afectado por un acelerado juicio de político por la Ley del Notariado Plurinacional<sup>12</sup> contra tres de los siete magistrados que terminó con su salida temprana del Tribunal.

Veamos la relación entre suspensión de magistrados y magistradas y la reelección de Evo Morales. En febrero de 2014 renuncia, el entonces presidente del Tribunal Constitucional Plurinacional, Ruddy Flores Monterrey, denunciado por ser funcional al órgano ejecutivo<sup>13</sup>, en su lugar, Efrén Choque fue posesionado como presidente del TCP con el apoyo de cuatro de los siete magistrados, se trataba de una directiva nueva que no fue del agrado del entonces ministro de Justicia Héctor Arce Zaconeta.

De febrero a julio el gobierno comenzó una campaña de desprestigio del TCP. Por entonces, el presidente Evo Morales en un discurso señaló: “En vano incorporamos poncho, pollera y sombrero porque no cambia nada en la justicia” (Cuiza, 2024), asumiéndose a sí mismo como el único indígena con liderazgo y capacidad. Por otro lado, en esos meses, Gualberto Cusi, magistrado indígena, anunció que se pondría en huelga de hambre si no se generaba una verdadera descolonización de la justicia, en alusión a esta injerencia del ejecutivo. Mientras eso ocurría en los medios de comunicación, diferentes legisladores y autoridades del órgano ejecutivo hablaban de una crisis judicial (EL DIARIO, 2014). La Federación de Asociaciones Municipales (FAM), controlada por alcaldes del MAS, aumentó la presión al TCP por la demora en la revisión de constitucionalidad de cartas orgánicas y estatutos autonómicos. Pienso que este proceso de desprestigio buscaba desgastar la dirección de

11 Entre las que destaco las SSCCPP 0026/2013, 874/2014 y la DCP006/2012 que interpreta y aplica de forma amplia los ámbitos de vigencia de la justicia indígena, en la Ley de Deslinde Jurisdiccional, en el caso de actividades mineras y de persecución penal a líderes y defensores indígenas. Asimismo, la SCP 0039/2014 que insta la incorporación del pueblo indígena Qhara Qhara, Yampara y Guarani en el Estatuto Autonómico Departamental de Chuquisaca y la carta orgánica de Sucre.

12 El 14 de mayo de 2014, la comisión de admisión del Tribunal Constitucional Plurinacional compuesta casualmente por el magistrado Gualberto Cusi y las magistradas Ligia Velásquez y Rosario Chanes dar curso a la medida cautelar solicitada para suspender los efectos de la ley respecto al proceso de selección de notarios y notarias de Bolivia, en tanto se resolvería la acción de constitucionalidad de dicha norma. Sin embargo, esta figura fue forzada para que bajo el argumento de daño al sistema notarial se suspende a las magistradas dentro de un juicio político para garantizar el golpe institucional al TCP. Y El 29 de julio de 2014 los asambleístas del MAS que suman dos tercios suspendieron y cesaron de sus funciones a las magistradas y más tarde al Magistrado Gualberto Cusi.

13 Ruddy Flores fue denunciado por los magistrados suspendidos por promover desde dentro del TCP el golpe institucional y promover la emisión de la sentencia de la reelección.

magistrados “independientes” del Tribunal Constitucional y justificar la injerencia del gobierno a la justicia constitucional.

Posteriormente, el 24 de julio, Efrén Choque denunció fuertes presiones políticas y sociales (CORREO DEL SUR, 2014), con amenaza de juicios a los magistrados y cercos de organizaciones sociales. Días después, el 29 de julio, en horas de la madrugada, la Asamblea Legislativa suspendió a las dos magistradas —mientras Gualberto Cusi fue internado en el hospital— entre tanto, el vicepresidente, Álvaro García Linera salió a declarar ante los medios que pediría sanciones drásticas para las magistradas suspendidas.

En este contexto, el MAS, para garantizar el control total del TCP, hace un último movimiento que tiene que ver con el uso arbitrario de las organizaciones sociales. Un día después de la suspensión de los magistrados, el 30 de junio de 2014, una masa de campesinos dirigidos por la Federación Sindical Única de Trabajadores de Pueblos Originarios de Chuquisaca (FUTPOCH), afiliado a la CSUTCB, sin anuncio previo, sin un pliego petitorio y sin discurso legítimo, extrañamente llegaron a cercar el TCP, dejando sin salida a más de 300 funcionarios hasta horas de la madrugada. En este cerco acorralaron también al presidente del TCP, Efrén Choque, quien a pesar de pedir ayuda policial esta no se hizo presente<sup>14</sup>. Este cerco, en el fondo, sirvió para presionar a Choque a una Sala Plena para la habilitación de los magistrados suplentes.

La FUTPOCH ingresó de forma violenta, agrediendo y quemando las carpas de los indígenas *Yampara* y *Qhara Qhara*, de la CONAMAQ, que tenían varias semanas haciendo vigilia pacífica, exigiendo que se reconozca la representación indígena directa<sup>15</sup>, ante las instancias legislativas, en el contenido proyecto de carta orgánica de Sucre y el estatuto autonómico de Chuquisaca. La FUTPOCH justificó el ataque a los indígenas de la vigilia, argumentando que estarían retrasando la revisión de la carta orgánica y estatuto autonómico; además existían constantes disputas de tierras en el proceso de saneamiento ante el INRA, ya que, los sindicatos desconocían la propiedad colectiva de los originarios y buscaban el saneamiento individual.

La celeridad en la revisión de la carta orgánica y estatuto, sin embargo, no era el propósito principal de la toma de las instalaciones del Tribunal por parte de los sindicatos de la FUTPOCH. Como se constató posteriormente, se instrumentalizó el conflicto entre estas organizaciones para hacer efectivo el golpe institucional al Tribunal Constitucional, mediante la instalación de la Sala Plena que habilitara rápidamente a los magistrados suplentes como titulares y con su presencia lograr la mayoría en la Sala Plena y controlar de forma efectiva

14 Fuente, periódico Correo del Sur: <https://hemeroteca.correodelsur.com/2014/07/31/34.php>

15 En el marco de la democracia plural se establece la representación indígena directa de los pueblos indígenas minoritarios en base a circunscripciones especiales indígenas, en la CPE y la ley de Régimen Electoral.

la institución. Llama la atención que, tras las medidas de presión, la FUTPOCH se retira sin un logro concreto en cuanto a sus exigencias, por el contrario, el Tribunal dispone la inclusión de los indígenas *Yampara* y *Qhara Qhara*<sup>16</sup> sin que los sindicatos, posteriormente, emitieran declaración alguna ni movilización.

Con los nuevos magistrados habilitados, el MAS controla a la mayoría de los magistrados en Sala Plena del Tribunal Constitucional, quienes posteriormente aprueban la Resolución Constitucional 0084/2017 que dispone la reelección indefinida de Evo Morales como derecho humano. Los magistrados Macario Lahor Cortez, Juan Oswaldo Valencia Alvarado, Zenón Hugo Bacarreza Morales, Mirtha Camacho Quiroga, Neldy Virginia Andrade Martínez y Ruddy José Flores son los firmantes de la sentencia de 2017 y todos recibieron compensaciones directas o indirectas posteriormente<sup>17</sup>. Efrén Choque (+), antes de su fallecimiento por COVID-19, confirmó al periodista Humberto Apaza, que él no había cedido a las presiones del gobierno para firmar dicha Sentencia.

El golpe institucional al Tribunal Constitucional Plurinacional en 2014 marcó un punto crucial en la consolidación de la hegemonía del MAS. Este evento no solo permitió la habilitación de la reelección indefinida de Morales, sino que también evidenció la manipulación de las instituciones judiciales por parte del gobierno. A través de la destitución de magistrados y la presión política sobre el Tribunal, el MAS aseguró un control total sobre el órgano encargado de interpretar la Constitución. Este control permitió la emisión de la Resolución Constitucional 0084/2017, que justificó la reelección indefinida como un derecho humano. La instrumentalización de las organizaciones sociales y la manipulación de las estructuras judiciales no solo socavaron la independencia de estos órganos, sino que también pusieron de manifiesto los límites del proceso de cambio prometido, transformando la narrativa del “evismo” en una lucha por la perpetuidad en el poder, a expensas de la integridad institucional y la verdadera descolonización de la justicia.

### *Pongueaje político y el neoindigenismo del Estado plurinacional*

En su búsqueda de la reelección, Evo Morales y el MAS abandonaron la agenda social del proyecto plurinacional y priorizaron su permanencia en el poder, insistiendo con una repostulación que contradecía los límites constitucionales establecidos por las organizaciones sociales en

---

16 Un reportaje que muestra esta lucha del pueblo Qhara Qhara para su inclusión en cartas y estatutos autonómicos y el asedio violento que sufrieron por la FUTPOCH en su vigilia a las afueras del TCP, que además refleja los retrocesos y paradojas del Estado Plurinacional, ver en el siguiente enlace: <https://youtu.be/GPmX-vfXAK8?si=acIIThX8N8q0Hhrk> (consultado el 08 de julio de 2024)

17 Ruddy Flores actualmente es jefe de Gabinete del vicepresidente David Choquehuanca, el resto de los magistrados tuvieron cargos importantes dentro del gobierno (ver: [https://elpotosi.net/local/20240102\\_los-ex-magistrados-que-avalan-su-reeleccion-fueron-premiados-por-evo.html](https://elpotosi.net/local/20240102_los-ex-magistrados-que-avalan-su-reeleccion-fueron-premiados-por-evo.html) )

el proceso constituyente. Desde entonces, se hicieron más evidentes las vulneraciones a los derechos de los pueblos indígenas, cuyas organizaciones estaban débiles y fragmentadas por la injerencia estatal.

Esta lógica de dominación de los movimientos sociales por parte del Estado, desde el indianismo, se denominó como “pongueaje político” (Reinaga, 2010). Este término describe la subordinación política del indígena, por medio del voto indígena en el contexto del Estado del 52<sup>18</sup> a favor de una elite de poder blanca mestiza. Reinaga propuso un partido indio como estructura política para la liberación india, cuyo proyecto buscaba la independencia del poder político blanco mestizo y del indigenismo integracionista; no se redujo solamente al liderazgo de un líder indígena como presidente del Estado. Desde esta perspectiva, la relación Estado Plurinacional y los movimientos sociales reedita una nueva forma de pongueaje político, en la que se instrumentaliza a los movimientos sindicales e indígenas para favorecer a una elite blanco-mestiza de corte indigenista<sup>19</sup>.

Un nuevo indigenismo o neoindigenismo<sup>20</sup> se reactualiza en el Estado Plurinacional reduciendo la autonomía y capacidad contestaria indígena. El Estado define quiénes son los indígenas mediante certificados de ancestralidad<sup>21</sup> y genera políticas de identidad que no reflejan las realidades dinámicas contemporáneas de aymaras, quechua y guaraníes urbanos<sup>22</sup>. Así, se neutraliza su lenguaje y proyectos históricos de lucha para convertirlos en ciudadanos y meros peticionarios dentro del aparato burocrático del Estado.

Se vuelve a imponer el viejo Estado colonial, pero remozado con un discurso indigenista que apela en todo momento a la diversidad cultural, aunque implementa megaproyectos extractivistas y de despojo en comunidades indígenas. Este proceso, desde las reflexiones indianistas, se denomina *neoindigenismo extractivista*, que implica la integración del indio al mercado capitalista mediante políticas indigenistas de emprendedurismo y desarrollo con mediación del Estado (Cruz, 2018; Duran y Avalo, 2024).

18 Entre las reformas constitucionales de 1967 que devinieron a la Revolución Nacional de 1952 se encuentra el voto universal, la reforma agraria, nacionalización, entre otras.

19 Recordemos el paquete de leyes que reduce las competencias indígenas en materia de justicia, las brechas de acceso a la autonomía indígena y la burocratización de la participación social, que afectaron de manera negativa en la incidencia real del indígena en el Estado Nación.

20 El indigenismo que surgió con el Congreso Interamericano de Pátzcuaro (México) en 1940 para integrar al indígena al Estado Nación.

21 Uno de los requisitos para que los pueblos indígenas puedan convertirse en autonomías indígenas es presentar un certificado de ancestralidad que es tramitado ante el órgano electoral.

22 Ejemplos de esto son el Viceministerio de los Movimientos Sociales y Sociedad Civil, Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina, el ex Viceministerio de Autonomía Indígena, la Sala Especializada Indígena en el Tribunal Constitucional, entre otras.

El liderazgo de Evo Morales se sostiene en una narrativa indigenista de victimización del “indio”. Se instrumentaliza la racialización para promover la imagen del presidente Evo como el primer presidente indígena, lo que contribuyó a etiquetar como enemigos a cualquier voz disidente, el cual, además sirve de base para la implementación de paquetes extractivistas y de despojo de los territorios indígenas sobre todo en la amazonia y de desconocimiento de los derechos colectivos.

El análisis del “pongueaje político” y el neoindigenismo dentro del Estado Plurinacional revela una profunda contradicción en la implementación de políticas que, bajo el discurso de la inclusión y defensa de los pueblos indígenas, terminan perpetuando estructuras de poder centralizadas y excluyentes. La cooptación y subordinación de movimientos sociales y dirigentes indígenas al proyecto político del MAS no solo desarticuló la capacidad contestataria de estos pueblos, sino que también reforzó una lógica de control estatal similar a la del indigenismo integracionista del siglo pasado. En este contexto, la narrativa indigenista de victimización utilizada por el liderazgo de Evo Morales, lejos de representar genuinamente a las naciones indígenas, sirvió para consolidar una hegemonía política que instrumentaliza la identidad indígena para mantener el poder. Parte de esta narrativa indigenista tiene que ver con la falta de implementación de los derechos de la madre tierra frente las políticas “desarrollistas” del gobierno del MAS (Gregor, 2022).

Así, el desempeño de la plurinacionalidad y el pluralismo jurídico como nuevos modelos estatales se ven comprometidos por la burocracia institucional heredada del viejo Estado colonial, resultando en una continuidad de políticas indigenistas que no profundizan en la autodeterminación indígena. En lugar de fomentar una verdadera descolonización y liberación, estas políticas reproducen mecanismos de control que limitan los proyectos políticos indígenas, manteniéndolos dentro de los límites e intereses estatales y enmarcados en políticas de despojo y extractivismo.

### **Deshegemonización del MAS: crisis política de 2019, ruptura y nuevas rearticulaciones de los movimientos sociales**

Establecidas las condiciones sobre las cuales se constituye la hegemonía política del MAS, a continuación, describo y analizo lo que sucedió en Bolivia tras la renuncia de Evo Morales, siempre enfocándome en las organizaciones sociales.

La mañana del 10 de noviembre de 2019, Evo Morales anunció un llamado a elecciones en virtud de las irregularidades denunciadas por la OEA en el proceso electoral de lo que sería su cuarto mandato. Horas más tarde, la Central Obrera Boliviana (COB) y otras organizaciones e incluso diputados del MAS pidieron la renuncia de Evo Morales para la

pacificación del país —tras semanas de movilizaciones en las calles y un motín policial—. A lo anterior, se sumó la sugerencia del comandante en jefe de las FFAA, para que Evo Morales renuncie (...), que derivó en renunciadas, desde el presidente, vicepresidente y ministros hasta los presidentes de las cámaras de la Asamblea Legislativa (Kennemore y Postero, 2022). Esta coyuntura de crisis fue aprovechada para la toma del poder por parte de Jeanine Añez, iniciando una gestión de transición altamente polarizada y violenta que costó más de treinta vidas humanas en las masacres de Sacaba y Senkata, seguida de la crisis sanitaria del COVID-19.

Durante las movilizaciones de los “pititas” —denominación creada por Evo Morales para referirse a los bloqueos convocados por el movimiento del 21F de sectores cívicos opositores al MAS—, la presencia de los movimientos sociales en respaldo a Evo Morales fue a través de los sectores más funcionales, como los cooperativistas mineros y las seis federaciones cocaleras del trópico de Cochabamba. En aquellos momentos, los movimientos sociales enfrentaban una crisis interna por el agotamiento derivado de las disputas por el control de las direcciones políticas. Además, acababan de salir de un escenario electoral donde, como en elecciones pasadas, se cuestionó el “dedazo” desde arriba que impuso candidatos frente a aquellos considerados “orgánicos”<sup>23</sup>, generando muchas insatisfacciones en los sectores sociales. Como mencionamos, las medidas de control a la contestación social mediante dirigencias sociales funcionales tuvieron como consecuencia la desmovilización y consecuente caída de los liderazgos sociales, particularmente en el sector campesino e indígena pro-MAS.

Tras la renuncia y salida del país de Evo Morales, en un momento clave que requería movilización social, esta no sucedió, y menos aún por la defensa o retorno de Evo Morales, como se ha pretendido exponer en diferentes medios de comunicación internacionales. Las principales direcciones departamentales del MAS, formadas por organizaciones sociales, no estaban orgánica ni políticamente estructuradas para actuar por sí mismas, y menos generar una resistencia a los hechos sin que medien decisiones centralizadas que siempre fueron asumidas desde el ejecutivo (Lois, et al., 2023: 330). La base social estaba paralizada, sin capacidad de movilización social ni una agenda clara para establecer su movimiento. Este proceso de crisis del movimiento-partido-Estado se hace patente en esta etapa. Esta debilidad refleja en cierta manera la insatisfacción por el carácter centralizado en el “decisionismo

---

23 Se denomina orgánicos a quienes son elegidos por la mayoría de las bases sociales de cada organización, son fracciones disidentes que se oponen a la directivas y dirigentes paralelos que tomaron el poder ayuda del gobierno del MAS, es decir “inorgánicamente”.

presidencial” no solo en el Estado sino en el campo social (Jauregui, 2021).

Posteriormente, tras la represión militar en Senkata y Sacaba, el pisoteo de la *whipala* y las medidas violentas de control en la pandemia, la movilización social retornó a las calles desbordando a las dirigencias sociales desgastadas. Vecinos de El Alto de los diferentes distritos salieron espontáneamente, izaron la *whipala*, cuestionando el retroceso de sus derechos, el atropello a las mujeres de pollera, el desconocimiento de la Constitución y, sobre todo, el racismo y la discriminación recalcitrante que emergieron del movimiento de clases medias, los llamados “pititas” (Jichha, 2020).

En este contexto, salieron a la luz las fracturas internas del MAS, largamente acumuladas desde gestiones anteriores, donde solo una cúpula parlamentaria, que gozaba de la confianza del jefe, impartía las instrucciones, mientras el resto de los parlamentarios del partido del MAS eran excluidos, muchos de ellos nominados y elegidos con el apoyo de organizaciones sociales y sectores populares. Estos diputados y senadores se quedaron a enfrentar la crisis política y lograron una unidad fundada en los principios orgánicos, con respaldo social, para encarar el régimen de Añez. El rostro que se visibilizó en esta etapa fue el de Eva Copa, como líder de esa fracción del MAS. Puede que la división actual del MAS se iniciara en aquel momento, donde claramente se conformaron dos alas del MAS: una leal a Evo, quien se desentendió de sus responsabilidades saliendo del país, o refugiándose en las embajadas como Adriana Salvatierra y Willma Alanoca y, otra que se quedó, junto con las organizaciones, a exigir y viabilizar la convocatoria a elecciones nacionales.

El liderazgo de Felipe Quispe resurgió en esta etapa, al cuestionar el actuar de la dirigencia social y apostando por una reestructuración de las organizaciones sociales. Antes de su fallecimiento, el Mallku se empeñó en viajar por todas las comunidades del altiplano para la formación de líderes indígenas, apelando a la independencia política de las organizaciones frente al MAS. Ese proceso impactó de forma efectiva y se puede ver que tras su muerte nuevas dirigencias asumieron cargos en el altiplano paceño, en concreto en el sector de los Ponchos Rojos<sup>24</sup>.

La recomposición del MAS se da a partir de la diversidad de organizaciones que llegan a tener posturas y posicionamientos heterogéneos luego de la crisis de 2019. Esta división entre una elite

---

24 Los Ponchos Rojos son un movimiento indígena originado en Achacachi, Bolivia, estrechamente ligado a la herencia de Túpac Katari, líder de la rebelión indígena del siglo XVIII. Este grupo, simbolizado por el poncho rojo que utilizan, representa la lucha por la justicia y los derechos de los pueblos aymaras. Aunque su nombre se popularizó a partir de los conflictos sociales de 1999-2003, el movimiento tiene raíces más profundas en la historia de resistencia indígena y la reivindicación de la identidad y los derechos comunales. Los Ponchos Rojos han jugado un papel crucial en la política boliviana, participando en la lucha por la autonomía indígena y la conservación de los recursos naturales.

partidaria operando desde Argentina, frente a las dirigencias racializadas y excluidas del MAS, la fisura entre “evistas” y “masistas” nos da una nueva mirada de este proceso de división. En las elecciones nacionales se pudo observar esta disputa, por un lado, el dedazo del “jefe” que terminó imponiendo a Luis Arce; por el otro, David Choquehuanca y Andrónico Rodríguez fueron elegidos orgánicamente. Con todo, la fórmula Luis Arce Catacora y David Choquehuanca logró un 55,01% de apoyo del electorado, lo que abrió paso a una nueva etapa del MAS, entre masistas y evistas, dando lugar a la recomposición del partido-movimiento-Estado.

Las elecciones subnacionales de 2021 reavivaron los conflictos internos del MAS en torno a la designación de candidatos. Esto se evidenció particularmente en Potosí, donde ocurrió el incidente de los sillazos a Evo Morales, así como en Santa Cruz y El Alto. En esta última ciudad, se dio un caso emblemático: las organizaciones apoyaron masivamente la candidatura de Eva Copa bajo la sigla Jallalla, tras su expulsión del MAS, lo que resultó en una victoria contundente. Paralelamente, Felipe Quispe se postuló con la misma sigla para la gobernación de La Paz, pero su repentino fallecimiento durante la campaña afectó la posibilidad de una rearticulación política y social en torno a una nueva alternativa. Aunque su hijo eventualmente ganó la gobernación, no continuó la línea política de su padre. Los resultados de estas elecciones, celebradas el 7 de marzo de 2021, pusieron de manifiesto un campo de tensión dentro del MAS, sugiriendo el posible fin de un ciclo de hegemonía política que se había extendido por más de quince años (García, 2021).

El período de transición tras la crisis de 2019 se caracterizó por el resurgimiento de voces propias en muchas organizaciones y la emergencia de nuevos liderazgos. Entre ellos, destacó Orlando Gutiérrez de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, pilar fundamental de la Central Obrera Boliviana. Gutiérrez encabezó el movimiento social más fuerte contra el régimen de Añez y, a pesar de su prematura muerte en circunstancias poco claras, logró cuestionar las dinámicas centralistas del MAS, especialmente cuando Evo Morales dirigía desde Argentina. Su objetivo era recuperar el carácter social e histórico de la lucha.

Este proceso reavivó el espíritu combativo de numerosos sectores sociales, que se manifestaron de manera auténtica, sin protagonismos individuales ni lógicas partidarias, en respuesta al impacto de un régimen de derecha considerado racista y violento. En consecuencia, las organizaciones sociales, ahora más conectadas con sus bases, comenzaron a deliberar activamente en asambleas, cabildos y congresos. Así, generaron una agenda propia dentro de un movimiento de resistencia social que ganó fuerza en diversos momentos, logrando imponerse a pesar de la continua injerencia de la cúpula del MAS.

Los pasos seguidos por los sectores sociales, las estructuras orgánicas y las mismas bases fueron renovar la dirigencia e impulsar un proceso de cambio en las estructuras de poder. Este proceso se hizo patente, avanzando de forma irreversible. El cuestionamiento a la hegemonía del MAS y la crítica a las medidas que asumió el gobierno para la permanencia en el poder de Evo son señales de dicho proceso. Esto se debe, principalmente, a que los sectores sociales se percataron de que se estaban sacrificando las bases de las organizaciones sociales pro-MAS en favor de un gobierno que, al final de cuentas, priorizaba sus intereses de partido por encima de las demandas sociales que resurgían durante la crisis de la pandemia, cuando las necesidades se volvieron más apremiantes.

La crisis política de 2019 en Bolivia no solo evidenció la caída de la hegemonía del MAS, sino que también catalizó una profunda reestructuración en el tejido social del país. La renuncia de Evo Morales desató una serie de eventos que desnudaron las debilidades estructurales de un movimiento que, durante años, había dominado el escenario político. La violencia del régimen de Añez y la crisis sanitaria expusieron las fracturas internas y la falta de preparación de las organizaciones sociales para enfrentar una crisis de tal magnitud.

A medida que las bases sociales se reorganizaban, emergieron nuevos liderazgos que cuestionaron la centralización del poder y el control desde la cúpula del MAS, marcando el principio de una etapa de reconfiguración política. La realidad post-2019 sugiere que la verdadera fuerza política podría residir en la capacidad de las organizaciones sociales para adaptarse, reinventarse y confrontar un sistema que, aunque desmoronado, sigue ejerciendo una influencia considerable.

### **Ruptura partidaria del MAS: movimientos sociales en el gobierno de Luis Arce Catacora**

La figura de Luis Arce en el gobierno, en un contexto de polarización y de alta conflictividad social, constituía una oportunidad para reconducir el partido, generar una plataforma institucional para el cumplimiento de la Constitución y posibilitar una relación distinta entre el Estado y los movimientos sociales. Empero, la actual narrativa de golpe/autogolpe, instalada luego del 26 de junio de 2024, nos conduce al terreno de la realidad política donde se visibilizan las dificultades, limitaciones y brechas del movimiento-partido-Estado. Para analizar la situación actual de los movimientos sociales en un contexto de disputa política entre “arcistas” y “evistas”, examinaremos los casos concretos de los Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos “Tupac Katari” y la Asamblea de la Alteñidad.

### *Golpe sindical a la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos “Tupac Katari” y los Ponchos Rojos*

El 24 de julio de 2024 un grupo de dirigentes con el apoyo policial y respaldados por el Estado promueven un golpe institucional, mediante la toma violenta de las oficinas, de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz “Tupac Katari” conforme denunció David Mamani Quispe<sup>25</sup>, elegido primer ejecutivo departamental, por unanimidad de las 20 provincias en un congreso semanas antes. Al tomar las oficinas de la Federación se crea un paralelismo sindical que neutraliza las demandas sociales que este sector exige al gobierno. A tiempo de tomar posesión del cargo, el 2 de junio, expuso a los medios de comunicación el pliego de peticiones de demandas sociales de las 20 provincias de La Paz, dejando clara su postura de exigir el cumplimiento de la Constitución, de reavivar a lucha histórica y el deseo no ser adormecidos ni manejados por ningún gobierno. Cuestionó la división en las organizaciones como consecuencia de la división interna en el MAS (El Deber, 2 de junio).

A la cabeza este nuevo secretario ejecutivo, la federación hizo llegar al gobierno un pliego de 100 puntos. Entre ellos se exigió la rebaja de sueldos a los servidores públicos y se hizo conocer las afectaciones que sufre su sector debido a la escasez de combustible, la subida de precios de la canasta familiar, entre otros problemas. En este pliego se exigía la atención de sus demandas (ABI, 2024). Es decir, mientras que Arce está viviendo su “golpe de Estado” convocando a las organizaciones sociales a una marcha en defensa de la democracia realizado el 15 de julio de 2024, las organizaciones sociales independientes, como la Federación Departamental de Campesinos de La Paz, deciden con el respaldo de la mayoría de las provincias no asistir a esta convocatoria hasta que no se atiendan sus reivindicaciones sectoriales. Esta decisión es un paso para dejar de ser un instrumento de un partido y convertirse en un vehículo de lucha sindical “por los intereses y reivindicaciones de los pueblos,” como mencionó David Mamani, en su discurso en el congreso campesino.

El golpe sindical es efecto de este control que inició en la gestión de Morales y se reedita en el gobierno de Luis Arce. El paralelismo hace patente la intervención del Estado en las organizaciones sindicales críticas y contestatarias reduciendo su capacidad de acción social. Pero no es la primera intervención de Luis Arce, otro ejemplo es la fragmentación de los Ponchos Rojos

---

25 David Mamani Quispe pertenece al sector de los ponchos rojos de la provincia Omasuyus, es de formación sociólogo. Fue elegido secretario ejecutivo de la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz “Tupac Katari”, el 02 de junio de 2024, en el XXVI Congreso de dicha organización. En ese evento se expulsó a la policía nacional, quedándose a cargo de la seguridad únicamente la policía sindical, en tiempos de Evo Morales la policía nacional servía para controlar y garantizar que el ala progubernamental se imponga.

Los Ponchos Rojos de la provincia Omasuyos, desde 2022, han amenazado con retirar su apoyo al presidente Luis Arce si no se aprueban proyectos de impacto para el departamento de La Paz, incluyendo la instalación de una empresa de energía solar. Su crítica principal se basa en que el gobierno del MAS habría realizado grandes inversiones en otros departamentos como Santa Cruz y, especialmente, en el Chapare, mientras que en Achacachi ni siquiera se habría concluido la obra de la cancha del municipio (ANF, 2022). Este sector protagonizó una marcha el 21 de noviembre de 2022 con un pliego de 41 puntos, que fue reprimida por la policía al intentar ingresar a la plaza Murillo en La Paz (Los Tiempos, 2022). Su líder Ruddy Condori también denunció intentos de división en su organización (ANFb, 2022), hecho que se efectiviza en octubre del mismo año cuando aparece una dirigencia paralela de los Ponchos Rojos<sup>26</sup>. Nuevamente aquí vemos una dirigencia funcional al partido de gobierno y otra parte orgánica con un pliego de demandas de sus bases.

El golpe sindical y paralelismo en la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos "Tupac Katari" y los Ponchos Rojos ilustran la intervención del Estado en estas estructuras, evidenciando una estrategia de control similar a la de la era de Evo Morales. La toma violenta de oficinas y la creación de dirigencias paralelas no solo neutralizan la capacidad contestataria, sino que también rompen con la independencia y auténtica representación de los movimientos sociales.

La negativa de organizaciones como la Federación de Campesinos de La Paz a asistir a convocatorias gubernamentales sin que se atiendan sus reivindicaciones sectoriales subraya un cambio significativo: una transición de ser meros instrumentos del partido a convertirse en vehículos de lucha por los intereses y reivindicaciones de sus bases.

También muestra la frágil realidad política actual del Gobierno que sugiere que la estabilidad gubernamental dependerá cada vez más de la intervención violenta interna y la represión a sectores movilizados.

### *Fragmentación de la Asamblea de la Alteñidad de la ciudad de El Alto*

La asamblea de la Alteñidad se fundó el 07 de mayo de 2022 en una multitudinaria concentración de distritos de la FEJUVE, organizaciones de la COR, federaciones de gremiales independientes y organizaciones indígenas y campesinas de los distritos rurales, para mostrar la unidad tras décadas de divisiones y fragmentación. Esta articulación se dio en torno al liderazgo de Eva Copa, con miras a generar un movimiento social y político unido desde la ciudad de El Alto para exigir el desarrollo de la urbe alteña, abandonada pese a ser el bastión de lucha social. En este encuentro se proclamó el manifiesto de la alteñidad, que contiene demandas de los movimientos sociales de El Alto dirigidas al gobierno

---

26 Ruddy Condori denunció que el gobierno acallaba a los dirigentes con movilidades, sedes y cargos.

central, departamental y municipal, y se proyecta a ser la primera ciudad en desarrollo y población del país frente a Santa Cruz y Chapare.

En un primer momento, la Asamblea fue independiente del MAS, exigiendo atención a sus demandas al gobierno y generando una voz regional frente a la defensa de los límites, al Censo y al respeto de la unidad de las organizaciones sociales, proclamando una identidad política independiente y en contra de la injerencia política (manifiesto de la Alteñidad, 2021). Es fundamental reconocer la diversidad de organizaciones que dieron forma a esta Asamblea: una FEJUVE territorial; FEJUVE SUR (Distrito 8); la Central Obrera Regional (COR) que aglutina a trabajadores gremiales, fabriles y obreros; y organizaciones rurales como FESUCARUSU (Federación Sindical Única de Comunidades Agrarias de Radio Urbano y Suburbano) y el Consejo de Autoridades Indígenas Originarias "Julián Apaza." Así, esta unidad se constituyó en un avance significativo en el camino hacia la rearticulación de las organizaciones fuera de la hegemonía masista.

Así, este se convirtió en un proceso importante de reconfiguración de las organizaciones de la ciudad de El Alto, un proceso en el que también se renovaban liderazgos, sin embargo, este se vio nuevamente truncado. Eva Copa se reunió en reiteradas oportunidades con el presidente Luis Arce, expresando su respaldo al gobierno desde un discurso de renovación. De manera paralela, la Asamblea de la Alteñidad comenzó a emitir una serie de pronunciamientos en los que se dejó de lado la agenda social y se plantea el respaldo a la gestión de Luis Arce Catacora. La Asamblea fue partícipe de las distintas concentraciones de apoyo al gobierno entre octubre y noviembre de 2022 (Pronunciamientos de la Asamblea de la Alteñidad, 2022).

El 26 de junio de 2024, frente al despliegue militar del Gral. Zúñiga, la Asamblea de la Alteñidad hizo evidente su primera fisura con el manifiesto el pronunciamiento del 26 de junio de 2024<sup>27</sup>, cuando la Asamblea define convocar de manera independiente a un bloqueo de 24 horas. exigiendo el respeto de la democracia e inclusive el traslado del regimiento militar Ingavi de la urbe alteña, empero al día siguiente la COR declina de ir al bloqueo y declara su apoyo incondicional al presidente Arce sin consenso con las demás organizaciones, fracturando la unidad de la Asamblea. Este episodio subraya una lucha interna entre la COR y las FEJUVE<sup>28</sup>. Esta primera fisura divide a organizaciones funcionales al gobierno nacional (COR) y otras funcionales al gobierno municipal (FEJUVE), sin construir una verdadera independencia

27 Manifiesto de la Asamblea de la Alteñidad del 26 de junio de 2024, en: <https://www.facebook.com/sha-re/p/N79B8rz6f7u6ucCe/>

28 Desde la gestión de Morales las divisiones y fragmentaciones de la FEJUVE han sido frecuentes, llegando hasta cuatro direcciones, en la actualidad las más fuertes son la FEJUVE lideradas por Juan Saucedo y la FEJUVE SUR (distrito 8).

orgánica del Estado. En ambos escenarios la unidad de la Asamblea abandona la agenda regional basado en sus necesidades sectoriales y en la articulación en torno a una agenda propia, recuperando las luchas históricas del pasado.

Por otra parte, el Estado en sus diferentes niveles de gobierno normaliza las prácticas de cooptación, división y paralelismo en las organizaciones sociales como parte de las estrategias para mantener la gobernabilidad. Las organizaciones reducidas en instancias de respaldo y apoyo se disputan espacios de poder, cuotas y beneficios para la dirigencia.

En este contexto, surge la necesidad de distinguir entre la organización que forma parte del Estado y aquella que escucha a sus bases. Se observa una disputa con el Estado en determinados momentos, generando movilización social cuando los líderes sociales atienden a sus bases y se apegan a su mandato, es decir, desde una agenda social propia.

Esto demuestra la necesidad de reestructuración de las organizaciones sociales más allá de la dicotomía Evo-Arce, proceso que es resultado del desgaste de las prácticas prebendales y de la división interna del MAS. Estamos en un contexto que demanda urgentemente un cambio en las dinámicas de relacionamiento entre el Estado y los movimientos sociales: pasar de una relación de negociación por espacios de poder a una de interacción, con liderazgos que tengan una conciencia social no subordinada a compromisos políticos, sino basada en las demandas y necesidades territoriales y orgánicas que sostienen a las organizaciones sociales, cuya continuidad va más allá de la existencia de un partido político.

La fragmentación de la Asamblea de la Alteñidad en la ciudad de El Alto evidencia un complejo proceso de reconfiguración de las organizaciones sociales, atrapadas entre el control estatal y las demandas de sus bases. Aunque inicialmente se presentó como un movimiento independiente del MAS, aunque apegado al gobierno local, estaba orientado a una agenda regional autónoma frente a Santa Cruz y al Chapare, la Asamblea gradualmente se alineó con el gobierno de Luis Arce, dejando de lado sus reivindicaciones originales. Esta transición ha debilitado su capacidad de actuar como un verdadero representante de las necesidades y aspiraciones de la población alteña, sumiendo a las organizaciones en luchas internas y divisiones funcionales al poder político.

El desafío ahora es reconstruir la identidad y autonomía de las organizaciones sociales en El Alto, superando la dicotomía Evo-Arce y enfocándose en una agenda basada en las demandas y necesidades territoriales, además de cambiar las relaciones entre el gobierno municipal y las organizaciones. La necesidad de una reestructuración

profunda se hace evidente, promoviendo liderazgos comprometidos con una conciencia social que trascienda los compromisos políticos y responda genuinamente a sus bases. Esta reestructuración es crucial para restaurar la confianza y la capacidad de movilización de las organizaciones sociales alteñas, asegurando su continuidad y relevancia más allá de la existencia de un partido político en el poder.

En este contexto, la Asamblea de la Alteñidad enfrenta un dilema fundamental: redefinir su rol y estrategias para no perder su esencia como movimiento social representativo. La crisis actual demanda un cambio en las dinámicas de relación con el Estado (nacional y municipal), pasando de una negociación de poder a una interacción basada en el respeto y la atención a las demandas de sus bases. Solo así, las organizaciones sociales podrán recuperar su protagonismo histórico y continuar siendo pilares de la lucha social en Bolivia.

### **A modo de conclusión: horizontes**

Hemos visto el proceso de articulación de las organizaciones sociales en Bolivia, tuvieron un rol histórico y protagónico desde la llamada “Agenda de Octubre” (2003) hasta la aprobación de la Constitución Política del Estado (2009) esta última como Pacto de Unidad.

Si bien el MAS-IPSP nace como un movimiento político y social emergente de una parte de las organizaciones sociales —Federación del Trópico de Cochabamba— con base en una agenda común que surge de las luchas sociales y articula al resto de organizaciones, más adelante, cuando se llegó al gobierno, se dio una tendencia a la burocratización política partidaria. Esto se expresa en la conformación de la CONALCAM con la finalidad de controlar la contestación social y la crítica interna de las organizaciones, lo que, junto al golpe institucional al TCP, posibilitó la hegemonía del MAS. Es preciso señalar que la suspensión de magistrados el año 2014 fue un antecedente importante para explicar el actual conflicto de poderes<sup>29</sup>.

En este periodo, el MAS consolida una hegemonía que se sostiene sobre la base del desmantelamiento social y del control institucional de los órganos de poder. La judicialización de la política es una consecuencia de esta hegemonía, por ello no se podría hablar de la existencia de un suprapoder constitucional, ya que las condiciones de ejercicio de los magistrados del TCP han sido de subordinación política. Tampoco se podría hablar de una desinstitucionalización, ya que apenas se estaban construyendo los primeros pasos de la justicia plurinacional, en ese momento no se contaba con la solidez que necesita toda institución para adecuarse, trastocarse y descolonizarse.

<sup>29</sup> Por un lado, el ala “evista” controla el parlamento con apoyo de los parlamentarios de oposición. Por otro lado, el TCP se mantiene cercano a Arce, manteniendo en la ilegalidad la postulación de Evo Morales a cambio de la prórroga de los magistrados que hacen parte de este tribunal, lo que deriva en una justicia totalmente politizada y subordinada a los intereses políticos coyunturales.

Entonces, el papel transformador de las organizaciones sociales — que fue posible justamente en tiempos de movilización social e inclusive en la movilización electoral que canalizó la aprobación del nuevo texto constitucional (2009)— se canalizó hacia la cooptación, clientelismo y fragmentación, lo que desmanteló la capacidad de contestación social. Esta situación impactó en la forma en que se encaró la crisis de 2019, con unas organizaciones sociales desmovilizadas y en medio de la crisis de la pandemia.

En esta crisis social y política resurge nuevamente una movilización social que desborda a las dirigencias y busca recuperar organicidad hasta llegar a la elección nacional. Los movimientos sociales intentaron rearticularse en un contexto de deshegemonía del MAS. En esa elección el MAS se recompone como fuerza política en torno a Luis Arce Catacora y David Choquehuanca en el gobierno y con Evo Morales a la cabeza del partido. Sin embargo, el retorno del MAS como maquinaria electoral también supuso un proceso de cierre al proceso de reconfiguración interna que estaban viviendo de varias organizaciones y la recomposición de dirigencias funcionales al gobierno.

Ahora bien, Luis Arce, sin mediar una autocrítica dentro del MAS, reprodujo las mismas lógicas de desestructuración de las organizaciones sociales de los tiempos de Evo Morales, viéndolas solamente como un medio para permanecer en el poder. El gobierno se ha posicionado por encima de las organizaciones y no en una relación horizontal desde la cual atender a las demandas sociales y resolver problemas estructurales del colonialismo, patriarcalismo y neoliberalismo.

En la gestión de Arce también se hizo patente la división al interior del MAS, lo que automáticamente ha profundizado la crisis de las organizaciones sociales. En este contexto, casos como los de la Asamblea de la Alteñidad, los Ponchos Rojos y la Federación Departamental de Campesinos Tupac Katari, evidencian el devenir político y social, con procesos de rearticulación, división y construcción de agendas sociales para enfrentar las crisis políticas, sociales y económicas que se avecinan.

Como ejemplo la instrumentalización de esta lógica indigenista colonial se tiende a mostrar al indio como sujeto revolucionario en El Alto, Achacachi u otras regiones. Sin embargo, los verdaderos espacios de toma de decisiones —en los que se define el desarrollo económico, político y social de gran escala— suceden en otros escenarios, como, por ejemplo, en Santa Cruz de la Sierra. Allí se desarrolló el encuentro del G77 en la gestión de Evo Morales y, recientemente, llegó el presidente de Brasil, Luis Ignacio Lula da Silva, el pasado martes 9 de julio de 2024, para sostener reuniones con el gobierno y empresarios privados. La pregunta es: ¿por qué no se sostienen reuniones, encuentros, foros, etc., en la ciudad de El Alto, Achacachi u otros lugares donde está la clase que reivindica el Estado Plurinacional?

Ante este escenario, lo que se espera de las organizaciones sociales es una respuesta urgente respecto a: reestructurar sus instancias orgánicas y de representación, generar pensamiento crítico y establecer una agenda de cara a la crisis política, social y económica actual. Es necesario reavivar las luchas sociales apegadas al mandato social de sus bases, retornar al camino para que continúen en ese horizonte de agendas históricas de luchas por la liberación.

## Bibliografía

ABI, 2024, "Arce convoca a la Federación Tupac Katari de La Paz a retomar el diálogo el 17 de julio". Versión digital: <https://www.abi.bo/index.php/noticias/feeds/34-notas/noticias/gobierno/52348-arce-convoca-a-la-federacion-tupac-katari-de-la-paz-a-retomar-el-dialogo-el-17-de-julio> (Acceso última vez: 30/08/2024)

ANF, 2022a, "Ponchos Rojos amenazan con quitar apoyo a Arce y le exigen obras de impacto para La Paz", Agencia de Noticias Fides, 20 de agosto. Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/nacional/politica/ponchos-rojos-amenazan-con-quitar-apoyo-a-arce-y-le-exigen-obras-de-impacto-para-la-paz-417120> (Acceso última vez: 30/08/2024)

ANF, 2022b, "Ponchos Rojos se reúnen con Arce y le reclaman por tratar de dividir a su organización", Agencia de Noticias Fides, 13 de octubre. Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/nacional/politica/ponchos-rojos-se-reunen-con-arce-y-le-reclaman-por-tratar-de-dividir-a-su-organizacion> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Castoriadis, Cornelius, 2007, *La institución imaginaria de la sociedad* (Buenos Aires: Tusquets).

Cuiza, P., 2014, "Presidente: 'En vano incorporamos poncho, pollera y sombreros, porque no cambia nada' en la Justicia", *La Razón*, 11 de febrero. Versión digital: <https://www.la-razon.com/lr-article/presidente-en-vano-incorporamos-poncho-pollera-y-sombreros-porque-no-cambia-nada-en-la-justicia/> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Cruz, Gustavo Roberto, 2018, "La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga", *Cuadernos Americanos Nueva Época* (México D.F.), N° 165, octubre 2018, pp. 159-182.

CORREO DEL SUR, 2014, "Tribunos: Las presiones maltratan la institución", *CORREO DEL SUR*, 24 de julio. Versión digital: <https://hemeroteca.correodelsur.com/2014/07/24/23.php> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Duran, Valeria y Avalo, Ana Valeria, 2024, "Pachamama no te cuido' Institucionalidad indigenista en contextos neoextractivistas en Jujuy, Argentina (2015-2022)", *Debates en Sociología* (Lima), N° 58, junio 2024, pp. 171-206.

Escárzaga, Fabiola, 2017, "El conflicto de intereses entre indígenas y campesinos en el gobierno del cambio en Bolivia" en Gaya Makara (coord.), *¿Estado Nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)* (México D.F.: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y Universidad Nacional Autónoma de México), pp. 213-234.

El Diario, 2014, "Catastrófica crisis del Órgano Judicial", *EL DIARIO*, 25 de abril. Versión digital: [https://www.pub.eldiario.net/noticias/2014/2014\\_04/nt140425/editorial.php?n=3&-catastrofica-crisis-de-organo-judicial](https://www.pub.eldiario.net/noticias/2014/2014_04/nt140425/editorial.php?n=3&-catastrofica-crisis-de-organo-judicial) (Acceso última vez: 30/08/2024)

García, Fernando, 2021, "Reconfiguraciones del MAS en Bolivia", NODAL, 25 de febrero. Versión digital: <https://www.nodal.am/2021/02/reconfiguraciones-del-mas-en-bolivia-por-fernando-garcia-yapur/> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Gregor Barié, Cletus, 2022, "Doce años de soledad de los derechos de la Madre Tierra en Bolivia", *Naturaleza y sociedad, desafíos medioambientales*, diciembre. Versión digital: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/4751/4363> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Jauregui, Liliana, 2021, "El MAS-IPSP en la transición posevista" en Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en Bolivia (ed.), *Democracia en vilo, pandemia y gobernanza política en Bolivia* (La Paz: PNUD), pp. 173-202.

JICHHA, 2020, *Whipala, crisis y memoria. Senkata no te merecen* (La Paz: JICHHA).

Kennemore, Amy y Postero, Nancy, 2022, "Cómo entender la crisis electoral de 2019 en Bolivia: lecciones de los movimientos sociales indígenas", *Foro Internacional* (Ciudad de México), Vol. 62, N° 4, octubre-diciembre, pp. 877-916. Versión digital: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-013X2022000400877#fn30](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-013X2022000400877#fn30) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Lois, María; García, Raúl y García, Álvaro, 2023, *El proceso de cambio en Bolivia (2005-2020)* (Buenos Aires: Ediciones Akal).

Los Tiempos, 2022, "Reprimen a los Ponchos Rojos por demandar atención del Gobierno", *Los Tiempos*, 22 de noviembre. Versión digital: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20221122/reprimen-ponchos-rojos-demandar-atencion-del-gobierno> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Mancilla, Abraham, 2016, *Poder y masacre en El Alto, la mafia sindical alteña* (La Paz: Viejo Topo).

Marchesino, César, 2022, *Entre la insignificancia y la creación, subjetividad y política de C. Castoriadis* (Buenos Aires: Prometeo Libro).

Portugal, Pedro, 2022, "Pedro Portugal explica la inevitable catástrofe del MAS", *Entrevista de publicobo*, 8 de julio. Versión digital: [https://youtu.be/l5rOmHBKWOQ?si=fdOfwX\\_90om9Y9Yh](https://youtu.be/l5rOmHBKWOQ?si=fdOfwX_90om9Y9Yh) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Reinaga, Fausto, 2010, *Revolución India* (La Paz: Minka).

Salazar, Huascar, 2015, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS* (Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación).

Salman, Ton, 2011, "Entre protestas y gobernar. Movimientos sociales en Bolivia en tiempos del MAS", *Tinkazos* (La Paz), N° 29, pp. 21-43. Versión digital: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1990-74512011000100003](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512011000100003) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Schavelzon, Salvador, 2012, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia, etnografía de una asamblea constituyente* (Buenos Aires: CLASCO/CEJIS/IWGIA/PLURAL).



# No hay dos, sino muchas Bolivias (y la mayor parte sin investigar)<sup>1</sup>

Alison Spedding Pallet<sup>2</sup>

## Resumen<sup>3</sup>

Este artículo ofrece una crítica reflexiva sobre el estado actual de la investigación social en Bolivia, destacando áreas poco exploradas y cuestionando metodologías predominantes. Se analiza un estudio sobre la “hora boliviana” y, a partir del mismo, se proponen nuevas líneas de investigación, como los efectos a largo plazo de la migración internacional y la reproducción asistida en el contexto boliviano. La autora argumenta que muchas investigaciones actuales dependen excesivamente de entrevistas estructuradas y análisis de discurso descontextualizados, abogando por un retorno al trabajo de campo prolongado y la observación participante genuina. Se examina críticamente la investigación sobre movimientos sociales e indígenas, señalando la necesidad de considerar las dinámicas internas y los procesos de movilidad social. El artículo también aborda la complejidad de las divisiones políticas en organizaciones sociales bolivianas y cómo estas reflejan estrategias gubernamentales más amplias. Finalmente, se hace un llamado a los investigadores para que exploren temas novedosos y desarrollen metodologías creativas que capturen la riqueza y complejidad de la realidad social boliviana, más allá de los temas convencionales y las aproximaciones metodológicas establecidas.

**Palabras clave:** Investigación social, Bolivia, Metodología etnográfica, Movimientos sociales, Crítica académica.

---

1 Agradezco a Pablo Barriga Dávalos por haber revisado este artículo en manuscrito.

2 [N. del E.] Alison Spedding es una antropóloga, novelista y líder sindical británica-boliviana. Doctorada en antropología por la London School of Economics, ha vivido en Bolivia desde 1989, donde ha realizado extensas investigaciones sobre cultura andina, coca y narcotráfico. Es autora de numerosos libros académicos y de ficción, y es conocida por su perspectiva crítica sobre la política y la sociedad bolivianas.

3 Resumen elaborado por los editores.

En 2016, Agueda Cotjiri defendió una tesis pionera en sociología titulada *La hora boliviana*, dedicada a indagar sobre la conducta habitual de las y los bolivianos de llegar tarde a cualquier cita, y más generalmente, “hacer todo al último momento”. Dado que todo lo que existía al respecto eran quejas repetidas en forma de clisé, hubo que empezar de cero inventando una metodología. Eventualmente enfocó unos tres ámbitos en las ciudades de La Paz y El Alto. Uno era las filas en las oficinas centrales de los servicios de luz y de agua, pues allí tienen que ir a cancelar las personas que han sufrido corte del servicio por tres facturas impagas. Otro era los puntos de empadronamiento electoral, donde hizo seguimiento durante todo el periodo de inscripción, tanto de las (muy pocas) personas que se presentaron durante las semanas iniciales, hasta la larga fila que se extendió hasta altas horas de la noche en el último día. Un tercero era un colegio, donde indagó con el regente sobre cuáles alumnas y alumnos eran constantemente castigados por atrasarse. Analizó los resultados según el género, el rango de edad y la posición en el orden de nacimiento de su grupo de hermanos/as (mayor de todos/as, menor de todos/as, o alguna posición intermedia). Respecto a los dos primeros factores, encontró que mientras las mujeres llegaron a ser más puntuales, o cumplidas (por ejemplo, con el pago de las facturas) en tanto que llegaron a mayor edad, los hombres redujeron su puntualidad en tanto que envejecieron. Respecto al orden de nacimiento, los y las primogénitas resultaron ser más puntuales, mientras los y las ultimogénitas destacaron por ser incumplidas o tardones.

De paso, ese resultado sugiere que la transición demográfica (desde familias numerosas a familias que rara vez pasan de dos hijos) resolverá en gran parte la impuntualidad nacional, sin necesidad de otras acciones: imaginamos una población donde todas las familias constan de dos hijos. Entonces 50% de la población será primogénita y de por sí serán cumplidos. Pero, como todo en las ciencias sociales, la impuntualidad es multicausal e incrustada en un contexto cultural: no sólo el sistema de parentesco andino, sino más generalmente lo que he denominado en otra parte “el individuo vinculado” (Spedding, 2002).

Un ejemplo: una de las colegialas crónicamente atrasadas era hija de un albañil. Ella tenía que llevarle su almuerzo cada día a la construcción donde estaba empleado en ese rato, antes de ir a su colegio en el horario de la tarde. Incluso cuando la obra estaba relativamente cercana, ella tardaba porque no sólo tenía que entregarle la comida, sino quedarse a acompañarle mientras lo comía. El argumento era que antes, cuando lo dejaba e iba de inmediato a su colegio, en una ocasión “comiendo a solas” él se había atorado con la comida. Se deduce que no estaba tan solo, pues alguien estaba para golpearle la espalda para que se salve, y la hija tampoco era capacitada en primeros auxilios como para atenderle en caso de volver a sufrir el percance, pero era suficiente para exigir que esperara que su padre haya tragado todo en paz antes de partir a sus estudios. El motivo de fondo parece ser que “comer a solas no da ganas”. Otro caso parecido era de una madre que siempre llegaba tarde a un grupo de manualidades donde participaba porque no bastaba que dejara el almuerzo preparado en casa, sino tenía que esperar a su hijo para servirle la comida personalmente: “no le gusta hurgar la olla”. Esta es una frase que yo había escuchado en otra ocasión: correspondería a un varón con un concepto muy rígido de la división de trabajo por género, donde todo lo relacionado con la comida es tarea estrictamente de mujeres, así que su madre (o hermana, en el caso que yo conocí), además de cocinar el plato, tenía que servirlo, como varón ni siquiera era capaz de sacar su porción de la olla o el sartén al plato. Pero más al fondo está la misma idea de que, para animarse a comer, hay que estar acompañado.

De ahí se puede hablar de una especie de “índice de vinculación” que es bidireccional: de un lado, de qué otras personas tengo que ocuparme a la misma vez o incluso antes de atender mis propios asuntos, y de otro lado, qué personas se ocupan de mí. Otro de los colegiales tardones era un joven cuyos padres estaban en el exterior y residía con unos tíos, que le dejaban a sus anchas para mirar tele o jugar Playstation hasta cualquier hora de la noche, y luego salían temprano a sus trabajos. En ausencia de alguien que le dijera “ya es hora que te acuestas” o “levántate, ya es tarde” cada vez se quedaba en cama por las mañanas. Esto es un caso donde la ausencia (o libertad) de vinculación contribuye a la impuntualidad: no basta que tal actividad (como ir al colegio) sea importante para mí, para que lo doy la importancia necesaria dependo de que otras personas también se ocupan de lo que hago. El otro extremo –tener que ocuparme de otras personas– explica por qué las mujeres son más impuntuales en la primera adultez, siendo la etapa de ciclo de vida cuando generalmente tienen varios hijos pequeños a su cargo, mientras cuando son maduras ellas o se han librado de eso o tienen otras personas que les suplen en esas tareas. Fue más difícil explicar por qué ocurre al revés con los

hombres. Nuestra especulación –no hemos llegado a más que eso– es que las vinculaciones de los varones suelen ser extra doméstico, básicamente cumplir con sus horarios de trabajo; cuando son jóvenes, son subordinados, sino a marcar tarjeta a responder frente a sus jefes, y esto les obliga a cumplir horarios, pero siempre bajo mando de otra persona. Siendo mayores, llegan a ser ellos mismos los jefes, sin que nadie les controle, y cuando se jubilan ya no tienen obligación alguna: no hay que pagar la factura ahora mismo, puedo pagarlo mañana, y como se sabe, mañana nunca llega.

A la vez, cada uno de estos extremos de vinculación puede tener el resultado opuesto. Hay personas libres de vinculación que organizan sus tareas y horarios a perfección porque no hay quien se mete de por medio, y personas altamente vinculadas que son puntuales porque se esfuerzan en controlar su tiempo para cumplir con todo. Esto parece ser el caso de las y los primogénitos, y aquí volvemos al parentesco andino, caracterizado por vínculos muy fuertes dentro del grupo de hermanos y hermanas, vínculos que además son jerarquizados, de manera que él o la mayor de todos tiene responsabilidad por, y autoridad sobre, sus menores (sin importar el género). Él o ella tienen que llevar a su menor al colegio (y hacer que llegue a la hora), ayudarle con sus tareas, forrarle la carpeta ... y puede darle un sopapo cuando vuelve tarde a la casa después del colegio, porque ha estado vagando por la cancha o gastando monedas en el tilín. Estas atribuciones suelen inculcar hábitos de cumplimiento que persisten por el resto de la vida. El o la menor de todos, en contraste, nunca tiene que preocuparse de controlar su tiempo, pues siempre hay uno o varios mayores que lo hacen por él o ella.

Estos son resultados preliminares, por tratar de una tesis de licenciatura realizada por una investigadora novata y sin apoyo más que de su tutora (es decir, sin beca y menos asistencia de un contexto institucional). No alcanzó a cubrir otro contexto inicialmente considerado, de una empresa formal donde el personal tiene que marcar tarjeta y los atrasos son sancionados, para ver si las personas (in)cumplidas tendrían características sociales coincidentes con las mencionadas, o qué otros factores podrían intervenir. Es más: aunque para mí esta tesis es sumamente sugerente, no ha tenido seguidores que intentarían ampliar, y quizás cuestionar u ofrecer otras explicaciones de sus resultados. Se dirá que eso es nada sorprendente, tratando de una tesis inédita que no ha tenido difusión. Es cierto que la mayoría de las tesis universitarias van a dormir sin más en las bibliotecas, pero también es cierto que algunas de ellas llegan a ser un referente, ampliamente consultado y citado incluso antes de llegar a ser publicadas (si llegan a ser publicadas alguna vez).<sup>4</sup> Esto suele ocurrir cuando su tema es algo establecido:

4 Un ejemplo es la tesis 'La ópera chola' de Mauricio Sánchez Patzy, que circuló en fotocopias no sólo en la

digamos, comportamiento electoral, migración, política municipal ... que causa que otros investigadores, siguiendo los mismos temas convencionales, los buscan y los citan, y pueden ser eventualmente publicados, incluso cuando una evaluación objetiva de su calidad no es nada alentadora.<sup>5</sup> Será que el tema de Cotjiri era demasiado original, o creativo, para que haya ocurrido a otras personas indagar sobre el manejo del tiempo en Bolivia; “la hora boliviana” sigue siendo nada más un clisé de la “idiosincrasia nacional” sin considerar que, como toda conducta social, tiene un contexto y unas causas que merecen ser identificadas. Otra razón puede ser que la impuntualidad, las largas filas para inscribirse a votar (o lo que sea) en el último día del plazo cuando hubo semanas antes para hacerlo, incluso la extensión y luego otra extensión de un plazo cuando no hubo la asistencia suficiente hasta la primera fecha establecida ... no es visto como “un problema”. Quizás no lo es, o no para todos. Pero ¿acaso toda investigación social tiene que atenerse a algo definido de antemano como “un problema”?

Hacia fines de la primera década de 2000, hubo una especie de fiebre investigativa sobre el “problema” de la migración internacional desde Bolivia. No es que fuera un fenómeno nuevo. Algo que habría sido novedoso es que un mayor número de mujeres emigraron, según se dice atraídas por las oportunidades de emplearse en servicios como el cuidado doméstico de ancianos en países como España, entre otros; o si no, padre y madre emigraron, dejando sus hijos al cuidado de otros parientes. En algunas regiones, surgió la percepción de que gran parte de estos hijos quedaban a cargo de PAMs – personas adultas mayores– básicamente sus abuelos, quienes, se suponía, o eran demasiados cansados por la edad como para controlar a esos jóvenes, o simplemente desconocían la situación de la nueva generación como para darse cuenta de lo que hacían o no hacían. En otras regiones, se suponía que los encargados eran tíos, hermanos mayores, u otros parientes que no tomaron muy en serio su responsabilidad; y en todos los casos, se argumentaba que los padres migrantes mandaron remesas para la mantención de sus hijos, que éstos gastaron en consumos suntuarios (ropa y música de moda, básicamente), descuidando cuando no abandonando sus estudios, y en casos, el hermano mayor acaparaba toda la remesa para él dejando a su hermana menor en la miseria viviendo de la renta dignidad de su abuela. Apuntaba a que iban a ser una “generación perdida”, lanzada a la mayoría de edad sin haber alcanzado siquiera el bachillerato y acostumbrado a vivir de dinero

---

UMSS de Cochabamba, donde fue hecha, sino en la UMSA de La Paz, y puede ser en otros lugares más, años antes de salir finalmente en forma de un libro con el mismo título.

5 Esto no es malo en sí, en tanto que una obra mediocre puede servir como contra ejemplo que estimula hacer algo mucho mejor sobre el mismo tema, pero en tanto que dicha obra mediocre se convierta en referente, la tendencia es más bien a repetir su contenido antes de contrarrestarlo.

recibido sin esfuerzo propio. Dejando de lado que, en una investigación encargada sobre el “problema” de los PAMs a cargo de menores en el Valle Alto de Cochabamba, se encontró de entrada que el “problema” estaba sobredimensionado,<sup>6</sup> hubo mucho menos casos que lo que las autoridades suponían (se habrá visto algunos casos cuando, sí, la abuela estaba incapaz de controlar a sus nietos, y de ahí se escandalizaron), esto fue un contexto identificado alrededor de 2008-2010. Esos hijos que eran colegiales en esos años ya deben tener entre 20 y 30 años aproximadamente, con edad para haber iniciado carreras laborales y formar sus propias familias. No conozco que alguien se haya interesado para hacer seguimiento a las “familias transnacionales” (Guaygua et al., 2010) de esos años. Posiblemente sus padres y madres volvieron al país y los metieron en cintura. Posiblemente la escuela de la vida obligó a esas y esos remeseros holgazanes a recapacitarse, retomando sus estudios en CEMA<sup>7</sup> o simplemente incorporándose a la economía informal y abriéndose camino con la formación empírica dentro del oficio. ¿O habrá una fracción significativa de las personas que actualmente se dedican a la prostitución, microtráfico de sustancias controladas, robo de autos, contrabando y otros oficios de dudosa o nula legalidad que no exigen escolaridad ni disciplina laboral, que efectivamente proceden de esa generación cuyos padres, y sobre todo sus madres, fueron a buscar una “mejor vida” en el exterior? También es posible que la desatención de sus abuelos o tíos era más aparente que real y los episodios de “chaccharse” del colegio y pasar los fines de semana tomando “misiles” en el oscurito de la plaza no eran más que etapas pasajeras de rebelión adolescente, nada diferente a las y los cuyos padres quedaron con ellos en Bolivia, que –sobre todo cuando pasan a ser padres y madres a su turno– dan paso sin tropiezos a incorporarse a la vida adulta convencional (Copa, 2009).

Es obvio que tal seguimiento sería otro reto metodológico, si bien no al nivel conceptual que Cotjiri tuvo que enfrentar, sí en el nivel práctico. No existen asociaciones de “hijos de padres y madres que fueron al exterior” (como las hay de “familiares de víctimas de Senkata”), instituciones que les ofrecen algún tipo de asistencia (como a “mujeres en busca de justicia”, es decir, víctimas de violencia doméstica o familiares de víctimas de feminicidio) o lugares que les reúnen (como las congregaciones donde se encuentra a los conversos al protestantismo evangélico). Podrían estar literalmente en cualquier parte. Habrá que iniciar una búsqueda de hormiga, preguntando en dónde sea y a quién sea si la madre, o padre, o ambos, de ellos o ellas

6 Abstengo de dar la referencia bibliográfica de esta publicación, cuyo nivel era tan mediocre que su propio autor evitó difundirlo. Se negó la publicación de la reseña que hizo del mismo ‘porque tenía muchos adjetivos’. Los y las interesados pueden solicitarme personalmente la reseña inédita.

7 Centros que ofrecen un bachillerato acelerado para personas que hayan abandonado la educación regular.

o de alguien que conoce había ido al exterior... con el único criterio de selección "tener 30 años o menos" y –tal vez– que sus progenitores hayan migrado a otro continente, es decir, descartar los que hayan ido a Brasil o Argentina, y estando a la vez en alerta permanente a cualquier comentario casual sobre alguien que cumple esos criterios, ya que no es muy aceptable interrumpir en cualquier situación diciendo "Oye ¿tus padres alguna vez fueron a trabajar en España o algún otro país de Europa?". Evidentemente, tengo un sesgo debido a mi formación en la antropología social clásica, donde el trabajo de campo suele consistir en ir a vivir en tiempo completo en "la comunidad de estudio"; con un tema amplio –como en el caso de mi doctorado, "estructura social de comunidades tradicionales productoras de coca"– donde todo lo que pasa alrededor y todo lo que se dice puede entrar de alguna manera en el tema, y además, no se descarta encontrar algo no contemplado en el proyecto inicial de investigación al cual se podría volcar, terminando con una investigación con un enfoque y hasta un tópico distinto. Esto sugiere que, en caso de optar para hacer seguimiento a "hijas e hijos de la diáspora de fines de los 2000", habrá que ir a vivir, o al menos pasar mucho tiempo en diversos ámbitos de sitios donde los estudios existentes sugieren que bastante gente fue parte de la misma, y estar recogiendo datos sobre todos los aspectos de la vida social a la vez que rastreando a cuáles de sus integrantes tendrían antecedentes de migración familiar. Es decir, todo contrario a una investigación cronogramada, de corto plazo y tiempo parcial, para no decir "en horas de oficina", y que además se dedica a buscar datos "provocados" y no los que surgen espontáneamente.

Mucho de lo que pasa por investigación social en Bolivia, en diversos niveles (desde tesis de licenciatura hasta investigaciones financiadas y llevadas a cabo por profesionales titulados) se basa en entrevistas mínimamente semi estructuradas, cuando no enfocadas directamente en un cuestionario, o como se prefiere llamarlo, "guía de entrevista" y, con demasiada frecuencia, administrada como un examen, es decir, todo informante debe responder a todas las preguntas, y a las mismas preguntas. No es sorprendente que las respuestas suelen ser escuetas, expresando el deber ser, una versión normativa o los clichés esperados respecto al tema, ni que los informantes aseveran "no tener tiempo" para zafarse de esta situación artificial lo más pronto posible. La "guía de entrevista" debe ser más bien "guía del o la entrevistadora", es decir, un listado de tópicos sobre los cuales requiere información, para tenerlo en la cabeza y aprovechar cualquier situación cuando alguien menciona alguno de ellos espontáneamente, para dirigir la conversación en esa dirección. Suelen considerar un gran plus haber realizado además "observación participante" que consiste en haber estado presente en algún acontecimiento, por ejemplo, un congreso

campesino o el cambio de autoridades en una comunidad, pero esperar no es participar y esto no da idea de qué hacen o dicen los participantes fuera de ese acontecimiento puntual. Al carecer de lo que se llama pretenciosamente “triangulación”, proceden a tomar lo dicho por las y los entrevistados a valor de boca, actitud fomentada por un exceso de corrección política que consagra “las palabras de la gente” como incuestionables (y además, visto como un precioso logro por parte de el o la investigadora, porque ¡ha hablado con una vendedora del mercado/ un campesino en el Altiplano/una mujer indígena... cuando antes en su vida jamás había saludado siquiera a una persona así!). Es un tributo a la sociabilidad de mucha gente boliviana que prestan unos minutos a interactuar con las personas que aplican estas supuestas técnicas, incluso cuando no obtienen nada a cambio (como un refrigerio y quizás hasta pasajes cuando se trata de un grupo focal o un “diagnóstico rural rápido” financiado). De hecho, cuando volví a Inglaterra después de mi primer trabajo de campo, mis amigos me preguntaron cómo lo había realizado. Cuando dije “Bueno, iba a una comunidad, me alojaban en sus casas...” se rieron y dijeron “En aquí ¡hubieras terminado haciendo tu tesis con los que duermen debajo del puente de Waterloo!”. Pero el hecho de que los informantes hayan respondido con buena voluntad, o al menos un mínimo de cortesía, no quita lo superficial de la información obtenida. En el fondo, lo que yo observo es una renuencia de invertir tiempo y esfuerzos en hacer un *trabajo de campo* serio, prefiriendo sustituirlo por un trabajo de gabinete.

Una expresión de esta preferencia es optar por hacer “análisis de discurso”, que es una pseudo metodología si la hay. Consiste en barajar frases sacadas de algún pronunciamento, oral o escrito, para luego expresar obviedades en lenguaje pretencioso y suponer que estas supuestas deducciones tienen efectos prácticos (por lo general, reaccionarios o nocivos) en la realidad social dentro de la cual ese “discurso” haya sido emitido. Esto no tiene fundamento sin un análisis de la recepción de esos “discursos” por parte de sus oyentes o lectores, quienes no necesariamente comprenden o asimilan lo dicho de la misma manera que el o la intelectual que los lee en su despacho. Estos estudios son una expresión sofisticada de opiniones como alegar que las tramas de amores adúlteros en las telenovelas son causa del aumento en la tasa de divorcios, debido a que esperar esas novelas induce a las personas a ser infieles a sus cónyuges, o que los videojuegos y películas con contenido violento inducen a cometer delitos violentos. Desconozco si alguien haya intentado averiguar si los presos por delitos involucrando violencia física en la cárcel de San Pedro han visto significativamente más películas de Jean Claude van Damme que los presos por, digamos, estafa o falsedad ideológica; y el hecho de que “infidelidad” sea citada como causal en demandas de divorcio

no demuestra que esto sea efectivamente la razón fundamental para no soportar más la vida matrimonial. Entre otras cosas, no disponemos de una muestra de control de parejas que no se han divorciado aunque uno o ambos miembros han sido infieles, mientras motivos como no tener un empleo (por parte del varón, para citar un caso específico de una tesis en desarrollo sobre los divorcios en la ciudad de La Paz) y por tanto, tener que quedarse en casa, pero tampoco asumir las tareas domésticas sino pasar los días escuchando música y descuidando al pequeño hijo, mientras su esposa trabajaba a tiempo completo —es decir, no cumplir con el rol convencional de marido, pero tampoco asumir en su lugar el rol convencional de esposa-ama-de-casa— no figura entre los causales con valor legal ante un juzgado.

Las descripciones verbales de los hechos sociales son parte de la realidad donde surgen, pero no son reflejos exactos de la misma ni lo agotan. Malinowski dijo ya hace alrededor de un siglo que las explicaciones que las y los informantes dan de qué hacen y porqué lo hacen, no son la explicación en sí, sino parte de lo que hay que explicar. Para empezar, nunca existe una sola explicación de una acción o un acontecimiento; entonces, hay que explicar por qué se optó para argumentarlo de esa manera y no otras. En tanto que las ciencias sociales tienen razón de existir, es porque van —deben ir— más allá de lo dicho y hecho para englobarlos en una explicación estructural. Lo mismo va para las técnicas e instrumentos de investigación, en particular los más —aparentemente— elaborados y objetivos, como las encuestas y los censos (en la jerga técnica, un “censo” es simplemente una encuesta que se aplica a 100% de una población determinada): han surgido en contextos culturales e históricos determinados, y llevan el sello de ese origen. La encuesta no es un artefacto culturalmente neutral, sino para dar los resultados deseados, requiere que la población donde se aplica tenga una formación, o entrenamiento, previo respecto a cómo se debe responder. En el curso de asesorar la investigación luego publicada como “Ser joven en El Alto” (Guaygua, Quisbert y Riveros, 2000), el equipo insistía que una encuesta tenía que formar parte del estudio, entonces les di curso. Decidieron aplicarla en colegios, pues allí se encuentra reunida la población “joven”; optaron para un colegio conocido ubicado en la Ceja, y otro en un barrio periférico. Resultó que el primero, justamente por su fama y locación, era donde todo encuestador buscando “colegiales alteños”, acudía con sus formularios. Las y los alumnos, que sí eran ya entrenados, tomaron los boletos y los llenaron al rato, mientras nunca antes alguien había venido a encuestar en el colegio en el barrio distante del centro. Las y los estudiantes, entonces, lo asimilaron al artefacto cultural más parecido de su entorno —un examen tipo opción múltiple. En ese artefacto, cada pregunta tiene una sola respuesta correcta y eso es lo que hay que identificar, pues

susurraron uno al otro “¿Qué hay que marcar en la pregunta 5?” tratando todos de concordar la casilla “correcta”: mientras en una encuesta, ninguna casilla es en sí más correcta que otra, sino se debe marcar lo que corresponde el individuo que está respondiendo. E incluso si se pide el nombre del individuo para fines de registro, las respuestas luego serán anonimizadas en el vaciado de datos, pero cuando la persona no comprende o duda de eso, tiende a buscar la opción más aceptable, convencional o prestigioso, aunque no es lo que hace en la práctica.

En el Censo nacional de 2024, una de las preguntas era “¿Tiene auto?” En Chulumani, la tenencia de autos ya está difundido entre el campesinado, pero casi todos esos autos (excepto los que hacen transporte público a la ciudad de La Paz) son indocumentados o “chutos”, es decir entraron al país por contrabando y no tienen placa ni registro legal. El boleto no prosiguió “Coloque la placa de su vehículo” sino se limitó a preguntar si la persona tenía, o no, pero conscientes que sus vehículos son formalmente ilegales, respondieron “No”, aunque el vehículo estaba parqueado a visto del empadronador; pero siendo éste o ésta una colegiala de la misma comunidad acompañada por un miembro del directorio del sindicato agrario, aceptó esta respuesta “legal”. Es de suponer que cuando los resultados sean publicados, en Chulumani (y muchas otras provincias de los nueve departamentos) figurará un número muy reducido de motorizados, y habrá que ver cómo los surtidores locales justificarán su asignación de combustible que es demandado por todos esos autos que según el Censo son inexistentes, aunque esto sólo va a preocupar a los conductores que actualmente hacen fila durante horas para adquirir gasolina cada vez que llega una cisterna, u optan por pagar más pero recibir al momento de los puestos a orilla del camino donde una mujer acude a llenar el tanque desde un bidón con un embudo hecho de una botella PET recortada. Siendo esto un tema de poca importancia académica, la atención intelectual se ha de enfocar en los resultados de la pregunta sobre pertenecer a un pueblo indígena originario campesino.

Espero que los comentarios al respecto tomarán en cuenta que las cifras que salen son *un artefacto del Censo* y que, en tanto reflejan algo fuera de la obligación de responder a una pregunta sin relación con las autoidentificaciones espontáneas que se tenga, tiene más que ver con orientaciones políticas y en casos, ciertas oportunidades económicas (por ejemplo, donde una empresa de hidrocarburos paga a la organización que representa al “pueblo indígena” que habita las áreas que tiene en concesión). La inclusión del “pueblo afroboliviano” entre las “naciones” en lista es un tributo a sus activistas, quienes en 2024 emitieron propaganda en Yungas animando a los afros a declararse como tal y decir que hablan “idioma afroboliviano”. Habrá que decir que yungueños no afros suelen soltar comentarios como “Todo negro es

pendejo”; y alguien me calificó a mí como “negra blanca” por hablar en voz alta agitando las manos, pero esto no conduce a prácticas de segregación u otras “discriminaciones” en la vida cotidiana, y la última vez que escuché eso de “pendejo” era al acusar a los negociantes de coca de Chicaloma (que no son todos negros, sólo es conocido como pueblo de negros) de comprar coca de la provincia Inquisivi y luego hacerlo pasar con otro origen, algo que hacen negociantes de todo lugar y color en Yungas. Varios afros expresan resentimiento por haber tropezado con bolivianos de otras regiones que desconocen que hay afrobolivianos y les toman por extranjeros, a la vez que hay migración afro a Santa Cruz que aprovecha de esto para zafarse de ser tratados como “collas” porque se supone a primera vista que serían oriundos de Brasil. Y en todo caso, la situación de las y los afros es particular porque sí son las características físicas que identifican a alguien como “negro” –no tanto el mentado “color de la piel”– sino principalmente tener cabello “chiri” (rizado, lanudo) aunque tengan piel cremosa; de ahí se distingue al “negro chilo” que sí tiene piel de tinte africano.

Anthias (2022) estudia los procesos tortuosos y los varios grupos que disputan en la titulación del TCO/TIOC Itika Guasú, un “territorio guaraní” en el Chaco tarijeño donde varias extensiones pertenecen a “terceros”, es decir “no indígenas”, o al menos “no guaraní”: Estas personas son denominadas con etiquetas de clase –“campesinos”– o de ocupación, “ganaderos”, implícitamente también una etiqueta de clase pues se refiere a ganaderos con hatos numerosos y propiedades amplias, ya que bastantes guaraní también tienen algunos bovinos. Los “campesinos” son migrantes desde el Occidente del país, es decir “collas” en la jerga local, y “aymaras” o “quechuas” según la lista censal; pero por haberse alejado de lo que sería su “territorio ancestral”, dejan de contar como “indígenas”, mientras los “ganaderos” supuestamente tendrían ascendencia europea. Entonces, para ser parte de un “pueblo indígena” hay que seguir habitando en esa parte de la tierra donde vivían sus ancestros... pero ¿desde cuándo? Las definiciones oficiales suelen decir “antes de la colonización”, fecha bastante difusa tratando de regiones como el Chaco tarijeño donde la penetración del Estado colonial español era casi nula y la del Estado boliviano sólo empezó a hacerse efectiva en la segunda mitad del siglo XX. Los ganaderos destacan estas ambigüedades cuando objetan que, aunque es demostrable que sus familias tienen pocas generaciones de residencia allí, también hay estudios históricos que demuestran que los guaraní venían de otros territorios y, añado yo, la mera existencia de estos estudios depende de documentos escritos, es decir, de una producción ya dentro de la colonización española, aunque la autoridad colonial no gobernaba los lugares en disputa. Anthias contrasta las versiones (tal vez algo idealizadas) del tiempo de los “abuelos”

guaranís, cuando dicen que podían circular libremente, cazar y cultivar en cualquier sitio dentro del “territorio”; con la actualidad cuando la delimitación de propiedades –tanto “privadas”; de los dichos terceros, como “colectivas”, de las comunidades guaraní– ha conducido a que las mismas comunidades empiezan a restringir el acceso a “su” territorio a gente de comunidades vecinas, por ejemplo objetando que mujeres de otra comunidad vengan a recolectar hojas de palmeras silvestres para hacer artesanías. Esta sí es una investigación de calidad, realizada a lo largo de varios años de presencia intermitente en la región, incluyendo seis meses de la clásica observación participante en una comunidad y diversas formas de observación y participación con ONG y organizaciones sociales, tanto de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), como la de los ganaderos. Si tengo alguna crítica, sería que, al tratar de las muchas divisiones, clasificaciones y jerarquizaciones entre los grupos en contienda, coloca como etiqueta adicional “racializada” a una y otra categoría, cuando tachar este adjetivo no quita sentido al argumento sino representa una sobre interpretación sin contribución analítica pero sí tendenciosa.

En la parte final del texto, relata conflictos internos en la APG, para mí un insumo valioso pues es un ejemplo de un tema que vengo estudiando desde otro extremo del país y un contexto opuesto al de un “pueblo indígena” con su TIOC, pero que exhibe varias coincidencias, ya que la entidad provocadora es el gobierno del MAS-IPSP a la cabeza de Evo Morales, con su lema de ser un “gobierno de los movimientos sociales”. Si bien durante su primera gestión hubo un apoyo generalizado, en la segunda gestión esto empezaba a disgregarse, y cuando en su tercera gestión varias de estas organizaciones llamadas “movimientos” empezaban a alejarse de la línea oficialista, éste respondió fomentando la división, entre un directorio que seguía con la línea del gobierno versus otro que se oponía. Digo “directorio”, porque en los casos que conozco en detalle el directorio oficialista tenía muy poco apoyo de las bases, pero fue reconocido por autoridades estatales y usado como canal para ofrecer proyectos y otros beneficios, mientras las autoridades ignoraban al directorio “opositor” con apoyo mayoritario. Esto fue un manejo clientelar que no es novedad en absoluto en la política boliviana, pero a partir de 2015 en adelante ha sido aplicado de manera abierta y acervada (Spedding, en prensa).

Las formas políticas propias de los guaraníes no eran tema de interés de Anthias, pero deduzco que la APG se modela en el liderazgo comunal del *mburuvicha*, cargo si no vitalicio de duración indefinida y en casos hereditario; indica que la APG solía tener al menos una reunión por año, en la cual era posible remover a dirigentes “ineficaces” (2022: 290). No lo precisa, pero deduzco que, si no hubo quejas en su contra, el directorio proseguía por tiempo indefinido, ya que no menciona

elecciones regulares con gestión limitada. Así, durante todos los años de su trabajo de campo, el mismo dirigente persistía a la cabeza de la APG –hasta que en 2014 apareció otro, elegido para encabezar un directorio paralelo y con apoyo directo del gobierno. Anthias (op.cit.: 301-318) relata como el directorio “orgánico” (como diríamos nosotros los sindicateros agrarios) se sentía amenazado, se retiró de su oficina en el centro del pueblo de Entre Ríos a una casa en los alrededores aparentemente más defendible, y cuando empezó la reunión, ella fue excluida por no ser guaraní, a la vez que se controlaba el acceso para evitar la participación de infiltrados del otro lado. En su comunidad de estudio, varias mujeres de base, quienes antes se mostraban poco politizadas, le contaban rumores en contra del presidente de la APG no oficialista. Algunos eran particulares del contexto: por ser “pueblo indígena”, reclaman el derecho a la “consulta previa”, que generalmente se concibe como el deber de consultarles primero sobre alguna obra mayor, como una carretera, una explotación de hidrocarburos, etc., que se propone implementar en su territorio, pero según estas mujeres, el Presidente insistía que toda acción estatal en cualquier nivel debería tener primero “consulta”, hasta la llegada de un médico a la posta sanitaria y si éste podría visitar a cualquier domicilio. El médico se habría enfadado frente a la exigencia de hacer “consulta” antes de ir a ver a pacientes y por eso, no quiso atender en la comunidad. Otros me eran muy familiares, si bien los montos en cuestión eran mucho mayores –la APG disponía de unos 14.8 millones de dólares que la petrolera Repsol depositó en una cuenta en compensación para la explotación de hidrocarburos en su territorio, y que el Presidente y los demás dirigentes lo harían usado en beneficio propio para tener una vida holgada al estilo urbano con “sueldos” que pagaban a ellos mismos, mientras sus bases siguen con sus escuetos ingresos agropecuarios (es decir, en términos de clase son “campesinos” aunque no se los llama así). ADEPCOCA no es una organización pobre, el Mercado de la Coca en Villa Fátima genera unos millones de bolivianos al año, pero no se acerca a millones de dólares disponibles; sin embargo, desde que el gobierno empezó a fomentar la organización de una ADEPCOCA paralela a partir de 2017,<sup>8</sup> el reclamo en contra del directorio “orgánico” siempre empezaba con “el informe económico”, es decir, los dirigentes no rendían cuentas de los ingresos y eran acusados de haber desviado sumas en beneficio propio. Aunque las mujeres no los mencionaron (porque llegaron a otros sectores del territorio, de donde era el otro presidente) en el texto figuran los proyectos ofrecidos por el gobierno y canalizados por la APG oficialista.

---

<sup>8</sup> No casualmente, aunque su división se inició antes de que el fraccionamiento se extendiera a gran parte de las organizaciones sociales, fue en 2017 cuando el dirigente guaraní oficialista viajó a Brasil y denunció que US\$6,8 millones faltaron de la cuenta del ‘Fondo de Inversión’.

Evidentemente estamos frente a una instancia de la aplicación de un plan gubernamental,<sup>9</sup> dirigido a dividir las organizaciones sociales en tanto que éstas no le dan el apoyo incondicional, con elementos comunes (cuestionar el manejo económico, condicionar proyectos al apoyo político) y otros adaptados al contexto –no hay “consulta” en el Occidente, pero con la persecución judicial a dirigentes “orgánicos”; desanimaron a otros a candidatear cuando terminaron su gestión, que se alargó por falta de candidatos, permitiendo que los oficialistas descalificaron a los orgánicos por “caducos”. Anthias no menciona otro ramo de este plan, que es que, en tanto que los oficialistas salen de cargo (de paso, muchas veces pasan de largo el plazo establecido de sus gestiones, pero para ellos no existe la condición de “caduco”) aparecen nombrados en algún Viceministerio u otro puesto asalariado en una instancia gubernamental. Ellos sí obtienen beneficios concretos, mientras los proyectos para sus bases suelen ser de poco alcance en caso de que se hacen efectivos. Ya que al parecer no existe plazo de gestión en la APG, sería suficiente que siga en el cargo con los beneficios que obtenga por los mencionados ingresos de Repsol. Lo que no consigna –tampoco era parte de su tema de estudio– son las características sociales tanto de los dirigentes como de las bases que los apoyan, pues no basta un plan del gobierno, sino tienen que existir clivajes estructurales entre sus bases para que sea posible atraer algunos de ellos tras la organización divisionista.

En el caso de ADEPCOCA, identifiqué la relación entre procesos de movilidad social hacia la descampesinización y la oportunidad de comercializar coca en el interior del país, que si bien es un lema establecido de la organización –vender coca “del productor al consumidor”; elemento establecido del vocabulario del sindicalismo agrario en general –no es aprovechable en la práctica para un campesino cocalero en ejercicio. Esta oportunidad (a partir de 2006) fue aprovechado por migrantes de regreso oriundos de una comunidad campesina, pero con poca o nada producción propia, en adición a campesinos cocaleros ricos, y el gobierno pudo reclutar a este grupo para fraccionar a ADEPCOCA (ver Spedding, 2020: 131-155 para la exposición en detalle). Ninguna región está libre de la movilidad social –aunque la imagen estereotipada de “pueblos indígenas” ignora esto– y aunque los

9 Y es un plan, o esquema, que ha vuelto en contra del mismo oficialismo: por 2024 el MAS se ha partido entre facciones ‘arcistas’ y ‘evistas’, la facción oficialista de las organizaciones divididas se está dividiendo a su vez. Así, en el caso yungueño, COFECAY se partió primero entre COFECAY oficialista y COFECAY orgánica. Luego, COFECAY oficialista se partió entre COFECAY arcista (mayoritario) y COFECAY evista (minoritario); y una facción disidente de los evistas ahora propone formar otra COFECAY. Irónicamente, los seguidores de Evo Morales vienen a jugar en estas divisiones el rol opositor-orgánico, pues quedan desprovistas de los proyectos y acceso a cargos en el gobierno. Aparte de que algunos opinan que la división del MAS es sólo aparente y cuando entran en campaña electoral se unirán detrás de su sigla, estas divisiones son demasiado iniciales para ofrecer una explicación de sus causas estructurales dentro de la militancia, pero animo a investigadores en busca de tema a iniciar y hacer un seguimiento detallado de estos procesos y sus participantes.

dirigentes representan a sus bases en términos de acción política, no necesariamente son representativos de sus bases en términos sociales (es decir, no necesariamente son la “representación en espejo”, o sea, sus características son típicas del grupo que representan). Es más: el dirigente que no es un representante en espejo de su grupo puede ser más efectivo en acción – aunque a la vez puede ser más susceptible a la cooptación que le dará lugar a oportunidades no factibles ni siquiera deseables para sus representados. Estos aspectos están ausentes en las investigaciones sobre “movimientos sociales”; y más aún cuando éstos se presentan como “indígenas originarios.” Chuquimia et al (2010) terminan uno de los pocos estudios que hay sobre el movimiento de “reconstitución de los ayllus” comentando la existencia de “*malkus* residentes” –es decir, autoridades comunales que residen en la ciudad y, cuando su comunidad o “ayllu” es a pocas horas de viaje, ni siquiera vuelven a vivir allí durante el año de su cargo, sino van y vienen exclusivamente cuando hay reuniones– como algo que merece más estudio, pero nadie ha asumido el reto.

Y si esto ocurre dentro de una temática –autoridades comunales– con largo recorrido, cuando muchos investigadores en busca de temas se fijan más en la bibliografía existente y no en los contextos desconocidos que les rodean, ¿qué podemos esperar de los tópicos enteramente sin explorar? Terminaré mencionando uno: la reproducción asistida en Bolivia. Se podría pensar que la fertilización in vitro y similares son procedimientos médicos que no varían de un país o continente a otro, pero no es así. Cuando se busca donantes de esperma u ova para una pareja infértil, se suele identificar donantes físicamente parecidos al que va a ser el padre, o madre, social de la progenie eventual, para que sea creíble que ellos fueron además sus genitores; y esto va a ser más convincente si los donantes son además parientes biológicos cercanos de los padres sociales. Sin embargo, se encontró que, en Inglaterra, los interesados rechazaron que un hermano del futuro padre social, o una hermana de la madre social, fueran donantes. Usar la esperma del cuñado les parecía un adulterio simbólico, y usar ova de la hermana habría inducido a la “tía” (madre biológica) a entrometerse en la familia de su hermana, violando la independencia de la familia nuclear que es parte de su sistema de parentesco. Mientras en el Ecuador, recibir ova de la hermana era lo más deseable, porque en su sistema de parentesco se da por supuesto que las familias nucleares de hermanos y hermanas no son independientes, sino se entrometen constantemente como parte de la parentela amplia. Esas opciones en Bolivia serían un tema para investigar, ahora que recientemente se ofrece estas técnicas en el país. Otro tema sería quiénes optan para usarlos. La infertilidad siempre ha afligido a algunas parejas. Hay países, como Bangladesh, donde la cultura no reconoce infertilidad masculina, siempre es la mujer que es

incapaz de procrear y por eso la familia del marido le anima a repudiarla para tomar otra esposa, un dilema doloroso cuando el marido sabe, por pruebas médicas, que él es infértil, pero no puede admitirlo a sus parientes.

En Bolivia, la infertilidad masculina es reconocida (un hombre en mi comunidad ofrecía su conocida incapacidad de fertilizar como una invitación seductiva: sexo conmigo no tendrá consecuencias) al igual que la femenina, en base a haber intentado con varias parejas sin resultados, ya que un remedio tradicional es, al no poder procrear después de un buen tiempo, separarse e intentar con otra pareja. Cuando la pareja siente que su vínculo personal vale demasiado para descartarlo con ese motivo, siguen juntos y crían a un niño o niña ajena, a veces adoptándolo formalmente (cuando –por ejemplo– el genitor ha abandonado a la madre y ella no tiene gana alguna de seguir con la wawa, entonces lo entrega a quien sea que lo desea tener), otras veces llevando la relación familiar sin reconocimiento legal; los casos de la segunda opción que he conocido trataron de criar a una sobrina o sobrino de alguno de sus hermanos que ya tenía una familia numerosa. Ya siendo adolescente, una de estas criadas decidió volver con sus padres biológicas, o sino ellos le reclamaban cuando ya estaba en edad laboral, que me parecía algo injusto con la pareja que había costado sus años de crianza, pero era visto como enteramente aceptable en la comunidad. Pregunté a una mujer en un matrimonio infértil duradero si la incapacidad de procrear era por él o por ella, y respondió “No sé, nunca nos hemos hecho ver”. Todos estos ejemplos proceden de la clase baja entre rural y urbana, y es posible que esta actitud frente a los análisis biomédicos del “problema” no prevalece entre las clases superiores, además de que es de suponer que sólo personas acomodadas podrán pagar la reproducción asistida; pero falta saber quiénes entre ellos sí optan para estos tratamientos, ya que podrían haber seguido las opciones anteriores –formar una nueva pareja, o si no adoptar. ¿Los y las lectores conocen casos en su ámbito social?

Me atrevo a sugerir que el tema de la infertilidad no parece interesar en Bolivia porque la cultura andina no es pro natalista: sí, se dice que una pareja debe tener al menos un hijo para que haya alguien que herede sus bienes y les lllore cuando fallecen, pero las veces cuando se va donde algún santo para pedir progenie, suele ser porque tienen varones y no mujeres, o viceversa, y se pide un hijo del género deseado, no simplemente hijos en sí. Un argumento en contra será que hay algunas referencias etnográficas a un ideal de que la mujer debería llegar a tener doce hijos, o al menos doce embarazos; quizás más simbólico, pues “doce” simboliza totalidad (así, se suele decir que hay “doce santos”, “doce vírgenes”, “doce achachilas” ... pero cuando se pone a citarlos, resulta que los que se llega a nombrar son más, o menos, que doce), y

las pocas personas que han llegado a completar este número, o cerca a ello, no suelen vanagloriarse del logro sino se ven agobiados por la carga económica que representa. En la actualidad, en Yungas pocas parejas jóvenes tienen más que dos o tres hijos, y una que sí seguía procreando hasta casi completar un equipo de fútbol mixto era muy observada por los demás. El par de estudios que yo he conocido sobre el tema –infertilidad, el tamaño “ideal” de la familia– estaban modelados, otra vez, en esquemas (no culturalmente neutrales) provenientes de organizaciones internacionales, y alguno de sus resultados provocó risa en el ámbito universitario donde se dieron a conocer “ ¡La pareja infértil que tiene un hijo!”, porque esta pareja había pasado más que dos años intentando concebirlo, y según alguna definición internacional, dos años de sexo sin anticonceptivos y sin que resulta en un embarazo califica a la pareja como “infértil”, aunque posteriormente demuestre que no lo era.

Bueno, ahí está uno más de los temas que voy arrojando de paso en mis clases con la esperanza que alguien les recoja para su tesis, aunque a la vez siento renuencia de recomendar directamente uno u otro tema, porque alumno que asume la sugerencia tiende a asumir que, dado que yo he propuesto el tema, luego le voy a dictar paso por paso todo lo que tiene que hacer para realizarlo y a poco no dictarle el texto de la tesis misma; prefiero aguantar con los temas que ellos mismos proponen, por lo baladí que me parecen, al menos los asumen como suyos (por suerte no me tocó el que propone estudiar “la influencia de las letras de las canciones en las relaciones de pareja de los jóvenes”). Miren a su alrededor: tanto hay que es poco o nada conocido (excepto por parte de las personas que lo están haciendo, por supuesto) y sólo requiere creatividad metodológica, esfuerzo y tiempo ¡como si eso fuera poco!) para hacer una contribución real a conocer este país.

## **Bibliografía**

Anthias, Penelope 2022, *Limites de la descolonización. Territorios indígenas y política de hidrocarburos en el Chaco tarijeño* (La Paz: Plural).

Copa Uyuni, Javier 2009, “Los chicos de la vía loca: estudio etnográfico del consumo de drogas psicoactivas en grupos juveniles de Ciudad Satélite”, Tesis inédita, Carrera de Sociología, UMSA.

Cotjiri Ventura, Agueda 2016, ““La hora boliviana”: estudios sobre la impuntualidad en la ciudad de La Paz y El Alto”, Tesis inédita, Carrera de Sociología, UMSA.

Chuquimia, Guery; Chambi, Roberto y Claros, Fernando 2010, *La reconstrucción del Jach’a Suyu y la nación Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena* (La Paz: PIEB).

Guaygua, Germán; Quisbert, Máximo y Riveros, Ángela 2000, *Ser joven en El Alto* (La Paz: PIEB).

Guaygua, Germán; Castillo, Beatriz; Prieto, Patrisia y Ergueta, Pamela 2010, *La familia transnacional. Cambios en las relaciones sociales y familiares de migrantes de El Alto y La Paz a España* (La Paz: PIEB).

Spedding, Alison 2002, "El individuo vinculado: acción, culpabilidad y responsabilidad individual en los Andes", Kollasuyo, Revista de la Carrera de Filosofía -- UMSA (La Paz), Quinta época, No.1.

Spedding, Alison 2020, Masucos y vandálicos (La Paz: Mama Huaco).

Spedding, Alison (en prensa), "Movimientos sin sociología. Una crítica a la producción intelectual sobre "movimientos sociales" en Bolivia, 1998-2024".

Spedding, Alison (s.f.), "Caminando en círculos", Manuscrito inédito.

**dossier temático:  
(re)pensar la  
amazonía**





# Lo que murmura el aliento transpirau del monte

Introduciendo a este dossier

Nohely Guzmán<sup>1</sup>

- ¿Escuchas eso, Nohe? ¿Lo escuchas?
- No, ¿qué es?
- ¡Ese! ¡Ahí cantó de nuevo! ¿Lo escuchaste?
- Escuché dos sonidos, ¿cuál era?
- Tiempo que no lo oía su cantar...
- ¿Vos lo escuchaste, Adolfo?
- No, ¿de cuál decís?
- El siringuero... Mirá como me puso su cantar.

La expresión temblorosa en el rostro de María y su voz, amordazada por un dolor, como la de quien se ahoga y logra gritar en los pocos segundos en que saca la cabeza del agua, silenciaron el mundo por un momento. Nos subimos a la camioneta, aturdidos por una sensación de perplejidad y desconcierto, como si nos hubieran robado la voz. En silencio, las miradas de Adolfo, la mía y las de los niños se encontraban fugazmente, desorientadas, mientras recorríamos un interminable sendero de altos árboles y húmeda frescura difícil de describir.

“Cuando hicimos el desalojo en San Miguelito,” rompió desbordada el silencio María, “ellos tenían armas de fuego. Yo ya tenía pa’ mis seis meses de embarazo, y el Adolfo estaba de ida allá, así que yo también me fui. Ellos disparaban. Yo escuchaba el ¡pum! ¡pum! ¡pum! por todos lados nomás, y el Adolfo me decía “¡¡¡jocultate ahí!!!”; mientras yo, con mi panza, agachada en el monte, detrás de los árboles, tapándome mi cabeza con mis brazos. Todo el camino que andamos por el monte hasta ese momento escuchábamos lo que cantaba y cantaba un siringuero por ahí. De ahí que ese sonido me pone así. Lo escucho y vuelve mi cabeza a ese día en San Miguelito.”

Adolfo la miró fijamente por el retrovisor, sin decir una palabra. Luego de unos interminables segundos, dijo: “Ha sido dura la situación con nuestra defensa del territorio. Pero nuestros compatriotas son

<sup>1</sup> Hiladora de historias y palabras, feminista ch’ixi anti-colonial, y andante y artesana de geo-grafías de mundos otros, aquí y allá.

expertos pues en la cacería. Al vuelo tiran un animal o una pava. Así que ellos con sus armas, y nosotros con nuestras flechas, recuperamos nuestro territorio, arreando como ganado a los colonos que nos estaban avasallando”

María y Adolfo son de la Comunidad Santísima Trinidad del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). Ellos viven rodeados por la “línea roja” del área de colonización del Polígono 7<sup>2</sup>, y desde ahí trazan un mapa de y hacia la Amazonía del presente, hecho de íntimos senderos de memorias que llevan a flor de piel. Sus rutas y rumbos son guía indispensable para adentrarse y navegar en el monte, y también nos servirán para sumergirnos en las páginas de este dossier.

Inauguro a propósito el dossier con esta historia, con la intención de bosquejar los paisajes, sonidos y afectos que entrelazan lo innegociable de la vida en libertad, las historias que la defensa del territorio escribe sobre la tierra y los cuerpos, y los ecos de la violencia del despojo que se extienden hasta el presente. Estos atravesamientos, inscritos en el terreno del cuerpo que es también el del territorio, desestabilizan certezas en artículos académicos, informes de ONG y triunfalismos del estado plurinacional y sus formas de acercarse a los universos amazónicos, para revelar que las violencias en la Amazonía tienen consecuencias mucho más profundas de lo que usualmente se reporta. Rutas como las trazadas por María son a menudo engullidas por gráficas de porcentajes o puntos en mapas sin alma, que convierten violencias y conflictos en *facts* y datos, sin detenerse en las heridas y fisuras que estos exponen sobre las relaciones en y con el territorio.

En el corazón de la experiencia de María se narran algunas de las cicatrices de los obstinados intentos de asfixia de los pueblos, tanto en el TIPNIS como en otros territorios. Su historia nos recuerda la aguda inseparabilidad entre cuerpo y territorio para mujeres como ella, misma que dificulta que muchas comunidades indígenas conciban la desposesión territorial como algo que ocurre a y en la tierra, pero sin tocarles a ellas. La piel de gallina de sus brazos frente al silbar del siringuero es, entonces, materialización del entramado “cuerpo-territorio” que sintetiza la certeza histórica de que la tierra se vuelve expropiable a través de la violencia infligida sobre los cuerpos de las mujeres que la habitan y tejen la vida en ella. Esta comprensión se entrelaza con la memoria encarnada de que hay árboles y suelos que lo han presenciado todo, y que son testigos silenciosos de una historia más larga que es la suya propia y la de sus pueblos. El cuerpo-territorio,

---

2 El Polígono 7 es el área colonizada dentro del TIPNIS, ocupada por colonos y campesinos que poseen predios de tierra y se organizan en sindicatos, ambos centrados en el cultivo de hoja de coca. Estas organizaciones estructuran gran parte de la vida en la zona, especialmente en los regímenes de trabajo y distintas dinámicas comerciales a lo largo de la cadena productiva. El Polígono 7 y la “línea roja” operan como una frontera interna en constante búsqueda de expansión dentro del territorio.

como bien relata María, es un sitio histórico, una conexión entre lo que fue y que, al estar siendo, nunca dejó de ser.

Esta historia deja pistas y señas sobre las tareas pendientes de quienes, al relacionarnos con los mundos amazónicos, estamos llamados/as a crear tramas y espacios de cuidado en la investigación, que faciliten la sanación de heridas como las de María. Para quienes usualmente cruzamos fronteras, hacemos de testigos y hablamos en lenguas, el desandar las violencias y los ensordecedores silencios sobre los continuos, pero fallidos intentos de conquista de la Amazonía, es un propósito en sí mismo y un acto de reparación. Entonces, ¿cómo (re)pensar la Amazonía para hilvanar sentidos en este nexo entre balas, colonos, cuentos, libertad, fuego, memoria y esperanza? ¿Qué produce poner todo esto en marcha?

El conjunto de textos que nutre este dossier ensaya posibles respuestas a estas preguntas. Dando continuidad a las preocupaciones y reflexiones colectivas que fueron planteadas en el encuentro “(Re) pensar la Amazonía: Claves renovadas para la investigación-acción en tiempos de despojo”, que el CEESP organizó el año pasado en la ciudad de Santa Cruz, con la participación de académicos/as, activistas y trabajadoras/es de instituciones que están en la región, alrededor de la necesidad de generar nuevos sentidos y gramáticas para nombrar la Amazonía, más allá de los enfoques tradicionales centrados en la biodiversidad o el cambio climático en la región. Así, el presente dossier aglutina artículos e intervenciones de diversa naturaleza que, desde la memoria puesta en juego en la narración de cuentos, las voces de las mujeres y sus chacos, los serpenteantes andares de quienes ofrecen apoyo técnico a comunidades locales, el fuego y los aparatos institucionales que lo mantienen ardiendo, lo que omiten los documentos históricos sobre las rebeldías indígenas durante la gestación del estado nacional, las rupturas de los vínculos comunitarios que revelan otra cara de la era plurinacional en Bolivia, y las experiencias íntimas de nacer, correr y soñar con el territorio, delinean los contornos más importantes para entender la Amazonía en la actualidad, reescribiendo a su paso las narrativas y enfoques dominantes que la nombran.

Para comenzar, Marxa Chávez nos ofrece un recorrido a través de la historia de más de 10 mil años de la Amazonía y de sus pueblos, mostrando cómo esta vasta región ha estado entrelazada con las heridas de la historia colonial, republicana y plurinacional en Bolivia. Desde esta perspectiva, Chávez revela cómo la Amazonía ha sido y sigue siendo una frontera interna nacional. Su análisis se adentra en el TIPNIS y su lucha frente a la construcción de la carretera San Ignacio-Villa Tunari, explorando no solo las manifestaciones públicas que lo hicieron visible, como ser las marchas, vigiliás y reuniones, sino también las luchas cotidianas en las cocinas, chacos y ríos que mantuvieron vivas sus

resistencias. Críticamente, en el corazón de su artículo, Chávez propone una lectura urgente sobre la ruptura y corrosión de los vínculos entre las comunidades y sus entornos, apuntando a las distintas maneras en que el estado, sus lógicas partidarias y su agenda de conquista facilitan fracturas que lastiman el germen del sostén comunitario de la vida en el territorio.

Seguidamente, José Orsag nos transporta a la Santa Cruz de finales del siglo XIX, guiándonos por las denuncias y quejas de los propietarios cruceños contra los ‘indígenas salvajes y rebeldes’ que, afirman en sus documentos, perturbaban su propiedad y actividades comerciales, por ejemplo, bloqueando caminos cruciales para sus mercados. Leyendo a contracorriente, Orsag examina documentos históricos escritos por y para los poderosos, que revelan las pícaras rebeldías y las múltiples expresiones de resistencia de quienes estaban siendo despojados de sus tierras. Además, Orsag articula su análisis con debates sobre la colonización interna en Bolivia, la formación de ideologías sobre las que se han construido los estados nacionales en la región latinoamericana, y la formación de nociones de ciudadanía que se gestan en los encontronazos con los “territorios salvajes”.

Posteriormente, Elizabeth López centra en su artículo la voz de las mujeres de la Nación Tacana ubicadas en Tumupasa, al norte de La Paz, para realizar la importante -y aún escasa- labor de escuchar sus preocupaciones y esperanzas, en sus propios términos. A lo largo de su artículo, López dibuja el rostro detrás de los procesos de expropiación y despojo colonial que afectan a los territorios indígenas amazónicos en Bolivia y el mundo. Explorando las “re-existencias”, la destreza de activar nuevas formas de habitar el territorio cuando este se encuentra avasallado, López tiende puentes entre el cuerpo y el territorio para rastrear lo esencial para sostener la vida. Su análisis no pasa por alto dolores y tristezas, y apunta a los cuidados que hoy y mañana posibilitan la permanencia en el territorio, aun en medio de la adversidad.

Por su parte, Stasiek Czaplicki nos revela lo que se oculta tras las cortinas de humo de los incendios forestales, recordándonos que, desde su inicio, los marcos legales de protección y conservación de bosques han estado orientados a proteger la propiedad privada. A través de un minucioso repaso de la legislación y su evolución, Czaplicki expone las limitaciones de un enfoque punitivo penalista en materia ambiental, sobre todo frente a las profundas asimetrías de poder que favorecen al sector privado, terrateniente y agroindustrial, y que se valen del racismo hacia campesinos e interculturales para desentenderse de las dinámicas que en realidad les pertenecen y benefician. Dialogando con su análisis, y de cara a la reciente legalización de los bonos de carbono en el país, es inevitable preguntar: ¿Al servicio de quién están las narrativas sobre la depredación ambiental que sitúan a los “collas” como los temerarios

colonizadores, invasores y expropiadores de tierras? ¿Qué dinámicas, intereses y actores se enmascaran en el proceso?

Desde otro lugar, pero sosteniendo una misma preocupación, Soledad Enríquez, en un relato personal de su experiencia como ingeniera agrónoma, ofrece un texto reflexivo sobre los largos legados coloniales presentes no solo en las ciencias ambientales, sino también en las sociales. Acompañando iniciativas productivas y agroecológicas en diversos municipios y comunidades indígenas y campesinas de Beni, Enríquez nos invita a recorrer su asombro al desentrañar un mundo amazónico poco nombrado, escrito o reflexionado, que a menudo se percibe como un espacio vacío y libre para ser colonizado. A través de su experiencia, Enríquez detalla el desencuentro entre el mundo amazónico y el enfoque predominante de maximizar la producción y los ingresos de los cultivos que le habían inculcado en la universidad. Indirectamente, su artículo permite observar una cara de lo que no sólo es un descuido educativo, sino un proyecto político de colonización de larga data que, mediante regímenes agrario-productivos y de trabajo, lleva décadas buscando articular a las poblaciones amazónicas a dinámicas productivas y comerciales de alta intensidad, erosionando en el camino sus conocimientos y formas de relacionamiento con la tierra, tradicionalmente orientados al sostenimiento de la vida.

Complementariamente y con la memoria en el centro, Ara Goudsmit nos invita a adentrarnos en una constelación de relatos yaminawa, a través de los cuentos y narraciones orales transmitidas de generación en generación, en los que los protagonistas son loros y jochis de la selva que acompañan a personas en sus andares y vivencias. Goudsmit nos recuerda que los cuentos son, ante todo, espacios vitales para la existencia de mundos, cuidados y prácticas esenciales para la vida de los pueblos. Entre líneas, Goudsmit sugiere que los cuerpos recuerdan, y hace un llamado a escuchar para nutrir la vida por medio de los oídos, sanar heridas y desarrollar sensibilidades que nos permitan habitar este mundo, los que llevamos dentro y los que están por venir.

Finalmente, en un vivaz narrar como los hay pocos, Simón Muiba nos transporta a su comunidad en el Territorio Indígena Multiétnico en Beni, a través de una carta que escribe desde lo más profundo de su corazón; una de esas cartas que pone la piel de gallina y toca fibras que no sabíamos que teníamos. Sumergiéndonos en el río Apere y haciéndonos sentir tanto el calor del sol en las tardes de juego de su infancia como la tristeza de abandonar temporalmente su territorio, Muiba compone un relato delicado e íntimo que nos permite saborear, aunque sea por breves minutos, la intensidad de ese mundo suyo.

A través de los artículos presentados, hay un hilo conductor que entiende el dossier, ante todo, como un espacio de posibilidad para amplificar mundos y, al hacerlo, crear condiciones que erosionen

todo intento de eliminación de los pueblos, sus territorios, mundos, historias y conocimientos, que aún son instrumentos de la conquista en desarrollo. En su totalidad, el dossier ofrece un espacio para afinar los sentidos y poner en marcha el arte de notar, sea en entrevistas, cuentos, datos o documentos históricos. Notar es esencial para rastrear la vitalidad en medio de narrativas destructoras de mundos, y que constantemente anticipan la degradación y muerte de la Amazonía. Las intervenciones que reúne este dossier invitan, a su vez, a crear condiciones para escuchar, más allá de lo que se pueda expresar con palabras, hilvanando modalidades de conocimiento de los mundos que habitamos y transitamos, sin amordazar sus libertades, sentidos, términos, sonidos y texturas.

Queda pendiente liberar el silbar del siringuero de las cicatrices dejadas por balas y escopetas; hablar de las casas que, en un descuido, serán tomadas por los tabacales insistentes; de las yucas del chaco que salen con "muñequitos" y restos arqueológicos de hace cientos de años; del piyu (avestruz) del cielo nocturno o las campanas que se escuchan en el monte a medianoche; de las macumbas y su orden de las cosas; de lo testarudos que pueden ser los hilos al querer enseñar la paciencia a sus acelerados/as aprendices del tejido; del inundante olor de la flor del cacao; o de los millones de mosquitos que amenazan con dejar los cuerpos secos. Hay demasiado por escuchar, muchísimo más por recorrer e interminables cosas por guardar. Precisamente por eso, como diría Mariana Rodríguez, "vamos con calma, ¿no?"

# Las *Amazonías* que nos habitan

Una mirada política sobre los vínculos desde las luchas de mujeres

Marxa Nadia Chávez León<sup>1</sup>

## Resumen

En los hábitats urbanos, solemos ignorar los vínculos con ecosistemas aparentemente distantes, sin los cuales no podríamos subsistir. La relevancia de las *amazonías* en nuestra cotidianidad urbana es trascendental, aunque nos neguemos a reconocerlo. Este desconocimiento beneficia el mantenimiento de privilegios basados en consumos coloniales de lxs habitantes de las urbes, que enriquecen a corporaciones multimillonarias en connivencia con el estado y contribuyen a la desaparición de ecosistemas.

Desde la experiencia de las luchas de mujeres y antipatriarcales, se aborda aquí una mirada sobre las *amazonías*, sus vínculos e interdependencia en múltiples escalas, las cuales obedecen a dinámicas que tienen millones de años. Se busca recuperar una memoria sobre las macro escalas que nos atraviesan y sus relaciones.

Alejándonos de visiones conservacionistas y reduccionistas, se visibiliza la historia de las comunidades humanas como hecho político, cuyo derrotero en los últimos años ha propiciado un momento de profunda descomposición política generalizada. Estas comunidades, donde tienen centralidad los trabajos de las mujeres en los territorios, han sido hasta cierto punto sostenedoras del equilibrio de los biomas amazónicos. Sus luchas han frenado la materialización del proyecto colonial, generando perspectivas y horizontes en constante contraposición al avance del capitalismo extractivista. Sin embargo, se encuentran bajo el fuego y el asolamiento. Ellas nos interpelan.

**Palabras clave:** Memoria histórica, Escalas de los vínculos, Luchas de mujeres y antipatriarcales, *Amazonías*, Lucha comunitaria, TIPNIS.

---

<sup>1</sup> Soy parte de varias tramas de mujeres y luchas antipatriarcales, con mamás, investigadoras, trabajadoras, habitantes de laderas paceñas, todas precarizadas. Compañera de sendas de Julián y Kózmika, y parte de la Maestría de Ecología Política y Alternativas al Desarrollo de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador).

## Introducción

La Amazonía que quedó bajo jurisdicción boliviana es a menudo vista como un todo homogéneo. Las construcciones políticas labradas históricamente sobre ella la han denominado actualmente como “oriente boliviano” u “oriente” a secas. Desde el flanco estatal y sus formas de conocer, la Amazonía representó, y aún representa, su frontera interna: “lugar baldío” y salvaje para invadir a partir de políticas de ocupación territorial (García, 2000), reproduciendo de manera brutal el largo hilo colonialista y profundamente patriarcal que construyen imaginariamente el territorio como el cuerpo de una mujer para “ser tomada” por la fuerza (Cuéllar, 2022).

El conocimiento instrumental colonialista ha tendido a fragmentar y compartimentar las miradas sobre las crisis socioecológicas (Gelderloos, 2022), cuando, por el contrario, los tejidos de la vida se desenvuelven en relaciones entre otros tejidos y los elementos que se denominan “abióticos” (Kapra, 1996). ¿Cómo se analizó este último tiempo, particularmente desde las luchas antipatriarcales, dichas relaciones?

Escribo desde un punto de cruce de memorias: nací en Los Andes y tengo una raíz que se alargó hacia las múltiples amazonías, sobre todo, hacia el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), donde he aprendido a enfocar, a lo largo de los años, las conexiones intersticiales pero fundantes de la vida, entre los impresionantes espacios amazónicos, los graníticos lugares de las zonas andinas y las pendientes lluviosas del subandino. Allí viví las divisiones políticas históricas de larga data que simplificaron y escindieron tierras bajas de tierras altas.

Este escrito no es de carácter técnico sobre la situación de la Amazonía en este último tiempo. Al respecto existe ya un prolífico campo de estudios de lo más actuales que pueden consultarse ahora con facilidad, en línea. Tampoco pretendo hablar “a nombre de,” porque las comunidades que habitan la Amazonía, que se reconocieron a sí mismas como pueblos indígenas desde las luchas de los 90, tienen sus propias voces y silencios, cuentan sus propias historias y son protagonistas centrales de sus diversas narrativas.

Las páginas que siguen fueron y son pensadas pues desde la vida que compartí en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) con otras mujeres de las ciudades y de las comunidades desde el 2012, cuando se vivían momentos críticos por los intentos gubernamentales de imponer la carretera por medio del territorio. Compartir con ellas es el germen de estas reflexiones, no obstante, la responsabilidad por lo que afirmo sea exclusivamente mía.

En lo que sigue, pongo a discusión una lectura política sobre las amazonías desde las luchas de mujeres, en un tiempo de profundas crisis que generan, como nunca, la feroz y acelerada desaparición de ecosistemas bajo el fuego, bajo la rapacidad minera, la contaminación, la ganadería extensiva, el agronegocio, en fin; bajo las políticas interventoras del estado, el empresariado nacional e internacional y el avance de ocupación capitalista, que dan lugar al doloroso exterminio de otras especies.

Esta “gran transformación” (Polanyi, 2016), significa una transmutación física irreversible de lo que hoy conocemos como Amazonía —y, por tanto, una transformación continental y mundial en curso—.

Dicha lectura política quiere pensar fundamentalmente, primero las interconexiones y los vínculos, desde un espacio urbano situado en una ladera de la zona andina de la ciudad de La Paz. Muchas veces, en los núcleos en constante urbanización se mira sin ver las luchas y vida de las comunidades de la Amazonía, desde ópticas y prácticas que reproducen colonialismo, y se las toma como hechos que ocurren en lugares no solo lejanos sino indescifrables para el bullicio urbano cotidiano. Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es la relación que guardamos con las amazonías? ¿Qué nos vincula a ellas?

Las luchas de mujeres frente a los despojos, en diversos espacios, como explico en las siguientes páginas, han insistido en trascender los análisis y horizontes para privilegiar la visibilización de los vínculos y las conexiones. Recupero, entonces, algunos puntos importantes sobre los niveles y escalas macro y meso de las redes de vínculos, de las cuales somos parte también en los núcleos urbanizados, y que son centrales en cómo nos habita la Amazonía en nuestros tejidos de la vida cotidiana.

En segunda instancia, abordo las relaciones de lo que mujeres investigadoras denominaron *interdependencia* (Navarro y Gutiérrez, 2018), como una forma de alumbrar los variados vínculos de personas y comunidades humanas con sus entornos y con otras comunidades no humanas. Estos vínculos, históricamente gestionados por mujeres y cuerpos feminizados, son fundamentales en el sostenimiento de esas comunidades.

La interdependencia, como formas de ese relacionamiento de comunidades humanas con otras comunidades y entornos, para un

sostenimiento y reproducción de la vida, ha sido asediada, atacada y rota en muchos casos en este momento de la acumulación capitalista, que continúa siendo colonialista y patriarcal. Fracturas que se dieron en el país con el desmoronamiento de la vida organizativa de las comunidades que habitan a las orillas de todos los ríos del TIPNIS, no solo en los ámbitos de representación comunitaria, sino dentro de las mismas comunidades.

En la segunda parte, por tanto, describo como viví la lucha comunitaria y luego ese derrumbamiento, como parte del largo *continuum* colonial, agudizado paradójicamente en el marco del gran reconocimiento formal y legal de la plurinacionalidad en la Nueva Constitución Política del Estado, ocurrido en Bolivia en 2009.

En este sentido, en esa sección, planteo que el núcleo de la profunda descomposición política general ahora imperante en Bolivia tuvo un hito de expansión y profundización en el asedio, por parte del estado y empresas, a las comunidades indígenas del TIPNIS y sus organizaciones representativas. Esto es central en la instauración de formas de profundización de la descomposición social generalizada, y de las formas políticas y horizontes del despojo que son parte de la transformación capitalista de la llamada Amazonía *occidental*, bajo la gestión impuesta del estado boliviano.

Para cerrar, esbozo algunas reflexiones que son preliminares.

### **La Amazonía que nos habita: apuntes sobre los vínculos e interdependencia desde las mujeres en marcha**

No todxs habitamos en la Amazonía, pero la Amazonía nos habita, no solo porque dependemos de su bienestar, sino porque en términos políticos hemos aprendido que no es posible un horizonte de vida sin la Amazonía.

Lo que hoy se denomina *Amazonía* —nombre otorgado durante el proceso de conquista europea— tiene una historia que se remonta a miles de millones de años, desafiando la imaginación reduccionista edificada sobre la explotación y dominación colonial de núcleo patriarcal. Este vasto verde brumoso no es meramente un ecosistema, sino un escenario colosal que alberga al menos cincuenta ecosistemas andino-amazónicos, incluyendo espacios costeros (Silva, 2024). Estos comprenden relaciones de múltiple complejidad entre factores determinantes para el desarrollo y sostenimiento de la vida en nuestro planeta (PCA, 2021).

Más allá de lecturas nacionalistas y regionalistas posteriores, la formación de la Amazonia no solo es *ancestral*, sino que se forjó en íntima relación con el nacimiento de la cordillera andina.

La visibilización de estas formas de vínculos y conexiones ha sido una propuesta sostenida por diversas luchas de mujeres, feminismos y ecofeminismos estas últimas décadas. Desde múltiples espacios de

resistencia, estas luchas impugnan el avance de los extractivismos y propugnan una visión integral e interrelacionada de los ensamblajes de dominio y violencias.

El vínculo emerge como clave de comprensión en diversos planos, refutando los órdenes del conocer-nos y las formas de conocimiento estatales y patriarcales que median y sellan pactos de despojo.

*Andes, subandinos y amazonías, amazonías- subandinas y -andes (memoria de las escalas)*

Quiero plantear una retoma de la comprensión de los vínculos macro y microescalares antiguos, porque nos son ineludibles, y nos atraviesan en lo cotidiano como ejes constitutivos de relaciones de las cuales las comunidades humanas somos parte, dentro de las cuales transcurre nuestra vida como especie. Se trata también de una crítica al conocimiento antroppo/andro-céntrico, construido por privilegios clasistas, patriarcales e institucionales.

En este plano macro, los actuales vínculos entre zonas urbanas, los Andes y los ecosistemas amazónicos se explican por la confluencia y relación entre milenarios sucesos geológicos, hidrológicos y climáticos. Desde hace tres mil millones de años, estos combinan eventos colosales como el movimiento de placas tectónicas y el flujo enorme de sedimentos, con procesos a escala micro observables en el crecimiento de las profundas raíces de los árboles y los variadísimos microorganismos que forman parte de la enorme diversidad de los suelos amazónicos. Esta combinación permite la vida y que otros territorios y comunidades obtengan lluvia y humedad suficientes (PCA, 2021; Nobre, 2014).

El primigenio cratón amazónico, masa continental, surgió casi en los albores de la vida en el planeta Tierra, y evolucionó hasta transformarse en la actual Amazonía con sus dos escudos principales. Este proceso fue marcado por el surgimiento de la cordillera de los Andes y sus fases de glaciación e interglaciares desde hace 40 a 10 millones de años. Esto determinó que la gran *Amazonía*, con todos sus paisajes, tenga su actual faz húmeda, líquida, torrencial y boscosa, entrecruzada en un complejo mosaico de biomas, con zonas de mesetas formidables — los tepuy del Parque Nacional Canaima, en Venezuela, magníficamente descritos por Alejo Carpentier—, de sabana con carácter más árido y los manglares de las zonas costeras.

Junto con la formación de la cordillera de los Andes, hace alrededor de diez millones de años, también habría emergido el río Amazonas como lo conocemos ahora, serpenteante como una anaconda: una aorta fundamental de toda la región.

El río y las aguas están en estrecha y fundante relación con los suelos. En una hectárea de suelo amazónico pueden existir hasta 400

especies de árboles (Silva, 2024), debido a una compleja “interfaz entre la geología, la biología y la hidrología” (PCA, 2021: 1,18). En cada centímetro de suelo ocurren laboriosos e intrincados procesos que relacionan la purificación del agua con la emergencia y reproducción de vida a escala micro —hongos, bacterias, raíces, lombrices de tierra, artrópodos, entre muchos otros—. Es en esa diversidad de suelos donde también se dan los recursos necesarios para el proceso generador de vida denominado fotosíntesis (Flores, 2024).

Las especies no humanas que habitaron y habitan todos los ecosistemas amazónicos, y su relación entre sí y con sus entornos, son tan intrincadas que aún, con todos los abundantes y diversos estudios realizados por expertos en variadas áreas, no se ha podido exponer toda su complejidad, ni todas las formas multitudinarias, simultáneas e intersticiales de relacionamientos que permiten su existencia (PCA, 2021).

Lo que ha podido determinarse con mayor precisión es la centralidad que tiene la Amazonía en los ciclos del agua y circulación de humedad en Sudamérica. La hidrometeorología andino-amazónica, circulación del agua, revela eventos a gran, mediana y pequeña escala, que producen interrelaciones importantes entre las zonas andinas, subandinas y amazónicas. Como ejemplo, consideremos la significativa interacción de contrastes de temperaturas entre tierras altas y bajas (PCA, 2021: 5.17).

Se ha establecido un proceso de recirculación del agua, donde los ciclos de lluvia dependen de los árboles. Estos, con raíces de hasta 18 metros de profundidad, absorben agua subterránea que luego transpiran como vapor. Se calcula que 20 mil millones de toneladas de agua son transpiradas diariamente en la Amazonía, distribuyéndose hacia regiones lejanas por corrientes de viento (Silva, 2024; PCA, 2021; Nobre, 2014).

Este proceso, conocido como “los ríos voladores”, que abrevia de la teoría de la “bomba biótica” (Nobre, 2014), asegura la disponibilidad hídrica para ciudades como Bogotá y la humedad en la Cuenca del Río de la Plata, que cruza Bolivia y otros cuatro países. La Amazonía boliviana depende del vapor proveniente de la Amazonía brasileña, permitiendo la producción agrícola y el sustento de miles de familias en el norte amazónico boliviano (Silva, 2024; PCA, 2021; Nobre, 2014).

Las escalas, tan grandes y minúsculas como antiguas, de los vínculos también incluyen a los que ahora son grandes centros urbanos. En el caso específico de la ciudad de La Paz, estudios muestran que ésta recibe, en época de lluvias, humedad y viento del valle del Río La Paz, que conecta con los Yungas por el este<sup>2</sup> (Egger et al., 2005), y también

2 El equipo de investigadores anota: “En el valle del río La Paz se registran fuertes corrientes ascendentes durante el día, que transportan humedad hacia el Altiplano. La Paz debe gran parte de su ventilación a este

desde esa gran masa de agua que es el Lago Titicaca (Carpio, Ahenke y Rejas, 1998). Según el Instituto San Calixto, los vientos provienen del Atlántico (GAML, s.f.)<sup>3</sup>. Los “ríos voladores” permiten precipitaciones (abastecimiento de agua) en los glaciares tropicales bajo jurisdicción boliviana (PCA, 2021), que aportan entre 14 % y 24 % al suministro de agua de la ciudad en épocas húmedas y secas respectivamente (Hoffman, 2015).

Los glaciares andinos, a su vez, están conectados a toda la hidrografía amazónico-andina, donde los ríos son venas que conectan de ida y vuelta diversas geografías, una relación inevitable entre altas mesetas y *amazonías* (PCA, 2021)

Las construcciones políticas homogeneizantes y coloniales que escindieron oriente de occidente tienden a borrar la importancia de las regiones intermedias de subandino-Andes orientales, o subsumirlas a un binarismo reduccionista y violento —reproducido y alimentado desde variados ámbitos intelectuales, sociales y políticos en La Paz y Santa Cruz—, que divide Andes de Amazonía, *tierras altas de tierras bajas, oriente de occidente*. Historiadores como Adrian J. Pearce (Pearce, et.al. 2020), y Octavio Orsag han descrito como esta división histórica generada a lo largo de los siglos opera, y, de manera aguda y particular en Bolivia (Orsag, 2023). Las zonas de los Andes orientales en realidad guardan relaciones complejas entre sí, con la zona andina de más altitud y con *la Amazonía*<sup>4</sup>.

A contrapelo de una mirada colonial reduccionista, todos los procesos que se vinculan a diversas escalas y que se forjaron en millones de años, están totalmente anudados a la historia de los pueblos que desde hace más de diez mil años viven en la Amazonía, cosidos a la historia colonial, republicana y, en Bolivia, a la historia *plurinacional*, como costurones de heridas mal cerradas.

### *El carácter político de la interdependencia*

Los vínculos de gran magnitud, muchos de ellos aún inconmensurables, han sido también significativos en relación con las conexiones que sostienen las comunidades que tienen su hogar en la Amazonía. *Este es un aprendizaje político* surgido de las potentes, aunque también contradictorias, luchas de los pueblos que se reconocen como indígenas, quienes han alzado una voz emergida desde las grietas de todos los ensamblajes de dominio actuales.

---

viento del valle” (Egger, Blacutt, et.al. 2005: 923).

3 Aquí es importante anotar la combinación de escalas macro de circulación atmosférica y las meso que son producidas por la orografía de la zona andina (PCA, 2024). Es decir, la forma en que cada región tiene sus propias condiciones que se interrelacionan con las dinámicas generadas en otras regiones.

4 De acuerdo con estudios de observación, las zonas de valles interandinos generan una canalización del flujo de humedad, que contribuye a la generación de humedad y lluvias sobre los andes orientales, permitiendo allí la producción de alimentos (PCA, 2021).

No pretendo realizar un detallado recuento histórico de la centralidad de las comunidades indígenas de la Amazonía, que a menudo son consideradas como pueblos “a conservar”. En cambio, busco reflexionar sobre cómo los vínculos han adquirido un carácter político; es decir, cómo se han ido politizando en el transcurso de la defensa de la vida durante esta última década.

En el largo camino de Trinidad a La Paz, acompañando la columna de la Novena Marcha Indígena en defensa del TIPNIS en 2012<sup>5</sup>, pude entender la complejidad y las diferencias entre las comunidades presentes en esta movilización, pero también cómo se daba aún la división *oriente-occidente*. La marcha culminó con una posición intransigente por parte del gobierno encabezado por Evo Morales, quien se negó a escuchar las demandas de los marchistas. Fue imposible establecer alguna mesa de diálogo a la que acudieran las autoridades del estado boliviano. Por el contrario, desplegaron una campaña de desprestigio mediático contra la columna de la marcha y sus dirigencias, y a una presencia sistemática dentro del TIPNIS.

Tras el fracaso del diálogo, llegó el momento de la “resistencia en el territorio” a partir de agosto de 2012. El objetivo era impedir lo que las comunidades denominaron una “falsa consulta”, en referencia a la “Consulta Previa” que el gobierno impulsó en el TIPNIS. La finalidad de esta consulta era la aprobación del proyecto carretero que partiría como un tajo el corazón del territorio.

Repetidamente, y hasta el cansancio, algunas personas que habíamos estado en los procesos de movilización *en defensa* del TIPNIS, señalamos que esos eran momentos de quiebre profundo, no solo entre el gobierno del MAS con las dos máximas organizaciones indígenas del país, sino dentro de las mismas comunidades. Si la deforestación de la Amazonía, bajo tutela del estado boliviano, avanzó de manera tan escandalosa e impune (Czaplicki, 2024), fue en gran parte gracias al quiebre político de las organizaciones y comunidades indígenas que se inició en el TIPNIS, con sus diversas implicaciones.

Ese fue un momento de la política estatal que volvió a considerar al territorio indígena como frontera interna a ser ocupada, como efectivamente pasó poco después. Los vínculos, que las investigadoras

---

5 La Novena Marcha Indígena en defensa del TIPNIS inició en abril de 2012, convocada por el directorio de la Subcentral TIPNIS, y emergió a raíz del desconocimiento del gobierno boliviano a la cabeza de Evo Morales, de los acuerdos alcanzados entre indígenas y autoridades en octubre de 2011, luego de un apoteósico recibimiento de la columna de la Octava Marcha indígena en defensa del TIPNIS en la ciudad de La Paz. El gobierno, el 10 de febrero de 2012 aprobó la Ley 222 y anuló la Ley 180 de protección al territorio indígena, estableciendo con esta acción, la realización de una “consulta previa” desde el mes de junio de ese mismo año misma que permitiría establecer si las comunidades otorgaban o no su aprobación al proyecto carretero por medio del TIPNIS. Estas acciones del gobierno del MAS desconocieron de facto la esforzada lucha de las comunidades participantes en la Octava Marcha Indígena, así como las demandas históricas de tierra, territorio y dignidad de los pueblos de tierras bajas (Chávez, 2013).

Mina Lorena Navarro y Raquel Gutiérrez denominaron *interdependencia*<sup>6</sup> (Navarro y Gutiérrez, 2018), de las comunidades con sus entornos, desde ese momento, comenzaron a corroerse. Una corrosión colonialista que siguió su curso, ahora sacramentada en el altar de los sacrificios para el capital, impulsada por la presencia de diversos niveles de estado y operadores políticos de distintas tendencias, partidos e instituciones.

Aprendizaje político para una persona como yo, que provenía de otras narrativas de lucha y otros tiempos de reproducción de la vida, y que además era vista como una *colla*<sup>7</sup> en territorio amazónico: una complejidad de mundos comunitarios signados por una larga historia que se fragmentó o se diluyó o retomó otras formas durante la colonización, vivió y vive en los pluriversos acuáticos y secos de la Amazonía. Estos mundos comunitarios establecieron extensas culturas que aún no se han redescubierto para los ojos externos y, fundamentalmente, sostuvieron procesos de transformación de la Amazonía que estaban y están en varias comunidades, en consonancia, durante siglos, con los ciclos y relaciones entre ciclos de escala macro y micro de toda la extensión diversa amazónica. Es decir, que no produjeron un punto de ruptura y de no retorno con el entorno.

Larga es la historia de las maneras en que comunidades, que, en sus relaciones interdependientes, aun con todo el proceso de ocupación *colonial/ista*, no rompieron con los grandes vínculos que sostienen la vida.

Sin embargo, la historia colonial y, luego, la contemporánea, se desenvuelven en una maraña de diversos ensambles que se vuelven muchas veces inextricables, pero que se sienten en la piel cuando vemos lo que sucede en las comunidades que rechazan el proyecto carretero: la creación de las misiones jesuíticas y las llamadas “reducciones misionales”; el exterminio de comunidades en el avance de conquista a través de trabajos forzados y masacres, que se extendió hasta el genocidio de Kuruyuki, en 1893, en plena época republicana; la ocupación de estancias ganaderas; las formas de trabajo que implican el “empatronamiento” de los jóvenes en esas estancias; la “marcha hacia el oriente” que impulsó la Revolución Nacional de 1952; la

6 La clave de interdependencia, o, mejor dicho, de tramas de interdependencia, son concebidas por Navarro y Gutiérrez como “el conjunto de actividades, trabajos y energías en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida” (2018: 88, 47). Lo cual está relacionado entonces a ver procesos de lucha: “Está pensada entonces para abordar la manera en cómo comunidades y tramas diversas articulan luchas por lo común, que es una forma de lo político que ordena la interdependencia, aunque no representen siempre una ruptura plena con el capitalismo patriarcal y el colonialismo (2018: 55). En esta propuesta relacional, pensar a partir de la interdependencia abre la posibilidad de trascender la ruptura epistémica que opera entre sociedad y naturaleza, en la medida en que ni lo que se ha denominado “medio ambiente” o “naturaleza” es algo separado o separable de las comunidades humanas, ni el capitalismo es una exterioridad de lo que denominan, en diálogo con Jason Moore, las tramas de la vida.

7 Collas o llacos, es el denominativo, por lo general despectivo, que se emplea sobre todo en el Oriente boliviano, para referirse a las personas nacidas en la zona andina.

hegemonía del discurso regional alimentado por las oligarquías también regionales; la oposición *colla/camba*; el papel de las organizaciones no gubernamentales, los partidos políticos, la iglesia; la incursión de los *colonos* campesinos productores de coca y menonitas; la migración hacia los núcleos urbanos; la expansión mercantil capitalista; las medianas o grandes economías agroindustriales; el agroextractivismo sojero; la expansión imparable de la ganadería; la expansión del narcotráfico; el reciente impulso a la actividad hidrocarburífera y las nuevas formas de explotación de todos los “recursos naturales” que se hallan en los territorios indígenas, son algunos de los procesos más notorios que explotaron de nuevo con los cercos renovados en el TIPNIS y en la Amazonía.

### *Desmoronamientos: ruptura de los vínculos*

Los días y las noches del TIPNIS, este territorio que fue el último refugio de las comunidades que huyeron de la colonización y el proceso reduccional (Paz, 2013), transcurren en un tiempo que no se medía con relojes, sino con los trabajos que se realizan en el cotidiano. La cocina es uno de los grandes escenarios de la relación de las mujeres con su vida diaria y el sustento de la dinámica comunitaria. En cada casa, el trabajo de las mujeres es el tronco central de sostenimiento de las familias y de la comunidad. El otro gran escenario es el río donde juegan y pescan su alimento los bufeos.

Todo lo que se ve como horizonte es colorido. Toda la historia de los siglos se condensa en ese dosel arbóreo por donde aparece el cielo rojo del amanecer o de la noche, mientras las pequeñas o grandes embarcaciones —cascos y chatas— discurren a merced de los ritmos del río, dependiendo de las estaciones del año.

Cuando es la hora en la que por algún motivo no salen los mosquitos, todos van a bañarse y a conversar al río; el agua es parte de toda la vida que se comparte. Todo tiene vida por, y todo allí depende de, los ríos. El río es el lugar de pesca, es donde se bañan y aprenden a nadar los niños, por donde se trasladan corriente arriba o abajo, donde se lava la ropa y donde varios hombres han adquirido la experticia de navegantes. “Mucho antes, sin motores, costaba mucho más desplazarse hacia Trinidad; había que remar a mano;” recuerda don Hernán que vivía en San Lorenzo, y que es uno de los mayores conocedores de cada vuelta y meandro de las venas del territorio. Ahora es mucho más común, sobre todo, entre la gente joven tener una relación más continua con la ciudad capital.

En 2012 existían 64 comunidades, ahora son más de 70, y éstas hace décadas comenzaron a asentarse a las orillas de los tres ríos centrales del TIPNIS: el Isiboro, el Sécure, y el Ichoa, y sus afluentes. A menudo, las comunidades se desplazan o se fundan otras por las inundaciones o por las dinámicas entre las comunidades y familias.

Las parcelas del territorio no se compran porque existen aún formas comunitarias por las que una familia puede pedir al corregidor un lugar donde vivir y un chico donde sembrar y producir. Lo que se siembra y cosecha no es a gran escala, sino para el autoconsumo y alguna venta a alguna familia vecina o en Trinidad, quizá la producción más grande es la de pastillas de chocolate puro de buena calidad, pero que no obedecen a lógicas ni formas de producción empresariales propiamente dichas. Otro ejemplo, de producto que se vende en las ciudades, es el del preciado tamarindo que a veces se hallaba en algún lugar cerca del Cabildo en Gundonovia —tómese nota de este sitio, porque es importante en lo que sigue—, y que podíamos cosechar libremente luego de pedir permiso al corregidor o a alguna persona de la comunidad, para hacer el refresco que nos hacía falta en todo momento.

Dentro de la dinámica comunitaria una casa abierta a visitas es muy importante en el TIPNIS. Las personas que llegan tienen de inmediato un lugar donde sentarse y contar los sucesos importantes de la resistencia o las novedades que han transcurrido en algún viaje a Trinidad.

Gundonovia, San Pablo, Puerto San Lorenzo, Tres de Mayo, San Vicente, San Ramoncito. Todas estas comunidades ahora forman parte de mi memoria y de los horizontes que he contemplado innumerables veces. Muchas de ellas se unieron, mediante sendos comunicados como “vivientes” del TIPNIS, a las marchas y a la resistencia en el territorio contra la *falsa consulta*. Estos comunicados, que constituyen los testimonios escritos de la movilización comunitaria de 2012, fueron redactados en los cabildos de cada comunidad, representada por un corregidor o, en algunos casos, una corregidora. Este espacio, de origen ciertamente colonial, se transformó en el epicentro de la toma de decisiones asamblearias.

La cantidad de reuniones presenciadas durante nuestra estancia en el territorio fue muy grande. Se realizaron por iniciativa de cada comunidad, ante la necesidad de organizar el bloqueo de los ríos para impedir el paso de las delegaciones de instituciones estatales que pretendían imponer la consulta y la carretera.

Las delegaciones que buscaban realizar la “consulta previa” fueron “encabildadas”, término utilizado en las comunidades para describir el proceso en el que personas que atentaban contra los intereses o decisiones comunitarias eran sometidas a preguntas, críticas y decisiones de las asambleas frente a todos los asistentes. Esta transformación de “cabildo” en verbo representó una potencia significativa de la política comunitaria<sup>8</sup>.

Cada comunidad y su corregidor formaron parte de las organizaciones que comenzaron a gestarse desde finales de los años 70 del siglo

---

8 Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=Je1H9YecWnc> donde se muestra el encabildamiento de una brigada de la “consulta previa” en la comunidad de Gundonovia, en septiembre de 2011.

pasado, cuando surgió uno de los más grandes movimientos indígenas de *tierras bajas*. Este movimiento dio paso a la creación de las subcentrales en los años 80, que son la representación más inmediata de las comunidades agrupadas en ellas. Estas subcentrales, a su vez, se afiliaron a las representaciones indígenas departamentales y nacionales creadas a lo largo de las décadas de 1980 y 1990.

Comprender las dinámicas comunitarias representaba un pluriverso nuevo para mí. Sin embargo, era evidente la dificultad que enfrentaban los corregidores y las mujeres de las comunidades para que sus voces fueran escuchadas por el estado, especialmente cuando se expresaban en moxeño o yuracaré.

Desde otra perspectiva, la larga y reciente historia de profundo arraigo colonialista había generado conflictos intra-comunitarios. Estos se intensificaron con la llegada de partidos políticos de todo el espectro ideológico, desde la derecha hasta la “izquierda”, que estaría representada por el Movimiento al Socialismo (MAS), y por la relación cambiante con las antiguas élites departamentales del Beni. Asimismo, surgieron conflictos agudos con la llegada de las comunidades productoras de hoja de coca al sur del TIPNIS. Aunque estas fisuras podían, hasta cierto punto, resolverse en las asambleas, la fuerte presencia de operadores políticos del estado plurinacional y de otros niveles departamentales provocó que estas grietas se ensancharan hasta convertirse en llagas, dividiendo a las comunidades entre sí.

La resistencia a la consulta fue llevada a cabo por comunidades de base, tras numerosas discusiones, divisiones y debates, mediante vigiliadas que se prolongaron por más de cinco meses. Estas acciones lograron exponer las graves irregularidades con las que se impuso la “consulta previa”.

Sin embargo, la intromisión estatal y partidaria se materializó a través de regalos y promesas de desarrollo, que iniciaron casi inmediatamente después de finalizada el Octava Marcha Indígena en Defensa del TIPNIS en 2011. Eventualmente, las comunidades tsimán del territorio, así como las comunidades de la zona sur del TIPNIS, aglutinadas en el Consejo Indígena del Sur (CONISUR) en la frontera con la zona de producción de hoja de coca, terminaron apoyando el proyecto carretero.

Avionetas cargadas de funcionarios gubernamentales surcaban los cielos del TIPNIS, como parte de una operación estatal dirigida a quebrar la unidad comunitaria en defensa del territorio y “sentar presencia” en la Amazonía. Durante la imposición de la “consulta previa”, se reportó que algunas familias habían abandonado sus comunidades por oponerse al proyecto carretero (Erbol, 10 de octubre de 2012).

En una vigilia, escuché rumores inquietantes: “¿Dice que Carlos golpeó a su padre?”. Se extendió la noticia de que un *comunario*, elegido representante en una reunión paralela —que solo contó con

la participación de quienes apoyaban la carretera— había agredido físicamente a su progenitor debido a sus diferencias sobre el proyecto vial. Este mismo representante luego aparecería discursando junto al entonces vicepresidente, Álvaro García Linera. El padre se había opuesto a la carretera y relataba cómo su comunidad había expulsado la avioneta que transportaba al entonces ministro de la presidencia, Juan Ramón Quintana. Su hijo, en cambio, había optado por apoyar al *bando* procarretera que emergió ese entonces en el territorio.

Esta noticia generó indignación a mi alrededor, provocándome también una mezcla de tristeza y rabia. Así continuaron las maniobras para desarticular la movilización indígena, desencadenando una crisis profunda en las Subcentrales indígenas y en todas las representaciones nacionales, cuyas repercusiones se sienten hasta hoy, casi doce años después de aquellos sucesos.

Los mecanismos de participación, como la consulta previa, se convirtieron en otra forma de socavar las capacidades de decisión de las comunidades que se oponían tenazmente a la carretera. La consulta en el TIPNIS, originalmente planeada para dos meses, se extendió a casi cinco. Durante este periodo, las brigadas de “consultores” —apodados “consulteros”— lograron penetrar en el territorio, ofreciendo obsequios—vacas, arroz e incluso motores— y nuevas promesas de *desarrollo*, que se transformaron en una forma de chantaje hacia las comunidades:

¿Y cuál es el desarrollo? Es pues la carretera. ¿Quieren carretera? Al otro día está su colegio, está su motor de luz, tienen todo. (Testimonio de un comunario de El Coquinal, noviembre de 2012, Río Sécore, sobre el discurso de los representantes de la gobernación del Beni frente a quienes se oponían al proyecto vial). [...] Pelea, uh, ha habido bastante dentro de la comunidad, era una mortandad de pelea de verdad. Así como dice la señora, nos hemos dividido aquí dentro de la comunidad como si no fuésemos familia. Aquí no nos reconocimos quién era primo, sobrino o hermana, porque, bueno, ha habido esta pelea. ¿Por qué? No había quién nos dirija, entonces Satanás entró aquí... (Testimonio de un comunario de Nueva Lacea, noviembre de 2012). [...] Todos ya vivimos como enemigos con los otros comunarios, nuestros hermanos, nuestros parientes. Ya no nos saludan, no nos hablan. En esa situación no es vida para nosotros, entonces ya no vivimos tranquilos como vivíamos (Mujeres de San Bernardo, Gundonovia y San Pablo, río Sécore, noviembre y diciembre de 2012).

El asedio no cesó desde entonces. Los trabajos comunitarios en los que antes participaban todas las familias y comunidades también se interrumpieron. Esta ruptura de los vínculos comunitarios, que habían permitido una forma particular de relación con el río, con las otras comunidades, con el territorio y sus ciclos, se convirtió en un modelo general de imposición de diversos proyectos extractivistas en comunidades indígenas, originarias y campesinas que se oponían a proyectos de mega infraestructura, vial o de explotación hidrocarburífera.

La estrategia de generar paralelismos en las organizaciones indígenas, creando una división entre una representación “orgánica” y

otra a favor del gobierno, fue una de las acciones contrainsurgentes fundamentales del estado. Simultáneamente, se desplegó represión policial en otros territorios, como sucedió en Mallku Quta (Norte Potosí, 2012), Takovo Mora (Santa Cruz, 2015) y Tariquía (Tarija, 2018) (CEDIB, 2013; ANF, 2015 y 2019).

Las fases más duras para las comunidades que resistían, y aún resisten, al proyecto carretero estaban por venir. Los recursos empleados para fracturar la unidad comunitaria se evidenciaron de forma descarnada en 2017. Mientras una reducida vigilia indígena en la plaza central de Trinidad denunciaba las maniobras estatales, una gran concentración gubernamental, repleta de los ya habituales regalos, celebraba la aprobación de la Ley 969 De Protección, Desarrollo Integral y Sustentable del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore. Esta norma, entre otras disposiciones, permite la participación de entes privados asociados con comunidades indígenas (ALP, 2013).

La aprobación del Nuevo Plan de Uso del Suelo para el departamento del Beni en 2019 ha sido la continuación del asedio a las comunidades del TIPNIS por parte de instancias departamentales del estado.

Una década después, al reescuchar y releer los testimonios compartidos en las comunidades de este territorio durante la resistencia a la “consulta trucha” hasta 2018, visibilizo la gravedad de las fracturas en la vida comunitaria y en las organizaciones indígenas, cuando ya han avanzado en su construcción los tramos I y III de la carretera que están por fuera del corazón del territorio indígena.

En 2023, un gran y muy concurrido Encuentro de Corregidores — instancia legítima reconocida en la vida de las comunidades para la toma de decisiones— fue financiado por la gobernación del Beni, con la esperanza de obtener finalmente la anhelada aprobación comunitaria para la carretera. Sin embargo, el rechazo fue unánime y contundente, incluso por parte de las fracciones que anteriormente habían estado a favor del proyecto vial (El Deber, 23 de marzo, 2023).

No obstante, esto no ha impedido que el cerco finalmente se convierta en una especie de ocupación territorial dentro del TIPNIS por actores que ya desde antes de la aparición del proyecto carretero, habían generado problemas en el territorio. Se ha observado la expansión de estancias ganaderas en su interior, el crecimiento de la minería aurífera (Opinión, 4 de noviembre, 2023), y es un secreto a voces la expansión del narcotráfico en esa región —asociado al tráfico *ilegal* de especies protegidas— que genera temor en las comunidades, y, especialmente. La alianza del estado con sectores empresariales sojeros y de ganadería extensiva, gestada desde al menos 2012 durante el gobierno de Evo Morales, ha propiciado condiciones para un nivel aceleradísimo de deforestación, mega incendios y ecodios continuos e irreversibles.

Mientras tanto, las organizaciones comunitarias permanecen

divididas y parte de la antigua dirigencia que sostuvo la lucha por largos años se encuentra amenazada por uno de los bandos.

La crisis de las instancias comunitarias que garantizaban las formas comunales de vida en el TIPNIS se ha extendido, convirtiéndose en un patrón generalizado. Las organizaciones indígenas, tanto de la Amazonía como de Tierras Altas, han profundizado su crisis, inmersas en el juego prebendalista y clientelista que el estado ha perfeccionado e instaurado como forma política predominante.

Esta profunda descomposición de los lazos comunitarios ha creado un terreno fértil para la proliferación de horizontes de desagregación y otras rupturas que continúan erosionando el tejido social.

La ruptura de los ciclos y vínculos comunitarios, junto con la generación de horizontes sociales de extracción descontrolada, está provocando cambios no solo en los ecosistemas de la Amazonía, sino también en otros ecosistemas interconectados. En 2023, la pérdida de 1.85 millones de hectáreas de bosque y zonas no boscosas en Bolivia (Czaplicki, 2024) marca un récord catastrófico sin precedentes.

Estas realidades han sido denunciadas incansablemente. Sin embargo, la devastación continúa imparable: las ciudades se cubren anualmente con el humo transportado por las corrientes de viento, mientras las comunidades emiten desesperados gritos de auxilio en su lucha por escapar de los incendios y extinguirlos.

En este contexto, surgen interrogantes cruciales:

¿Hemos alcanzado el punto en que la “perturbación humana” — más específicamente, añado, la degradación y ruptura de vínculos producida por la acumulación capitalista— ha superado a “otras fuerzas geológicas”, como sugería Ann Lowenhaupt (2021: 40)?

¿Cuál es nuestro papel en este momento crítico, como parte de entramados que, aunque no habitemos directamente en las *amazonías*, dependemos de las condiciones básicas de vida —como el agua y el aire— que estas continúan generando, a pesar de haber alcanzado niveles críticos que pronto podrían impedir su autorregulación?

## **Re-caminar la historia al filo de la “muerte masiva” de la Amazonía**

La lucha y renovada aparición pública de las demandas políticas de las organizaciones indígenas de tierras bajas en la Octava Marcha Indígena significaron un remezón para las organizaciones campesinas que pasaron a formar parte del Pacto de Unidad, pilar del gobierno del MAS desde 2006, quienes apoyaron de forma unánime la carretera por medio del TIPNIS. La lucha de los pueblos que se reconocen a sí mismos como indígenas también impactó a la población urbana, particularmente en ciudades como La Paz y Cochabamba, donde surgió un “activismo” ambiental que, alrededor de otros temas, continúa articulándose hasta hoy en diversos espacios.

Hasta 2024, de manera excepcional, han persistido varios reductos comunitarios que lucharon por obtener su reconocimiento como autonomías indígenas. Entre estos destacan: el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), colindante por el sur con el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore; la resistencia indígena campesina al Proyecto Hidroeléctrico Rositas; la oposición de comunidades campesinas a los proyectos hidrocarburíferos en Tariquía (Tarija) las comunidades de las zonas andinas que han denunciado y resistido a proyectos de explotación minera, entre otras. Estas luchas fueron tejidas principalmente por mujeres, quienes realizaron una profunda crítica a la manera en que lo político y lo público quedaron determinados por el prebendalismo, el clientelismo y las figuras patriarcales.

En retrospectiva, la óptica de “recursos naturales,” central en las luchas de la primera década de los 2000, que no desconozco por su potencial en un momento de lucha frente a las medidas neoliberales de los años 80 y 90, resulta ahora insuficiente para dimensionar lo que ha pasado estos últimos casi 20 años.

Sin pretender reproducir una visión colapsista, es innegable que la situación actual de la Amazonía se encamina hacia la desaparición de especies y biomas enteros. La crisis socioecológica ha alcanzado un nivel en el que se prevén escenarios de muerte masiva de fragmentos enteros de ecosistemas de la región (Flores et al., 2024). Esta pérdida amenaza con romper, de manera irreversible, los enormes pero delicados nexos que constituyen y permiten las formas de vida dentro y más allá de los ecosistemas amazónicos.

A manera de síntesis señalo:

1. En este contexto, es posible plantear que *la Amazonía*, en realidad, contiene varias *amazonías* —en plural— que nos habitan, y de cuyos ciclos y vínculos con los Andes, interdependemos. La memoria de las macro, meso y micro escalas nos permiten ver y asumir el lugar que tenemos en estas tramas de vida y las formas de relacionamiento que hemos establecido en un marco actual y concreto de constante expansión capitalista. La movilización y las prácticas políticas profundas de las comunidades en relación con estos entornos y vínculos son eclipsadas por el discurso y las acciones estatales, que invocan *el desarrollo* como mantra, y que abren otras posibilidades de ocupación de territorios.

Aquí los binarismos simplificantes, los reduccionismos políticos e institucionales, que se presentaron como pugnas partidarias e institucionales de todo tipo, fomentan fracturas y, consecuentemente, el avance de múltiples formas de despojo.

2. El quiebre de organizaciones indígenas promovidas por el estado, no solo echó abajo lo que desde comunidades de

base habían construido desde, cuando menos, 1960, y que desembocó en la lucha por el reconocimiento de territorios indígenas de los 90. También esto implicó el ataque directo a formas en que las comunidades se relacionaban con los ciclos de todos los entornos sin romperlos. No se trata de idealizar las comunidades, se trata de mirar que las fisuras coloniales que ya había en ellas se multiplicaron e hicieron más grandes y profundas por la intervención del estado en sus diversos niveles, de partidos e instituciones varias desde 2011. Esto derivó en el establecimiento de condiciones ideales para el ingreso más fuerte de otras dinámicas económicas y sociales de descomunitarización y ruptura de vínculos.<sup>9</sup>

3. Los entornos urbanos, en constante expansión, están marcados por la precariedad y mantienen una relación directa con la reproducción de múltiples violencias en las *amazonías*, en particular las machistas, vinculadas intrínsecamente con la forma de acumulación extractivista imperante en el país.
4. Las luchas ya no pueden concebirse únicamente como un “apoyo” externo a las comunidades que aún sostienen otras formas de vida, cada vez más escasas. Este “apoyo”, frecuentemente realizado desde una posición paternalista y de tutelaje. En este escenario complejo, un punto de partida fundamental de las luchas es el cuestionamiento de los privilegios de clase, patriarcales y de especie en los espacios que habitamos. Se propone pensar en prácticas desde nuestras propias tramas y alianzas de luchas (López y Chávez, 2019) en los núcleos de la urbanización, donde nos atraviesan formas de dominio, así como mirar las tramas de interdependencia que permiten que estemos *vívxs*.

Estamos en el filo de transformaciones sin precedentes de las condiciones que permiten nuestra existencia. Recuperar el enfoque y la memoria sobre los vínculos en sus diferentes escalas, y volver visible la descomposición política que derivó en un desmoronamiento de las comunidades que lucharon por el territorio, podría reabrir una memoria más abarcadora a largo plazo. Permitiría visibilizar mejor el plano de *lo arcaico* que aún nos constituye y el de las relaciones altamente complejas de colaboración e interdependencia como parte fundamental de las luchas contra los despojos.

Este proceso nos puede permitir crear palabras y luchas hacia otros espacios de vida, donde los nexos que sostienen todas las vidas aún se mueven, laten e intentan recomponerse en medio de la devastación.

<sup>9</sup> Ver, como un ejemplo, el reciente conflicto surgido entre el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), y otras organizaciones, con la representación del Gran Concejo Tsimane. (TIM, 14 de agosto de 2024)

## Bibliografía

- Agencia de Noticias Fides (ANF). (20 de agosto, 2015). Imágenes demuestran que la intervención policial a indígenas de Takovo Mora fue violenta. Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/economia/imagenesdemuestran-que-la-intervencionpolicial-a-indigenas-de-takovo-mora-fueviolenta--355886-355840> (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Agencia de Noticias Fides (ANF). (21 de marzo, 2019). Policía ingresa por la fuerza a la Reserva de Tariquía y comunarios resisten. Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/nacional/seguridad/policia-ingresa-por-la-fuerza-a-la-reserva-de-tariquia-396040> (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Asamblea Legislativa Plurinacional (ALP). (2017). Ley de protección, desarrollo integral y sustentable del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure – TIPNIS. Versión digital: <https://www.fao.org/faolex/results/details/es/c/LEX-FAOC170307/#:~:text=La%20presente%20Ley%20tiene%20por,derechos%20de%20la%20Madre%20Tierra> (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Carpio, Jorge; Ahenke, José y Rejas, Silvia. (1998). Estudio hidráulico del tramo superior del río. La Paz. La Paz: UMSA.
- Chávez, Marxa. (2013). Los caminos del movimiento indígena de tierras bajas: Hacia la novena marcha. En: Chávez M. et al. Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS. La Paz. Autodeterminación.
- Czaplicki, Stasiek. (24 de julio, 2024). Destrucción sin precedentes, Bolivia perdió 1,85 millones de hectáreas de bosques y ecosistemas en 2023. Versión digital: <https://todosnube.com/blog/2024/07/24/destruccion-sin-precedentes-bolivia-perdio-185-millones-de-hectareas-de-bosques-y-ecosistemas-en-2023/> (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Egger, Sandro et al. (2005). Diurnal circulation of the Bolivian Altiplano. Part I: Observations. Monthly Weather Review. Vol. 133. No. 4. pp. 911-924.
- El Deber 2023, "Corregidores del Tipnis rechazan la construcción de la carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos", 17 de marzo. Versión digital: [https://eldeber.com.bo/pais/corregidores-del-tipnis-rechazan-la-construccion-de-la-carretera-villa-tunari-san-ignacio-de-moxos\\_318096](https://eldeber.com.bo/pais/corregidores-del-tipnis-rechazan-la-construccion-de-la-carretera-villa-tunari-san-ignacio-de-moxos_318096) (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Flores, Bernardo et al. (2024). Transiciones críticas en el sistema forestal amazónico. En: Nature. Vol 626. Versión digital: <https://www.nature.com/articles/s41586-023-06970-0> (Acceso última vez 11/08/2024)
- García Jordán, Pilar. (2001). Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos, IEP.
- Gelderloos, Peter. (2022). The solutions are already here. Strategies for ecological revolution from below. London. Pluto Press.
- Gobierno Autónomo Municipal de La Paz (GAMLP) s.f. Hidrología y calidad de aguas. Versión digital: <https://sitservicios.lapaz.bo/biodiversidad/capitulo-1-hidrologia-y-calidad-de-aguas/> (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Hoffman, Dirk. (2015). La contribución de los glaciares al agua de La Paz. Versión digital: [https://cambioclimatico-bolivia.org/index-cc.php?cod\\_aporte=323](https://cambioclimatico-bolivia.org/index-cc.php?cod_aporte=323) (Acceso última vez: 11/08/2024)
- Jiménez, Georgina y Campanini, Oscar. (2013) Mallku Khota. Dossier de prensa. Cochabamba. CEDIB.
- Kapra, Fritjof. (1996). La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona. Anagrama.

López, Claudia y Chávez, Marxa. (2021). Tariquíá: mujeres en lucha rompiendo cercos y tejiendo alianzas. En *Rebeldías feministas y luchas de mujeres en América Latina*. México. Bajo Tierra Ediciones.

Lowenhaupt, Anna. (2021). *La seta del fin del mundo*. Madrid. Capitán Swing.

Navarro, Mina y Gutiérrez, Raquel. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán*. Puebla. Núm. 28, marzo-agosto. pp. 45-57.

Nobre, Antonio 2014, *El futuro climático de la amazonía*. São José dos Campos. ARA, CCST-INPE y INP.

Orsag, Octavio. (2023). Entre el poder y los sueños de civilización más allá de la división Andes-Amazonía. En: *De Bajada*, Boletín 10. Cochabamba. CEESP.

Panel Científico por la Amazonía (PCA). (2021). Informe de evaluación de Amazonía 2021, Parte I. New York. Science Panel for the Amazon y Sustainable Development Solutions Network.

Paz, Sarela. (2011). La Marcha Indígena del TIPNIS de Bolivia y su relación con los Modelos Extractivos de América del Sur. En: Chávez M. et.al. *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*. La Paz. Autodeterminación.

Pierce, Adrian, et.al. (2020). *Rethinking the Andes Amazonia divide*. London. UCL Press.

Polanyi, Karl. (2016). *La gran transformación*. Madrid. La Piqueta.

Silva, Sergio. (21 de abril, 2024). No, no soy optimista frente a la Amazonia, pero tenemos una oportunidad': Carlos Nobre. *El Espectador*. Versión digital: <https://www.elespectador.com/ambiente/amazonas/no-no-soy-optimista-frente-a-la-amazonia-pero-tenemos-una-oportunidad-dice-el-cientifico-carlos-nobre/> (Acceso última vez: 11/08/2024)

TIM. (14 de agosto, 2024). Indígenas de la Amazonía sur se movilizan en defensa del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) ante el Tribunal Agroambiental. Versión digital: <https://www.raibolivia.org/indigenas-de-la-amazonia-sur-se-movilizan-en-defensa-del-territorio-indigena-multi-etnico-tim-ante-el-tribunal-agroambiental/> (Acceso última vez 12/08/2024)

Entrevista a Claudia Cuéllar, realizada por Marxa Chávez, 23 de febrero de 2022.



# Bolivia y los territorios “salvajes”

Una mirada a los silencios y omisiones de la historia boliviana

José Octavio Orsag Molina<sup>1</sup>

## Resumen

La historia de Bolivia está contada de forma tal, que tanto desde los centros históricos de poder como desde las miradas regionalistas esta aparece como una continua marcha de la historia universal, de la civilización o el desarrollo y de los actores que supuestamente conducen la maquinaria nacional. Tanto desde la narrativa nacional como desde las regionales existe una omisión fundamental, el proceso de colonización y conquista de territorios de poblaciones independientes, su transformación en haciendas privadas o tierras baldías. Cambiar nuestro enfoque sobre esta tierra hoy llamada Bolivia y ver su historia desde estos territorios tiene el potencial de cambiar fundamentalmente lo que entendemos y pensamos sobre Bolivia, su proceso de formación, los actores clásicos de la historia boliviana, los momentos emblemáticos pero principalmente las formas en las cuales en el presente se proyectan promesas de riqueza, productividad y crecimiento económico sobre los mismos territorios que en algún momento fueron descritos como salvajes. El enfocarnos y centrarnos en estos espacios y los procesos que sufrieron permiten cuestionarnos sobre aspectos centrales y las crisis del presente. La preocupación ambiental y social sobre los procesos de avasallamiento sobre la Amazonia y otras regiones de los orientes, vistas desde una óptica histórica tiene el potencial de replantearnos los lenguajes, las narrativas y los enfoques que utilizamos al hablar sobre estos espacios principalmente a la hora de criticar el lenguaje de desarrollo y modernidad.

**Palabras clave:** Amazona, Historia, Colonización, Omisiones, Modernidad

---

<sup>1</sup> José Octavio Orsag Molina es historiador formado en la Universidad Mayor de San Andrés. Actualmente candidato a doctorado en historia de América Latina por la universidad de Nueva York (NYU). Su trabajo se ha centrado sobre diversos aspectos de la historia de la Amazonia, principalmente el vínculo entre la colonización de poblaciones independientes *Civilización y Barbarie. Los pueblos no reducidos en el auge de la Goma. Bolivia 1880-1912* (2019) y los avances de las fronteras económicas *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia (1880-1912)*. Estas reflexiones también le han permitido entender el rol de los procesos de colonización en los procesos mismos de formación del estado-nación boliviano en el artículo *The Rubber Boom in Indigenous Territories. Export Economy, Colonization, and the Bolivian Nation-State*.

## Introducción

La palabra “salvaje”; junto a sus múltiples sinónimos (bárbaro, natural, feroz, caníbal, chuncho, chama, etc.), parece proyectar poco más que una imagen simple de personas “no modernas”; de individuos en un estado casi de animalidad. Para la mayoría de quienes escuchamos este término, lo primero que viene a la mente es la imagen de personas apenas vestidas, al borde de la inanición, viviendo y sobreviviendo en enigmáticos ambientes tropicales. Como menciona la arqueóloga Denisse Schaan, esta imagen específica es la que la mayoría de las personas tiene cuando piensa en las poblaciones indígenas de la Amazonía, y es producto de los procesos coloniales de más de 400 años de conflictos entre sociedades indígenas e intrusos en sus tierras (Schaan, 2016: 9).

Esta es una imagen estática, una imagen que pretende congelar en el tiempo nuestra percepción sobre lo que ha sido y es indígena en territorios como la Amazonía, pero principalmente es una imagen que borra la historia. Cuando se piensa en lo “salvaje”, es inevitable pensar en su opuesto: lo moderno, lo civilizado y su supuesto continuo dinamismo. En oposición está lo “salvaje”, casi indistinguible de lo natural, casi una característica geográfica del terreno descrito.

Este artículo pretende discutir la forma en la que los territorios “salvajes” han sido construidos desde arriba, desde el poder nacional, desde el poder de los actores coloniales en las fronteras con los territorios indígenas independientes, construidos también a partir de la omisión de contar los procesos coloniales en estos espacios. Esta es una mirada autocrítica, no desde los territorios que se mencionan sino desde nuestras propias construcciones narrativas sobre el espacio que hoy ocupa Bolivia, sobre la forma en la que se hablan de estos territorios y se describen a las personas que viven ahí. Es una crítica a la mirada de poder colonial que ha caracterizado las relaciones en estos espacios, pero principalmente en la reactualización de las relaciones coloniales en el presente.

Lo que pocas veces se pone en discusión es cuánto ha afectado la visión de territorios y personas salvajes en la concepción de, nuestra

historia; de una historia nacional, e incluso de las historias regionales. Es necesario hacer una reflexión de la historia como un acto político en el que la forma en la cual se narra se escribe y se enseña historia es una forma de resaltar ciertos procesos, actores y ocultar otros. Un ejemplo de esto es la poca mención del rol de la colonización y conquista sobre los territorios que se consideraban salvajes durante el siglo XIX y parte del XX en la formación de nuestro país. Por otro lado, existe una relación directa entre la concepción de tierras y personas salvajes, su omisión histórica y la Bolivia del presente. Prueba de ello son los discursos gubernamentales de la Marcha al Norte como una nueva apuesta civilizatoria de desarrollo y modernidad que busca utilizar los recursos "inaprovechados" del norte boliviano, así como el Modelo Cruceño promovido como fórmula ideal de desarrollo económico y social para Santa Cruz y todo el país.

Desde una perspectiva de la historia de los territorios "salvajes" como una construcción de poder, estos proyectos son iguales a pesar de su aparente oposición; simplemente está en disputa quién (disfrazado bajo la narrativa de "desde dónde") puede civilizar/modernizar mejor a Bolivia. Esto se hace evidente cuando vemos cómo se caracterizan las regiones donde se concentran las aspiraciones económicas en la Amazonía: estas aparecen como vacías, sin historias, como continuas reencarnaciones de El Dorado, donde la población ya ha sido incorporada al mercado y la nación y se niegan los continuos procesos coloniales.

Tanto para el proyecto gubernamental y el discurso progresista, como para el polo cruceño y su enfoque más liberal, la Amazonía, por ejemplo, aparece como la promesa de un futuro de plantaciones. El proyecto nacional de palma africana y biodiésel no parece muy opuesto al proyecto de expansión de soya y ganado. Ambos comparten el mismo sistema de financiamiento, estructuras de propiedad, inversiones en infraestructura y cadenas de valor. Se constituyen sobre las mismas nuevas normativas, como el Plan de Uso del Suelo ya aprobado para Beni (PLUS-Beni) y próximamente el Plan de Uso de Suelo de Pando.

Solo a partir de una mirada que desentrañe la forma en la que se han construido los denominados territorios salvajes entendemos que las apuestas económicas, planes políticos y agendas partidarias están construidas sobre estructuras mucho más profundas que los debates polarizados contemporáneos. Estas se construyen sobre percepciones, idealizaciones e historias no contadas.

Este artículo pretende mostrar específicamente cómo, desde los territorios históricamente pensados como "salvajes"; se ha construido una imagen de Bolivia que condiciona su futuro. Esta imagen determina la forma en la que, sin importar el partido político de turno, los proyectos y aspiraciones sobre territorios considerados como bolivianos, pero vaciados de su propia historia, van a ser similares, casi idénticos.

Y es esta historia no contada, la historia en la cual territorios y regiones indígenas independientes pasaron a ser parte del territorio legalmente constituido como Bolivia a lo largo de 200 años, la que nos permite revertir la forma en la que miramos y entendemos este país. En un momento como el presente, donde la ansiedad ambiental, social y económica se proyectan hacia la Amazonia, la cual se convierte en el centro de múltiples miradas, es importante entender los procesos de omisión y silencios que condicionan las formas de hablar de estos territorios.

### **Territorios salvajes y el olvido de una historia**

Juan Francisco Velarde, prefecto de Santa Cruz en 1894, denunciaba cómo en el extremo suroeste del Izozog, los propietarios cruceños de ganado sufrían depredaciones y robos a manos de “pobladores salvajes del desierto” capitaneados por un “rebelde indígena Cayahuari, y auxiliado por la tribu nómada Yanahigua que periódicamente se asentaba en las márgenes del río Parapetí” (Velarde, 1894: 3)<sup>2</sup>. Velarde describe en su informe que para solucionar esto y para detener posteriores avances de los “salvajes abigeatistas”, se procedió a fundar el fortín Baptista en una altura del río Parapetí (Velarde, 1894: 4).

Para finales del siglo XIX, la ciudad de Santa Cruz se encontraba rodeada de poblaciones indígenas autónomas que resistían la expansión de las haciendas, muchas veces de formas violentas, otras buscando alianzas con diversos actores coloniales como los misioneros. Las poblaciones indígenas, como se ve en lo expuesto por Velarde, causaban problemas a la creciente economía hacendada y comercial de vecinos cruceños que crecía poco a poco a finales del siglo. Los documentos también mencionan cómo las autoridades de la ciudad se encontraban preocupadas por los constantes ataques a comerciantes que se dirigían de Santa Cruz al Puerto de Cuatro Ojos sobre el río Piraí, principal ruta comercial durante el periodo que conectaba a la ciudad con Beni y las barracas gomeras del noroeste boliviano<sup>3</sup>. Desde Guarayos también partían expediciones militares para amedrentar y atacar, probablemente a los mismos Sirionos que bloqueaban el camino entre Santa Cruz y Beni<sup>4</sup>.

Pero esto no solo ocurría en cercanías de la ciudad de Santa Cruz. En la zona de Guarayitos, próxima a San José de Chiquitos, un grupo de “salvajes” había atacado a un tal Isaac Núñez, como lo hacían con otros comerciantes y viajero<sup>5</sup>. El camino entre San Matías y San José al

2 Para una historia más detallada de los Yanahigua y Cayahuari ver su relación con la batalla de Kuruyuki y la expansión de colonización blanca al territorio guaraní a finales del siglo XIX (Combès, 2014).

3 MHARDSC. Fondo Prefectura. Caja 3/138-03 Foja 28 y 29. Leoncio Landívar. Correspondencia.

4 MHARDSC. Fondo Prefectura. Caja 3/138-03 Foja 9-10. Jesús Escalante. Correspondencia.

5 MHARDSC. Fondo Prefectura. Caja 3/131-41 Foja 25. Diógenes Velasco. San José agosto 9 de 1894 Al Sr.

parecer era un lugar de constantes ataques que afectaban el comercio de exportación que se dirigía a Puerto Suárez, por lo que los vecinos de San José intentaron varias expediciones contra la población indígena local<sup>6</sup>.

El final del siglo XIX, a partir del incremento del comercio en Santa Cruz a consecuencia del boom de la goma en los bosques de todo el norte cruceño y norte boliviano, causó sin lugar a duda un incremento del tráfico de comerciantes y esto, a su vez, más conflictos con las poblaciones locales (Orsag Molina, 2021). El subprefecto Ángel Lara afirmaba en una carta al prefecto del departamento de Santa Cruz: “La expedición contra los salvajes, recientemente concluida era una necesidad que se imponía al frente de la garantía para el tránsito comercial”<sup>7</sup>.

La población local no solo era vista como obstáculo al comercio; en ocasiones, también se buscaba aprovecharla. Al sur de Santa Cruz, cruzando el río Grande en pleno Chaco, el subprefecto Bernabé Arauz respondió a las denuncias realizadas por el comandante Martínez en el periódico *La Estrella del Oriente*. Estas afirmaban que 32 “peones” que Arauz enviaba desde Caipiendi para las obras del camino de la Sierra, bajo órdenes del capitán José Capita Catuari, en realidad eran traficados como trabajadores para las barracas gomeras en el Beni<sup>8</sup>. Durante el tránsito al río Grande, estos peones fueron alertados de su verdadero destino, por lo que huyeron a sus hogares para luego escapar a la provincia Azero y a la República Argentina<sup>9</sup>.

Este incidente entre Arauz y Martínez revela otra faceta de la historia. Las fuentes sugieren que las poblaciones locales establecían acuerdos laborales con las autoridades de los fuertes en un contexto de pérdida de soberanía debido a la expansión de las haciendas ganaderas en territorio guaraní. Este fenómeno, lejos de ser único, refleja las estrategias de supervivencia y adaptación comunes en las fronteras indígenas-colonas de toda Latinoamérica (Roller, 2021).

Esta sección no pretende ser un estudio exhaustivo sobre los territorios indígenas autónomos en el actual departamento de Santa Cruz. Sin embargo, busca resaltar cómo un tema crucial para entender la consolidación territorial de Bolivia —el avance sobre diversos territorios indígenas— ha sido sistemáticamente omitido de la historia oficial. Santa Cruz fue elegida ejemplo por su importancia desde finales del siglo XIX como la principal ciudad en los llamados orientes de Bolivia,

---

Prefecto del departamento.

6 MHARDSC. Fondo Prefectura. Caja 3/131-03 Foja 11. José Salas. Jefatura del Fortín San Matías. 1897.

7 MHARDSC. Caja 3/131-41 Foja 40 41. Ángel Lara. Al prefecto del departamento noviembre 9 de 1894.

8 No olvidar que esto está sucediendo en las postrimerías de la batalla de Kuruyuki (Combès, 2014). MHARDSC Caja 3/135-01 Foja 11. Comandante Martínez. Denuncia en *La Estrella del Oriente*. 1895.

9 MHARDSC Caja 3/135-01 Foja 29. Bernabé Arauz. Lagunillas Mayo 23 de 1895.

con un amplio impacto colonial en las regiones aledañas (Guiteras Mombiola, 2012; Lema, 2009). Una visión positivista del progreso podría sugerir que, en las proximidades de una ciudad importante con un legado colonial significativo, la presencia de poblaciones indígenas independientes sería menor. Sin embargo, la historia demuestra lo contrario. Además, el caso de Santa Cruz es relevante por su fuerte tradición de historia regional que omite el desarrollo comercial de la ciudad a expensas de los territorios indígenas circundantes.

Lo ocurrido en las cercanías de Santa Cruz no fue un caso aislado, sino un fenómeno generalizado en las regiones de expansión comercial de finales del siglo XIX. En la región del Iténez beniano, por ejemplo, la población Moré, conocida en las fuentes como los indios Iténez, “que estorbaban” a los comerciantes en el río Memoré, quienes solicitaban la fundación del fuerte de la Horquilla para asegurar el comercio y alejar a la población indígena (El Correo del Beni, 29-04-1894). El periódico La Voz del Ytenez en 1906 defendía explícitamente: “que el sistema de colonias militares es el mejor, aunque antiguo, para difundir la civilización entre hordas indómitas, no cabe ni aun dudarlo, y a su superioridad sobre el de las misiones religiosas esta histórica y estadísticamente comprobado. Yankees, argentinos, y chilenos en Américas, no han sometido las tribus indómitas de sus territorios y convertido sus selváticas regiones en centro de cultura, sino por las armas en la colonia militar” (La Voz del Itenez, 08-12-1906).

También son conocidos los varios intentos de exterminio de la población ese'ejja en el norte de La Paz durante el periodo de la goma. En 1893 sufrieron el primer intento de exterminio por parte de Alfred Mouton, francés encargado de las barracas gomeras del río Madidi, que se jactaba de haber matado alrededor de 80 personas (*La Gaceta del Norte*, 30-10-1893: 4). En 1899, el nuevo encargado Fernando Goguet, junto a 27 tiradores, se internó en el territorio Ese'ejja y abatió, según los informes, a más de 100 personas, tomando prisioneros a mujeres y niños para “reducirlos a la vida civilizada” (*La Gaceta del Norte*, 20-12-1899: 3).

Según el explorador sueco Erland Nordenskiöld, quien viajó por la región en 1910, los ese'ejjas no habían sido exterminados y muchos habían sido sometidos por la fuerza a trabajar en las barracas gomeras. Aun así, mucha gente en la región opinaba que sería importante exterminarlos bajo la justificación de que le habían comprado “al Estado boliviano una gran región en la que los indios salvajes impedían hacer su trabajo. Nuestro dinero no da ningún beneficio; por tanto, tenemos que desalojarlos, matarlos o apresarlos” (Nordenskiöld, 2001, p. 412).

El objetivo no es crear una leyenda negra en Bolivia, pero tampoco se puede borrar el genocidio y la violencia en la expansión comercial de finales del siglo XIX, momento en el cual podríamos decir que esa

misma expansión comercial dio forma geográfica a lo que entendemos hoy por territorio boliviano. Estamos ante un proceso constitucional del poder local, pero también de la estructura del estado nación. Inclusive podríamos establecer que el derecho de conquista sobre las poblaciones independientes en diversas partes de los orientes bolivianos fue crucial para construir la territorialidad nacional de forma legal. Un ejemplo de esto es la ley de tierras del 23 de febrero de 1878, en la cual se concedía “una legua cuadrada de tierra en el río Inambari, Madre de Dios, Purús y otros del oriente a cada uno de los exploradores que con sus propios medios lograsen adquirir terrenos ocupados por los ‘barbaros’” (Gamarra Téllez, 2018, p. 86).

Una mirada amplia de los procesos de apropiación, usurpación y expulsión de poblaciones indígenas en todo el territorio boliviano durante este siglo XIX cambia completamente la perspectiva de lo que implica la historia boliviana de formación del estado nación. Pero quizá la pregunta más importante que deberíamos hacernos es: ¿Por qué no mencionamos ni pensamos en estos procesos como procesos constitutivos de lo que es la estructura nacional, tanto en sus dimensiones nacionales de territorialidad, como de poder local a partir del enriquecimiento y apropiación de tierras por élites locales? ¿Acaso podríamos entender la historia boliviana sin mencionar cómo los territorios de diversas poblaciones locales pasaron a ser el núcleo de las tierras públicas bolivianas? ¿Por qué hemos contado la historia boliviana como un proceso en el cual simplemente Bolivia, representada por un sector muy reducido en el siglo XIX, ocupó “lo que le correspondía”? ¿Por qué no se mencionan en las historias nacionales y regionales los violentos procesos de expansión sobre territorios indígenas independientes o autónomos? Pareciera que asumimos que casi por arte de magia, tras la firma de la independencia en 1825, los territorios indígenas tanto en los Andes como en los orientes pasaron a ser tierra boliviana.

## **Bolivia y una historia universal**

La idea de Bolivia como país, al igual que la de muchos estados latinoamericanos, se construye sobre la noción de un camino constante hacia un futuro promisorio: primero hacia la civilización, luego al progreso, a la modernización y al desarrollo, casi de forma cronológica. Las ideas sobre civilización —es decir, sobre un camino que acerque a las personas y los territorios americanos cultural y moralmente a lo que en el siglo XIX se consideraba el ideal europeo— son inseparables de la concepción de naciones independientes que proyectaban las élites constructoras de las independencias. Debemos preguntarnos, entonces, cómo se ha construido desde sectores específicos de la sociedad boliviana la narrativa nacional y cómo esto, a su vez, invisibiliza

procesos, aproximaciones y territorios que no encajan en el imaginario de lo nacional.

Esta construcción de una narrativa nacional, de un imaginario de nación, parte de una definición colonial moderna del futuro, como ya mencionamos. Siguiendo a Margarita Serje, “quizá el principal de los artefactos discursivos que sustentan al Estado sea el que su concepción de la legitimidad y la soberanía se basa en una noción particular de la historia” (Serje, 2005: 33). Los corolarios de esta historia única sobre la cual se construye la narrativa nacional son: “primero que la historia de cualquier pueblo del planeta se inscribe dentro del marco unitario de una misma ‘historia universal’ y el segundo, es que el marco para entender cualquier historia es el de las categorías modernas de la historiografía occidental y de la economía política que ésta sustenta” (Serje, 2005: 33).

La idea de una historia universal a la cual todos los pueblos se adscriben se relaciona también con una forma específica de pensar la evolución social de dichos pueblos, en la cual se crean categorías específicas de transición entre el salvajismo y la civilización (por ejemplo: nómadas, agricultores, imperios, estados). No es casual que esta idea de historia universal, de evolución social de los pueblos en los que se inscribe la historia nacional, haya servido para borrar, homogeneizar y asumir la historia de la humanidad, principalmente de pueblos no inscritos en la línea evolutiva occidental.

La reciente obra de David Graeber y David Wengrow representa un revés a la historia universal y la filosofía de la historia. En ella, principios fundamentales del pensamiento occidental como el origen de la desigualdad, la idea de libertad, nociones de complejidad política o la evolución social pierden el aura de “leyes naturales” y se convierten en afirmaciones políticas que han guiado la colonización y los principios de universalidad sobre los cuales se ha construido la idea de nación y modernidad en el presente (Graeber y Wengrow, 2021).

La fijación de las élites nacionales por las ideas de civilización puede entenderse no solo como un deseo material de transformación de sus espacios, sino también como una afirmación de su participación en el gran mito de la historia universal. Manuel Macedonio Salinas, comerciante cochabambino, proponía en 1871 el desarrollo comercial a través de la navegación de los ríos amazónicos como el ideal de civilización y nación en Bolivia, sus ideas ejemplifican estos intentos de narrar esa historia universal. Salinas afirmaba: “En un país donde el comercio floreciera todo es vida útil, es un lugar donde florecen las ideas del orden y moralidad, donde los ciudadanos aman el trabajo”. Argumentaba que el comercio transformaría las bellas hoyas del Mamoré y el Beni, dejando de ser meros estímulos para la imaginación de los viajeros por su aspecto poético, y superando su estancamiento

en el salvajismo para ser útiles a Bolivia. Sostenía que solo a través del comercio se podría poblar el Beni, Guarayos, Chiquitos y Santa Cruz (Salinas, 1871, p. 28). Afirmaciones similares abundan en la literatura boliviana del siglo XIX, tanto desde los Andes como desde las élites del oriente, unificadas aparentemente por su misión civilizadora sobre tierras que ambas consideraban salvajes.

Fernando Coronil señala: la característica ambivalente del "discurso latinoamericano de modernidad está en su rechazo a la dominación europea pero su internalización de la misión civilizatoria, que ha tomado la forma de un proceso de auto colonización que asume formas distintas en distintos contextos políticos históricos" (Coronil, 1997, p. 73). Esta interiorización de la misión civilizatoria trasciende el aspecto meramente moral, manifestándose en elementos cruciales para la construcción de la nación, como el papel atribuido al comercio y la economía, y su impacto directo sobre la propiedad de la tierra.

No obstante, es necesario precisar que definir esto como un proceso de auto colonización implica una reificación de los estados nación, sugiriendo erróneamente que los estados poseían efectivamente la tierra que aspiraban solo debían reclamarlas. El proceso de colonización no puede considerarse auto colonización, pues las fronteras internacionales trazadas en los mapas del siglo XIX se dibujaron sin consideración alguna por los territorios indígenas independientes. En este sentido, el proceso debe entenderse como una conquista, usurpación y apropiación de territorios indígenas autónomos.

No todas las personas, históricamente, encajan en el ideal de sociedad y economía que aspira el sueño civilizatorio por parte de las élites latinoamericanas, de ahí su carácter de segregación, no solo en cuanto a quienes construyen la nación sino también en cuanto a la historia de quienes se escoge contar. "Se parte aquí entonces de la consideración de que la nación se ha definido en contraposición a sus "confines": a aquellas áreas geográficas habitadas por grupos aparentemente ajenos al orden del Estado y de la economía moderna, que históricamente no se han considerado ni intervenidas ni apropiadas por la sociedad nacional, y que por ello han representado un problema para el control y el alcance del Estado" (Serje, 2005: 20).

Bolivia no escapa a la construcción de lo nacional desde una mirada civilizatoria, modernizadora, en toda su ambivalencia. Es justamente en esta internalización de la misión civilizatoria que la historia de los territorios "salvajes" se convierte en símbolos centrales de la construcción de una narrativa nacional. Primero, por su oposición en el juego narrativo civilizatorio, lo nacional se convierte en opuesto a lo "salvaje". Segundo, y a consecuencia de lo primero, por su total ausencia, la historia universal contada desde Bolivia no es la historia de la conquista de estos territorios sino de la marcha constante hacia la

civilización/modernización. Tercero, construida sobre las suposiciones de la historia universal, se encuentra una supuesta lógica racional que justifica la desaparición de los pueblos indígenas independientes de forma natural; se asume que estos pueblos preferirían vivir en civilización o que fueron absorbidos como peones en las haciendas.

Parece como si las palabras de José Manuel Pando, quien afirmaba que “las causas constantes que actúan en la naturaleza, como auxiliares de la civilización terminarían por reducir o someter” a las poblaciones indígenas independientes cuando hablaba de aquellas que habitaban los márgenes del río Madre de Dios, Bajo Beni y Acre en 1894, se convirtieron en la forma de contar y simplificar la historia de diversas sociedades indígenas de los orientes (Pando, 1894, pp. 212-213). Los procesos humanos de colonización de los territorios, correrías en busca de esclavos, pérdida de territorios y movilidad indígena, aparecen en las palabras de Pando como causas constantes de la naturaleza y no como actos deliberados por controlar territorios a la fuerza.

La narrativa de una historia natural o universal en aquellos territorios pensados como “salvajes” dio como resultado la construcción de una serie de imaginarios tanto populares como académicos respecto a estos territorios. Territorios vacíos, desiertos, espacios naturales, habitantes que desaparecieron hace mucho por causas naturales, son las diversas formas en las que la idea de “causas constantes de la naturaleza” se ha actualizado y reactualizado. El vacío demográfico, o la falta de manos aptas para el trabajo, es quizá una de las continuidades más claras de la misión civilizadora. Estas fueron la justificación central para promover la migración a regiones amazónicas durante el siglo XIX, junto a atribuciones raciales de capacidades de trabajo (Leal, 2021: 43-45).

Estas ideas que atribuyen características específicas tanto al territorio como a las personas que migran no quedaron en el siglo XIX y aún son centrales para definir migraciones deseables e indeseables hoy en Bolivia.

## **El Estado en su forma colonial, más allá de la visión regionalista**

Si bien es posible definir que hay un marco colonial interestatal, es decir, un corpus de ideas, estrategias y marcos legales generales comprendidos por diversos estados nación latinoamericanos que han servido para la transformación de territorios independientes en tierras nacionales, es importante señalar un aspecto distintivo en Bolivia. Al hablar de estado nación en Bolivia, inevitablemente surgen definiciones muy vinculadas a la coyuntura política de las últimas décadas, es decir, a la idea de un estado central ubicado en La Paz versus los orientes representados por las luchas e intereses de las élites de la ciudad de Santa Cruz. Si bien esta construcción proviene de largas reivindicaciones y necesidades clamadas por la élite regional cruceña desde finales del

siglo XIX, es importante analizar este proceso en su contexto nacional y su evolución histórica.

Pero para entender esto, quizá las preguntas principales a considerar son: ¿qué entendemos por Estado?, ¿cómo entendemos esto en su progresión temporal e histórica en Bolivia? y ¿qué tiene que ver con los territorios salvajes?

Quizá la definición más importante para entender estas preguntas es la que permite concebir el Estado no como una construcción abstracta y monolítica, sino más bien como un conjunto de relaciones sociales, completamente marcada por las distinciones de clase y raza a lo largo de la historia. En ese sentido, el Estado tiene que ser entendido como una institucionalidad que responde a las visiones, los intereses y las prácticas de los grupos particulares que tienen acceso a “ser” el Estado, junto a la apropiación y construcción de una historia universal boliviana que se dirige al ideal civilizado.

Pero también es crucial entender el estado como una negociación entre diversos grupos de poder que, en regiones no “centrales”, se constituye a partir de quienes hablan y deciden en nombre del estado, al definir cuál es, desde su perspectiva, la lectura legítima de la realidad; en fin, a determinar su proyecto. “Desde este punto de vista, es importante a su vez reconocer que los gobiernos y las administraciones no tienen un control hegemónico del Estado, en la medida en que las instancias locales y particulares del Estado se transfieren —en el marco de negociaciones diversas— a grupos específicos” (Serje, 2005, p. 31).

Una creciente discusión desde los estudios amazónicos convoca a repensar quiénes han ocupado históricamente el rol del Estado, pero, más importante aún, quiénes tienen el poder de hablar en nombre del Estado en regiones de frontera. Esta reflexión parte de desmentir la idea del mito de la ausencia del Estado, entendiendo que en zonas apartadas o zonas de las llamadas fronteras lo que realmente hubo fueron diversas formas de delegar las funciones del Estado a otros actores como comerciantes, misioneros, militares, etc. (Mongua Calderón, 2022: 7). “Se trata de un mito en el sentido de Barthes que tiene una función social concreta y que, de hecho, funciona como una cortina de humo que oculta una serie de condiciones de estas regiones y sus pobladores, al mismo tiempo en que legitima y encubre una línea bastante clara de prácticas e intervenciones para anexar [las regiones de frontera, salvajes, periféricas] a los circuitos de la economía capitalista mundial” (Serje, 2012: 10).

Además, lo que permite entender que nunca hubo una ausencia del Estado, es centrar la mirada sobre aquellas figuras privadas sobre quienes recaían las funciones del Estado<sup>10</sup>. El hecho de entender cómo

---

10 Como sucedió en Bolivia con el caso de Nicolás Suárez, principal propietario de barracas gomerías en el norte de Bolivia. También con el caso de Miguel Suárez Arana fundador de Puerto Suárez y encargado de la

personas individuales ejercía roles del estado en las zonas de frontera es una contribución central para la historia de estas regiones, como también para la historia de la expansión capitalista en estos territorios, ya que usualmente se consideraba a las élites locales en estas regiones como constructoras de proyectos regionales completamente desconectados y opuestos al gobierno central (Barclay, 2009; Gamarra Téllez, 2018). Es decir, hay que entender que estos actores privados en las fronteras de las poblaciones indígenas independientes dieron forma a la estructura legal y al aparato mismo del estado en su proceso de formación a partir de sus propios intereses en un contexto de conquista y colonización; lo que permite dejar de pensar el Estado como algo acabado y en oposición a las élites y sectores privados.

Es crucial evidenciar la estrecha relación entre la construcción de un Estado, su administración y los sectores privados que efectivamente se expandían en las fronteras. Estas son mutuamente dependientes. El Estado garantizaba la propiedad privada en zonas de frontera tanto frente a los grupos “salvajes” como también frente a la pretensión de otros sectores privados respaldados por otros estados nación. Por su parte, los sectores privados de colonización podían plantar la bandera nacional en territorios reclamados por otros estados o considerados “vacíos”. Es en ese sentido que la estructura colonial del Estado en territorios de poblaciones independientes está constituida por ambos, por un sector privado de colonos que se expanden y reclaman propiedades y comercio, y un aparato administrativo que legitima dicha expansión.

### **De civilización a modernidad.**

Si bien hablar de civilización parecería descontextualizado desde una perspectiva del presente, sabemos que esta idea no se detiene y se reactualiza con nuevos lenguajes. Diversos ejemplos en la historia latinoamericana evidencian la resignificación y reactualización de las estructuras de poder. Alexandra Minna Stern, por ejemplo, relata cómo las definiciones racistas de segregación usadas en México a finales del siglo XIX dieron paso al lenguaje de la biotipología que revitalizaban viejas imágenes sobre la debilidad y melancolía indígena, como también tropos sobre civilización y barbarie (Stern, 2003: 188).

Si bien los técnicos encargados de crear las técnicas para categorizar a las personas e imponer un nuevo orden social después de la revolución mexicana se basaban en un rechazo de las teorías de superioridad racial, las categorías objetivas e imparciales que inventaban estaban igual de cargadas de preconcepciones y contradicciones como los paradigmas raciales previos (Stern, 2003: 196). La definición de raza y etnicidad

---

aduana de forma privada durante la primera década de su fundación. O con el caso de los padres misioneros de Guarayos o los encargados de los fuertes militares en el Chaco. Como también de diversos militares, privados que fundan fortines en la frontera del Chaco.

usadas en este contexto quedaban disimuladas, eran ambivalentes y poco claras, pero aun operaban en la forma de construir diferencia social (Stern, 2003: 204).

Además del ejemplo que presenta Stern en la forma de reactualizar y reconstruir las diferencias sociales y su justificación, en América Latina existe un ejemplo mucho más cercano a la historia de los territorios de poblaciones independientes en Bolivia. Esta es la reconceptualización de territorios salvajes a regiones subdesarrolladas en el lenguaje que las dictaduras militares brasileñas utilizaron para iniciar el proceso de colonización “moderno” en la Amazonía de dicho país a partir de 1964.

Durante este periodo se desplegaron en Brasil una serie de definiciones nuevas sobre la Amazonía en las cuales conceptos como modernidad, tecnología y la necesidad de invertir capital para generar desarrollo se vuelven centrales. La Amazonía se convirtió para Brasil en una vitrina para mostrar las políticas de desarrollo, principalmente tras su definición como una “región de pobreza”; “el ‘tercer mundo’ de Brasil” que “necesita desarrollo urgentemente” (Acker, 2017: 38).

Era una guerra contra la naturaleza, y justamente esto es lo que planteaban las instituciones enfocadas en financiar la colonización. Desarrollo significaba la dominación de la naturaleza por el hombre, mientras que, en el subdesarrollo, decían, se daba lo opuesto, la naturaleza imponía su regla al hombre. Como menciona el historiador Antoine Acker, la “Operação Amazônia” —el plan militar de colonización y dominio amazónico en Brasil— era también una guerra, en palabras de la dictadura militar, contra “las mentalidades subdesarrolladas que gobernaban la región del Amazonía, una región mendiga, caracterizada por su parasitismo, con una mentalidad emprendedora en estado primitiva, dubitativa y cobarde, con una cultura carente de expresión creativa, y habilidades técnicas en estado de inferioridad” (Acker, 2017: 56).

Las ideas y la resignificación de la Amazonía como una región de subdesarrollo no se diferencian casi en nada de las definiciones que se planteaban en el siglo XIX. El explorador peruano-italiano Antonio Raimondi, por ejemplo, describía en 1876 a la población y la región amazónica como una región donde “la naturaleza reina todavía como absoluta soberana, y sus sencillos moradores, viviendo casi instintivamente como los animales, están del todo dominados por ella” (Raimondi, 1876: 353). Este es quizá el ejemplo más claro de cómo la misión civilizadora del siglo XIX pasa inadvertida como un principio modernizador, bajo nuevos lenguajes de desarrollo y subdesarrollo, pero esta vez completamente articulada a nuevas formas de colonización y financiamiento.

## La Reforma Agraria como hito de civilización

La importancia de esta transformación del principio civilizatorio en principio modernizador y desarrollista es crucial para entender los procesos de la actualidad boliviana, y quizá más que todo, el surgimiento de Santa Cruz como eje económico de Bolivia. Históricamente, el punto de referencia es la Reforma Agraria y la Revolución del MNR, momento a partir del cual el ideal de crecimiento de la producción agraria se centra en la expansión de áreas cultivadas en tierras bajas. No obstante, el lenguaje político y económico con el que se ha contado esta historia es una consecuencia directa del legado de la invisibilización de la historia de colonización de los territorios salvajes.

La narrativa sobre la Amazonia y los orientes en los libros de historia y en el imaginario nacional solo es importante en cuanto a datos económicos del crecimiento de la producción agraria. Aun así, no es común en el mismo lenguaje económico hablar de la reforma agraria desde una perspectiva nacional en la cual el principal objetivo no sea la restitución de tierras, sino la creación de una economía basada en la agricultura comercial. Al final, los latifundios en Santa Cruz nunca sufrieron el mismo proceso que en las tierras altas, sino que fueron mutando a través del tiempo. Así como el principio civilizatorio se convirtió en modernización, los latifundios se convirtieron en empresas agrarias definidas, según el MNR, por la inversión de capital suplementario a gran escala, trabajo asalariado y empleo de medios técnicos modernos (Soruco et al., 2008; Orsag y Guzmán Narváez, 2021). Esta omisión de una interpretación económica nacional de la reforma agraria puede ser atribuida a una visión andinocéntrica de la historiografía.

Por otro lado, es importante resaltar las formas distintas de contar la historia de la reforma desde los Andes como desde los orientes. Existe un gran contraste en la forma en la cual se narra e investiga lo sucedido en tierras altas, donde se describe el proceso en su complejidad histórica: como conflicto político, desde las estrategias campesinas e indígenas para recuperar la tierra, desde la negativa del MNR y la presión de las bases, desde la influencia norteamericana, las discusiones de la COB, etc. (Dunkerley, 2003; Soliz Urrutia, 2022). Mientras que, del otro lado, con contadas excepciones, prevalece un lenguaje económico en el cual los principales actores son las élites cruceñas, los diversos organismos de cooperación internacional como USAID y, recientemente, la población migrante (Soruco et al., 2008; Pruden, 2012; Gill, 2019; Nobbs-Thiessen, 2020; Gustafson, 2020).

En la historia de la Marcha al Este, como se nombró todo el programa económico del MNR destinado a impulsar la agricultura comercial del oriente, no se mencionan efectos sobre comunidades indígenas locales, tampoco conflictos por las tierras entre pequeños propietarios

y grandes terratenientes. Pareciera que la evolución de Santa Cruz es la historia de la marcha moderna de la historia universal, una en la que solo se discute quiénes fueron los artífices del milagro cruceño y no sobre quiénes se construyó dicho “milagro”. La bibliografía existente respecto a estos “otros” actores raramente es incorporada a los debates de la historia nacional, menos aún en la historia pública. ¿Qué sucedió con poblaciones ayoreas, sirionó, guaraníes en las expansiones de las haciendas y latifundios agrarios desde principios del siglo XX?<sup>11</sup> ¿Quiénes trabajaban las haciendas cruceñas hasta la reforma agraria y luego de esta?

Sin lugar a duda, quedan muchas preguntas y, principalmente, voces y perspectivas que necesitan ser exploradas en futuras investigaciones, pero es importante mencionar que existe un creciente interés por contar de forma distinta estos procesos; la tarea entonces es disputar también esa historia universal boliviana, nacional como regional; desde estas nuevas voces<sup>12</sup>.

Además de la ausencia de voces diversas, históricamente ocultas entre las narrativas de la historia nacional andina y la historia regional cruceña, también podemos mostrar cómo la historia universal boliviana, pero principalmente el legado de la invisibilización de los procesos de territorios “salvajes”, afectan la forma en la que interpretamos la historia que se cuenta sobre la reforma agraria. Los territorios considerados “salvajes” fueron —y son— convertidos en la narrativa nacional y regional en zonas de frontera, lo cual “conlleva una operación discursiva que es la base para delimitar las intervenciones que pueden allí considerarse viables y tolerables, para definir el encuentro cultural como un encuentro de frontera” (Serje, 2005: 23). Es crucial prestar atención a las categorías con las cuales se definen estas regiones, pero también a las relaciones y prácticas que estas categorías hacen posibles (Serje, 2005: 23).

Las construcciones de la idea de frontera fueron cambiando a lo largo de la historia nacional. Para el siglo XX, como vimos en el caso de Brasil, la frontera salvaje se había convertido en una frontera donde se proyectaban nuevas metáforas, principalmente alrededor de ideas de modernidad. La construcción de la frontera en el siglo XX y su

11 Bernd Fischermann describe cómo a partir de 1920 y 1930 los misioneros franciscanos de Velasco Ñuflo de Chávez, Ángel Sandoval, Chiquitos y Guarayos informan de ataques a asentamientos y poblaciones grandes, esto nos da a suponer que hay una historia no contada sobre las relaciones entre hacendados, comerciantes y autoridades con estas poblaciones indígenas locales que necesitan ser contadas (Fischermann, 2022: 37-38).

12 Aquí es crucial mencionar los trabajos de Nicole Fabricant y Ben Nobbs-Thiessen, quienes han incorporado la perspectiva de otros actores en las narrativas sobre la historia regional cruceña, principalmente la de colonos migrantes y trabajadores que sostuvieron durante la segunda mitad del siglo XX el surgimiento y boom económico de Santa Cruz de la Sierra (Fabricant, 2012; Nobbs-Thiessen, 2020). E incluso propuestas mucho más radicales en su interpretación como la de Chuck Sturtevant, quien denuncia explícitamente un proyecto de colonización por asentamientos (settler colonialism) modelada bajo los principios de frontera de Estados Unidos en la colonización de Alto Beni en pleno territorio Masetén (Sturtevant, 2023).

importancia para las proyecciones nacionales eran, para esta época, una amalgama de consideraciones demográficas, ansiedades sobre los límites nacionales e imperativos de desarrollo (Nobbs-Thiessen, 2020: 29).

La idea de frontera fue central en la concepción económica y territorial de la Marcha al Este para el MNR. El proyecto del MNR cargaba en sí mismo todas las ansias por construir efectivamente la nación boliviana; en este proyecto, la colonización de las tierras orientales jugaba un rol central. Los filmes de Jorge Ruiz y el Instituto Cinematográfico Boliviano durante esta época, como “La Vertiente”, “Los Pioneros” y “Un poquito de diversificación económica”, se apoyaban en imágenes y en la estética de la apertura de nuevos caminos, de torres de agua, de campos cultivados, y la transformación de paisajes “abandonados” en paisajes productivos como eje de la construcción nacional (Nobbs-Thiessen, 2020, pp. 57-58).

Es justamente en la idea de paisajes abandonados, vacíos, vírgenes e improductivos donde encontramos la continuidad de las ideas civilizatorias y el avance de la historia universal. Bajo esta lógica, estos espacios que durante muchos siglos habían sido el escenario de complejos procesos de resistencia y colonización en territorios indígenas independientes, aparecen vacíos casi por causas naturales, carentes de toda historia y solo como potenciales tierras de colonización.

La idea de modernización y construcción del estado nación que inaugura el MNR, tan importante para entender el desarrollo económico en el oriente, tiene un aspecto crucial vinculado a las ansiedades raciales y de clase subyacentes a estas ideas. Una de las propuestas más radicales respecto a este tema es la del antropólogo (Chuck Sturtevant, 2023), que rompe con la resistencia a pensar en procesos de *settler colonialism* o colonialismo por asentamientos en Latinoamérica.

El concepto de *settler colonialism* es utilizado para denunciar los procesos de expansión colonial en fronteras agrarias en las cuales colonos blancos se instauran sobre tierras pertenecientes originalmente a poblaciones indígenas o afrodescendientes (Wolfe, 2006). Esta importante perspectiva histórica muestra cómo la construcción racial siempre fue algo determinante, en base a ejemplos como los de la frontera este de Estados Unidos, Sudáfrica, Australia e Israel; donde el proceso de colonización por asentamientos implicaba procesos de desposesión y eliminación de poblaciones locales, junto a la adopción de nuevas formas de organización y propiedad.

No obstante, en América Latina el concepto siempre fue eludido, pues desde la academia del norte, pensar en procesos así implica navegar en el complejo discurso de mestizaje que los países latinoamericanos siempre impusieron como una supuesta realidad idílica nacional, donde

además las categorías raciales rígidas no parecían corresponderse con la realidad sudamericana (Castellanos, 2017).

Sturtevant recoge la compleja discusión para Latinoamérica en la que se vuelve a discutir los procesos de mestizaje como procesos de asimilación y, por lo tanto, eliminación. No obstante, el autor plantea que en América Latina no se puede reducir la idea de mestizaje a blanquitud, pues la historia de la región nos muestra complejos procesos de creación de la identidad nacional que hacen uso, se apropian y producen sus propias identidades etnoraciales que incorporan símbolos de indigenidad (Sturtevant, 2023: 422). En los contextos latinoamericanos lo racial no es reducible a los símbolos inscritos en el cuerpo, sino que lo racial está constituido como una “presencia ausente”, es decir, irreconocible pero activa en formas elusivas, grabada o codificada en la misma geografía, en formas de relaciones de parentesco, performance, vestimenta y formas de vida. Lo racial en Latinoamérica está inscrito en lo que las personas hacen, dicen, cómo se asocian, cómo viven, es decir, en formas mucho más fluidas que las categorías del norte (Sturtevant, 2023: 423).

Pocas veces en Bolivia damos paso a discutir las percepciones raciales, pero estas son importantes, como muestra Sturtevant, para entender el proyecto de nación del MNR y cómo las fronteras fueron concebidas para “civilizar” a los indígenas del altiplano y para eliminar a las poblaciones de tierras bajas. El programa de Colonización y Marcha al Este del MNR tenía como actores centrales a la población andina, considerada en muchos casos excedente en los valles y el altiplano. Ya diversos autores han mostrado cómo la migración andina a los orientes era parte central de la agenda económica del MNR (Sorucu et al., 2008, p. 61; Nobbs-Thiessen, 2020, p. 117).

La frontera en la construcción de la reforma agraria y la revolución nacional era vista como un espacio transformador en el cual la población indígena andina se convertiría a partir del trabajo, la propiedad de la tierra, y factores considerados modernos como capital y tecnología; en ciudadanos y factores de economía nacional. Además, se buscaba que estos procesos borrasen sus identidades originales; a esto también se le conoce como ciudadanía o nacionalismo agrario (Sturtevant, 2023, p. 424)<sup>13</sup>.

El proyecto nacional durante el MNR era entonces el de la transformación de la identidad indígena con sus formas específicas

---

13 “Al apelar a los imperativos científicos, técnicos y agrícolas del Estado revolucionario, la migración andina adoptó estrategias similares a las de los inmigrantes menonitas y okinawenses para reivindicar el proyecto de colonización de las tierras bajas bolivianas en los años posteriores a la revolución de 1952. En sus evocadores llamamientos, trataron el nacionalismo agrario como ‘una moneda que permite a una comunidad local o a un súbdito interpelar a una oficina estatal para hacer reclamaciones basadas en derechos de ciudadanía’. Al ofrecer cultivar las fronteras de las tierras bajas de la nación, los peticionarios andinos buscaron simultáneamente cultivar una relación con el Estado revolucionario” (Nobbs-Thiessen, 2020: 102-103).

de organización, producción y propiedad al ideal de ciudadanos mestizos. Si bien esto era algo que ya se discutía, lo que cobra aquí una relevancia especial es el rol de la frontera de los territorios salvajes como espacios que permiten esta transformación. Pero también el entender que los procesos de adopción de la ciudadanía agraria se dan en contextos de violencia colonial contra la población andina, en el cual se construye una narrativa en la que solo son valiosos si se inscriben en el proceso civilizatorio representado por la producción agrícola en las zonas de frontera. No cabe duda de que las identidades indígenas andinas lograron resistir estos procesos, pero en el camino adoptaron fuertemente como propias las nociones de la ciudadanía agraria.

El proyecto nacional del MNR, según la propuesta de Sturtevant, implicó la eliminación de múltiples versiones de poblaciones indígenas. Por un lado, la de la población andina que se convierte en el objetivo de las políticas de migración, campesinización y base del ideal boliviano de mestizaje. Entendiendo que esta población debería civilizarse en los espacios vacíos y salvajes de los territorios orientales, lo que además interrumpiría sus prácticas tradicionales transformándolos en "ciudadanos productivos". Por otro lado, los Mosetenes de la región del Alto-Beni que Sturtevant investiga, fueron incorporados en el proyecto nacional del MNR bajo la idea de que serían asimilados a la sociedad nacional a partir de los efectos modernizadores de la colonización y propiedad privada de la tierra (Sturtevant, 2023, p. 428).

Es decir, la política de creación de la nación y el ciudadano mestizo productivo implementada por el MNR no varió absolutamente en nada de los principios civilizadores del siglo XIX, siguiendo incluso los mismos principios de la historia universal que planteaban la noción de un determinismo tecnológico y procesos de lucha entre la civilización y la barbarie, como una ley natural que terminaría beneficiando a la civilización y eliminando la barbarie.

### **Santa Cruz y la ciudadanía agraria**

La propuesta de Sturtevant abre muchas preguntas respecto a la historia de colonización moderna de Bolivia y sobre los procesos históricos de la segunda mitad del siglo XX. Podemos imaginar situaciones muy similares en territorio Yuracaré, en el Chapare cochabambino, o en la región de San Julián, ya próximos al territorio guarayo. Recordemos, por ejemplo, que la población de Yapacaní, todavía en 1950, era blanco de ataques con flechas envenenadas atribuidas a los Sirionó y Yuquis (Nobbs-Thiessen, 2020: 145).

Estos fenómenos exigen una complejización de nuestro entendimiento, trascendiendo la mera perspectiva de economía política que enfatiza el crecimiento económico de Santa Cruz y las relaciones laborales en el campo bajo concepciones homogéneas del campesinado.

Lo que acontece en Bolivia son disputas y procesos de colonización violentos y complejos en nombre de la identidad y la economía nacional, en territorios históricamente ocupados por poblaciones indígenas no reconocidas en el mismo estatus “civilizatorio”

El papel de los técnicos investigados por Sturtevant, principalmente norteamericanos y paceños, en cuanto a su conceptualización de la frontera como espacio transformador, es crucial. Esto permite identificar estructuras de poder nacionales e internacionales que, como señala el autor, constituyen la base de la conceptualización de la colonización por asentamientos en Bolivia. Cabe destacar que, en el mismo periodo, el mundo seguía los lineamientos de la Revolución Verde, un proceso de transformación social y cultural en fronteras agrarias del “tercer mundo” impulsado por Estados Unidos. Este proceso, lejos de ser meramente un programa de transferencia de capital y tecnología, como sugieren algunos autores, fue una propuesta política para prevenir la organización política rural (Cullather, 2010; Nobbs-Thiessen, 2020).

Surgen, entonces, las siguientes preguntas: ¿Qué ocurre con las élites cruceñas? ¿No planteaban acaso los mismos principios civilizadores que las élites andinas? Estas interrogantes son fundamentales para reflexionar sobre los conflictos de poder en la Bolivia actual. Las ansiedades raciales en torno a la construcción de una identidad nacional son cruciales para comprender la pugna entre Santa Cruz y el “centralismo” paceño.

Es esencial reconocer que el proceso de creación de una identidad nacional se ha cimentado sobre ideales de mestizaje con rasgos andinos, desde el MNR hasta el MAS. La noción del ciudadano boliviano ha incorporado valores de las poblaciones indígenas andinas para convertirlos en nacionales. Las élites andinas, al igual que otras élites nacionales en América Latina, han elegido un pasado milenarista para justificar sus procesos de modernización. Esto se ha manifestado en políticas educativas y culturales promovidas por gobiernos nacionales que no reflejan la realidad histórica de más de la mitad geográfica del territorio boliviano, ni siquiera de las poblaciones cuya historia y valores culturales han sido apropiados (Méndez, 1993).

En consecuencia, es comprensible que, desde los orientes, particularmente desde poblaciones históricamente privadas de narrar su propia historia y que, como los Mosestenes del Alto Beni, fueron consideradas poblaciones que se “modernizarían naturalmente” bajo la influencia de colonos campesinos, se haya observado con recelo la andinización de la identidad nacional.

La situación en Bolivia podría haber sido diferente si, como en Lima, Bogotá o Buenos Aires, una sola élite hubiera podido configurar la identidad mestiza nacional. Sin embargo, Bolivia cuenta con Santa Cruz, una de las escasas metrópolis continentales ubicadas en la cuenca

amazónica. No obstante, sería un error interpretar la realidad boliviana meramente como una disputa regional, como sugería el historiador José Luis Roca (Roca, 2001).

La noción de disputa regional, lejos de esclarecer, despolitiza el debate nacional al presentar bloques homogéneos impregnados de características míticas “milenarias”: cordillera contra bosques (determinismo geográfico), incas contra chiriguano, españoles peruanos contra españoles paraguayos, collas contra cambas. Este enfoque regional oscurece aspectos cruciales para comprender la construcción del espacio boliviano, tales como la conquista violenta de territorios indígenas independientes por élites andinas y orientales durante más de dos siglos, la formación de clases racializadas en ambos bloques, la proyección de ideales modernizadores y civilizatorios sobre territorios considerados vacíos o salvajes, y la conformación de ciudadanos trabajadores y propietarios.

Es significativo que la construcción identitaria regional cruceña omita su participación en el genocidio de pueblos orientales y la transformación de sus territorios en haciendas durante el siglo XIX, así como el papel fundamental de la mano de obra andina como principal fuente de trabajo en los últimos 70 años.

Ben Nobbs-Thiessen analiza las disputas raciales en torno a la migración entre la élite cruceña y el MNR en la década de 1960. Resulta revelador observar cómo las élites cruceñas rechazaban incluso las migraciones menonitas y japonesas, basándose en nociones de diferencia cultural, laboral y de ocupación territorial. La controversia entre Roberto Lemaitre, director del Instituto Nacional de Colonización, y los argumentos publicados en la prensa de Santa Cruz, destaca por la similitud con discursos actuales que, desde una retórica de mestizaje, raza y cultura, buscaban presentar estas migraciones como inadecuadas para Santa Cruz. La élite cruceña, por ejemplo, protestaba y advertía que no cederían sus propiedades a ninguna colonia, argumentando ser los propietarios originales. Además, criticaban que los menonitas y japoneses se resistieran a integrarse al país, manteniendo sus propias escuelas, negándose a hablar español y eludiendo el servicio militar. Por su parte, Lemaitre esgrimía un argumento que se convertiría en el eje de la ciudadanía en las fronteras: la noción de ciudadanía agraria. Sostenía que la migración menonita no necesitaba participar directamente en el servicio militar, pues su trabajo y productividad en la frontera agraria ya constituían una contribución a la nación (Nobbs-Thiessen, 2020: 192-193).

Para los años 90, japoneses y menonitas habían sido completamente integrados al ideal modernizador de Santa Cruz e incluso a la propia identidad cruceña, mientras que la migración andina continuaba siendo rechazada. Un factor importante fue la incorporación de tecnología a

partir de las redes que tanto japoneses como menonitas tenían fuera de Bolivia, así como de las redes clientelares locales y su articulación al mercado. Por ejemplo, la historia de la soya en Santa Cruz no se cuenta sin el vínculo entre la familia Marinkovic y los menonitas (Nobbs-Thiessen, 2020: 212-213, 227).

Estos factores encajaban perfectamente en el ideal de ciudadanía agraria; es decir, individuos que, al llegar a la frontera, habían podido cumplir su rol a la perfección en la “historia universal boliviana”, demostrando el progreso a partir de los mitos de modernización. Por otro lado, la migración andina había enfrentado muchas más dificultades en cuanto al acceso a recursos, tanto en créditos como en aspectos legales para asentar sus colonias, sin contar el rechazo racial prevalente en el discurso no solo cruceño sino nacional. Al fin y al cabo, japoneses y menonitas podían pasar en el ideal de mestizaje como blancos (Nobbs-Thiessen, 2020: 129).

### **A manera de conclusión**

Analizar la forma en la que se han construido los denominados territorios “salvajes” busca revertir la forma de referirse a espacios que históricamente han sido territorios de poblaciones indígenas independientes. La historia de estos territorios no queda atrapada en el sueño de pasados idílicos; por el contrario, es muy presente en la propia existencia de territorios de poblaciones indígenas en aislamiento voluntario, hoy en día, y en proyectos de modernización que habla de territorios como vacíos. Pero hablar de territorios “salvajes” también permite abordar la historia de un Estado colonizador, y por Estado no me refiero solamente al palacio de gobierno o centro de poder en La Paz. Un aspecto central de la historia de los territorios de poblaciones indígenas independientes es que permite diluir la idea tan marcada en Bolivia entre el Estado y las regiones y analizar que, por ejemplo, los consejos municipales que surgieron en las barracas gomerías en territorios indígenas en el siglo XIX son también instituciones estatales y coloniales conformadas por actores privados locales. Como también las haciendas ganaderas de expansión sobre los ríos Guapay, Parapetu y Pilcomayo en territorio guaraní. O también las empresas comerciales que abrían caminos sobre bosques, ríos, territorios indígenas, en nombre del comercio, la civilización y la nación.

Como hemos intentado exponer en este ensayo, hablar de territorios “salvajes” nos permite también ver lo sesgada que ha sido la forma en que hemos contado la historia nacional, la importancia que hemos dado a las voces de élites nacionales y cruceñas en la construcción de los imaginarios nacionales donde nuevamente no se mencionan los procesos de colonización que la mayoría de las veces han generado las fortunas que hoy ponen en el poder a muchas figuras políticas.

La historia de los territorios salvajes no es una historia olvidada ni superada; es una historia que sigue presente en la forma de conceptualizar la frontera, en la forma de garantizar la ciudadanía a poblaciones vulnerables, en la invisibilización de los procesos de colonización, en la forma de proyectar la expansión de la frontera agraria en espacios supuestamente vacíos, en la idea de que la población indígena de los orientes ya ha sido incorporada al mercado y a sistemas de trabajo. Estas son aún formas de la misión civilizadora y los procesos coloniales en los territorios denominados como salvajes.

## Bibliografía

Acker, Alexander, 2017, *Volkswagen in the Amazon: The tragedy of global development in modern Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press).

Barclay, Frederica, 2009, *El estado federal de Loreto, 1896: Centralismo, descentralización y federalismo en el Perú, a fines del siglo XIX* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas").

Castellanos, María Bianet, 2017, "Introduction: Settler Colonialism in Latin America", *American Anthropologist*, Vol. 69, N° 4, pp. 777-781.

Combès, Isabelle, 2014, *Kuruyuki* (Cochabamba: Instituto de Misionología. Editorial Itinerarios. CIHA).

Coronil, Fernando, 1997, *The magical state: Nature, money, and modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press).

Cullather, Nick, 2010, *The hungry world: America's Cold War battle against poverty in Asia* (Cambridge: Harvard University Press).

Dunkerley, James, 2003, *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-82* (La Paz: Plural).

Fabricant, Nicole, 2012, *Mobilizing Bolivia's Displaced: Indigenous Politics and the Struggle over Land* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).

Fischermann, Bernd Wegener, 2022, *La cosmovisión de los ayoreo de del Chaco Boreal* (La Paz: Centro de Investigaciones Sociales).

Gamarra Téllez, María del Pilar, 2018, *Amazonía norte de Bolivia: Economía gomera (1870-1940): Bases económicas de un poder regional. La casa Suárez* (La Paz: CIS).

Gill, Lesley, 2019, *Peasants, Entrepreneurs, And Social Change: Frontier Development In Lowland Bolivia* (s.l.: s.e.).

Graeber, David y Wengrow, David, 2021, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* (s.l.: s.e.).

Guiteras Mombiola, Anna, 2012, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938: Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana* (Cochabamba: Instituto de Misionología. Editorial Itinerarios).

Gustafson, Bret, 2020, *Bolivia in the Age of Gas* (Durham: Duke University Press).

Leal, Davi Avelino, 2021, *Mundos do trabalho e conflitos sociais no Rio Madeira 1861-1932* (Manaus: Editora Valer).

- Lema, Ana María, 2009, *El sentido del silencio: La mano de obra chiquitana en el oriente boliviano a principios del siglo XX* (Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País - UPIEB).
- Méndez, Cecilia, 1993, “Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú”, Documento de trabajo (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Mongua Calderón, Camilo, 2022, *Los Rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904* (Quito/Bogotá: Flacso Ecuador/Universidad del Rosario).
- Nobbs-Thiessen, Ben, 2020, *Landscape of Migration: Mobility and Environmental Change on Bolivia’s Tropical Frontier, 1952 to the Present* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Nordenskiöld, Erland, 2001, *Exploraciones y aventuras en Sudamérica* (Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano (APCOB)).
- Orsag, José y Guzmán Narváez, Nora, 2021, “Tecnología, modernidad y desplazamiento del conflicto social. El continuo avance de la frontera agraria en la Amazonía sur. Brasil y Bolivia (1960-2020)” en Orsag, José y Guzmán Narváez, Nora (eds.), *Amazonía y expansión mercantil capitalista Nueva frontera de recursos en el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO-CEDLA), pp. 137-195.
- Orsag Molina, José Olivio, 2021, *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia (1880-1912)* (La Paz: CIS).
- Pando, José Manuel, 1894, *Viaje a la región de la goma elástica (N.O. de Bolivia)* (La Plata: Museo de La Plata).
- Pruden, Hernán, 2012, *Las luchas «cívicas» y las no tan cívicas: Santa Cruz de la Sierra (1957-59)* (s.l.: s.e.).
- Raimondi, Antonio, 1876, *El Perú. Tomo II* (Lima: Imprenta del Estado).
- Roca, José Luis, 2001, “El regionalismo como método de análisis histórico en la Bolivia del siglo XX” en Cajías, Dora; Cajías, Magdalena; Johnson, Carmen y Villegas, Iris (eds.), *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX* (La Paz: Institut français d’études andines), pp. 117-133.
- Roller, Heather F., 2021, *Contact strategies: Histories of native autonomy in Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Salinas, Manuel Mujía, 1871, *Navegación de los ríos de Bolivia confluentes del Madera y Amazonas y colonización* (Cochabamba: Imprenta de Gutierrez).
- Schaan, Denise Pahl, 2016, *Sacred Geographies of Ancient Amazonía: Historical Ecology of Social Complexity* (Walnut Creek: Left Coast Press).
- Serje, Margarita, 2012, “El mito de la ausencia del Estado: La incorporación económica de las ‘zonas de frontera’ en Colombia”, *Cahiers des Amériques latines*, N° 71.
- Serje, Margarita Rosa, 2005, *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología: CESO).
- Soliz Urrutia, María Carmen, 2022, *Campos de revolución. Reforma agraria y formación del estado en Bolivia 1935-1964* (La Paz: Plural).
- Sorucu, Ximena; Plata, Wilfredo y Madeiros, Gustavo, 2008, *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy* (La Paz: Fundación TIERRA).

Stern, Alexandra Minna, 2003, "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960" en Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y MacPherson, Anne S. (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).

Sturtevant, Chuck, 2023, "The settler roots of Plurinational Bolivia: State-sponsored indigenous colonization on Bolivia's Amazonian 'frontier'", *Settler Colonial Studies*, Vol. 13, N° 3, pp. 419-437.

Velarde, Juan Francisco, 1894, *Informe del Prefecto y comandante General de Santa Cruz*. Dr. D. Juan Francisco Velarde (Santa Cruz: Imp. de «El Heraldo»).

Wolfe, Patrick, 2006, „Settler colonialism and the elimination of the natives“, *Journal of Genocide Research*, Vol. 8, N° 4, pp. 387-409.

## **Archivos**

Museo Histórico y Archivo Regional de Santa Cruz MHARDSC.

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ABNB.

Hemeroteca

El Correo del Beni.

La Voz del Ytenez.

La Gaceta del Norte.

# Un territorio tomado

## Memorias y re-existencias de las mujeres de Tumupasa

Elizabeth López Canelas<sup>1</sup>

### Resumen

Las políticas del gobierno boliviano hacia la Amazonía se concretan en expansión de la frontera extractiva minera, ganadera, industrial, energética e hidrocarburífera, junto a ello, se incentiva de manera directa nuevas zonas de asentamientos humanos. Esta acelerada marcha al oriente no es reciente, pero de manera particular son los últimos 10 años que se ejerce mayor presión sobre la región y de manera específica sobre el Norte de La Paz, donde viven varios pueblos indígenas, entre ellos los Tacana. El presente texto, narra cómo las mujeres de la Nación Tacana enfrentan la larga toma de su territorio a través de una serie de mecanismos de re-existencia organizada, en un relato basado en la memoria fragmentada de las mismas a lo largo de 60 años.

**Palabras clave:** Mujeres indígenas, Amazonía, Re-existencia, memoria fragmentada.

---

<sup>1</sup> Elizabeth López Canelas (activista e investigadora independiente). Con más de 20 años de experiencia en investigación – acción y acompañamiento a procesos de lucha, resistencia e incidencia de poblaciones indígenas en América Latina por la defensa de sus derechos sociales y ambientales, desde el enfoque participativo e intercultural. Ha desarrollado procesos de investigación colaborativa con mujeres indígenas y acompañado espacios de formación y capacitación tanto en centros de formación universitaria como en comunidades y organizaciones indígenas. Cuenta con una diversidad de artículos publicados en el ámbito nacional e internacional.

Tuve que cerrar la puerta del pasillo. Han tomado la parte del fondo. Dejó caer el tejido y me miró con sus graves ojos cansados. —¿Estás seguro? Asentí. —Entonces —dijo recogiendo las agujas— tendremos que vivir en este lado.

**Julio Cortázar**  
**Casa tomada**

Más de una vez, leer el cuento *La casa tomada* de Julio Cortázar me ha llevado a pensar en lo que ha significado y significa el proceso de despojo que los pueblos indígenas y, de manera particular, las mujeres indígenas han enfrentado. El cuento es breve y concreto, pero refleja con bastante precisión lo que la toma —despojo— de un espacio supone para sus habitantes originales. Ante la presencia de un ente extraño, pero con poder, las personas solo se retiran del espacio tomado, añoran lo dejado, pero aprenden a vivir sin ese espacio y se acomodan con temor en los reductos a los que son orilladas, hasta que los usurpadores —sin rostro— avanzan y de un momento a otro se adueñan de todo. Entonces a las familias no les queda otra que irse, que dejar todo, irse con lo puesto, sabiendo que ya nada pueden hacer. Dejan el territorio y aprenden a vivir en y desde los márgenes.

En este texto quiero narrar esa toma del territorio desde los relatos de mujeres del pueblo Tacana, que viven en parte de la Amazonía del norte de La Paz, en la población de Tumupasa, Municipio de San Buenaventura. En ese sentido, el texto se centra en evidenciar sus palabras y realizar pequeñas reflexiones complementarias sobre las mismas, para ello, se han retomado una serie de entrevistas y diálogos<sup>2</sup>, con un grupo amplio de mujeres cuyas edades oscilan entre 50 y 60 años, las que nos han permitido reconstruir un pedazo de la historia del pueblo Tacana, desde la mirada de estas mujeres y de lo que denominamos como las “memorias fragmentadas y situadas”.

A lo largo de los relatos, podremos observar cómo la toma del territorio ha generado —y sigue generando— una serie de cambios que

---

<sup>2</sup> Los testimonios son el resultado del trabajo de campo realizado en el marco de la beca de la CLACSO “Recuperación con igualdad de género y justicia climática”, bajo el eje temático “El derecho a un hábitat sustentable para (a) la permanencia digna en los territorios y (b) prevenir la migración forzada” 2022.

han roto las lógicas de interdependencia y cuidado entre la comunidad y en su relación con el entorno. Finalmente, nos interesa mostrar, las formas de re-existencia en un territorio tomado, lo que en esencia se traduce en nuevas formas de habitar el territorio, desde una serie de apuestas concretas.

La Amazonía Norte, es una de las regiones con mayor diversidad de aves del mundo, con más de 1.100 especies de las 9.000 existentes en el planeta (Salinas, 2020). Además de especies endémicas, la región tiene una gran variedad de árboles y uno de los ecosistemas con mayor cantidad de bosques tropicales del mundo y áreas de conservación, como el corredor de conservación Amboró-Madidi y el corredor Madidi-Pilón Lajas-Cotapata. Junto a ello, existen importantes recursos acuíferos.

La gran biodiversidad y la exuberancia del bosque han sido la razón para que se la considere como una fuente de recursos inagotable, un espacio “vacío, inexplorado y desconocido” (Gozálvez, 2018); es decir, un territorio sin población o con pobladores sujetos a ser “civilizados”; mirada heredada de la colonia y perpetuada hasta la actualidad.

### **La lenta toma del territorio**

Los registros históricos señalan que fueron las misiones franciscanas las que iniciaron procesos de adoctrinamiento en la región<sup>3</sup>. En 1713 se fundó la misión de Tumupasa y en 1721 las misiones de Ixiamas y San José de Uchupiamonas (Gozálvez, 2018; Fundación TIERRA, 2021). Las misiones católicas tomaron el territorio y establecieron el nuevo ordenamiento territorial, que años más tarde terminó por consolidar la división político-administrativa que conocemos hoy en día.

Desde entonces se realizaron numerosas incursiones que conllevaron al establecimiento de diversos asentamientos urbanos, con el propósito de explotar los “infinitos” recursos de la selva. Estas actividades alcanzaron su apogeo hacia 1832 con la explotación de la quina y, unos años más tarde, con la extracción de la goma (1870-1910) (Gozálvez, 2014).

Bajo el mismo patrón extractivista, a principios del siglo XX (1907 y 1910) el Estado boliviano promovió la colonización de estas regiones a través de la dotación —toma— de tierras en las poblaciones de Ixiamas y Tumupasa. Este proceso fue retomado e impulsado luego de 1952<sup>4</sup>, con el argumento de consolidar la integración y desarrollo nacional. Posteriormente, en la década de los 70, la Corporación de Desarrollo del Departamento de La Paz (CORDEPAZ) presentó el plan de “Marcha

3 Las primeras incursiones de sacerdotes católicos se registran en el siglo XVII.

4 La Revolución de 1952, es un hito importante en la historia de Bolivia. Entre otros temas, propició cambios en la distribución de tierras, con la denominada reforma agraria que tiene una serie de controversias y que estuvo muy focalizada en la situación de las tierras en la zona andina del país.

hacia el Norte” con la finalidad de generar un proceso de integración y desarrollo del Norte de La Paz (Perrier, 2014).

La propuesta de CORDEPAZ tenía como base tres estrategias de desarrollo: 1) Creación de un polo de desarrollo regional en torno a una industria azucarera ubicada en el municipio de San Buenaventura. 2) Construcción de una represa hidroeléctrica en la región de El Bala, en el Beni, río arriba de San Buenaventura —inundando más de 200 mil hectáreas de selva natural—. 3) La exploración y explotación de recursos hidrocarbúricos en la zona.

Si bien ninguno de los proyectos se consolidó, se inició con la construcción de tramos viales para la vinculación caminera<sup>5</sup>. Siguiendo la misma lógica extractivista, el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), en el marco del “Nuevo Modelo Económico Social, Comunitario y Productivo” y la “Agenda Patriótica 2025”, decidió impulsar el “desarrollo económico, social y productivo” de una región que ha sido relegada por “los gobiernos de turno” (Memoria EASBA, 2017). Para ello, se impulsó la concreción de lo propuesto por CORDEPAZ, además de algún otro proyecto relativo a explotación gasífera<sup>6</sup> y la ampliación de la frontera minera.

Lo expuesto es un breve repaso del proceso de toma del Norte Amazónico y del extenso territorio habitado por el pueblo Tacana y otros pueblos, el objetivo de este sucinto recuento es el de situar y evidenciar el proceso de toma y arrinconamiento al que han sido sometidos los habitantes de esta región, en un proceso sistemático de usurpación y la implantación de una serie de proyectos de desarrollo extractivista que han ignorado a sus habitantes originales y más aún a las mujeres.

## Mujeres y memorias fragmentadas

Sin duda, el territorio ancestral del pueblo Tacana fue amplio. Metraux menciona que se habrían clasificado como “tribus tacanas” a varios pueblos que habitaban en un “territorio continuo” ubicado entre los ríos Tahuamanu, Abuná, Acre, Madre de Dios, Tambopata, Heath, Beni y sus tributarios, particularmente los ríos Madidi y Tuichi (Metraux citado por Lehm, 2016).

Como hemos establecido, las continuas incursiones —tomas— realizadas, en muchos casos han exterminado pueblos enteros y han fragmentado y reorganizado todo el Norte amazónico. Es desde ese

5 En tres tramos fundamentales: tramo La Paz - Apolo (1978); tramo Yucumo - Rurrenabaque (1985) y Rurrenabaque - Ixiamas (1987). La apertura de caminos abrió las puertas a la colonización.

6 A través del D.S 29130, se adjudicaron áreas de interés hidrocarbúrico, declarando 242,500 hectáreas dentro del área protegida del Madidi como de interés petrolero. Un año más tarde, la estatal YPF Petroandina SAM realizó una serie de prospecciones en el denominado bloque Liquimuni. Se retomó el proyecto de la hidroeléctrica del Bala, mediante el DS 29291 del 2007, que declaró el aprovechamiento de la cuenca del río Beni como prioridad nacional. Además de la ampliación de la frontera agrícola y ganadera mediante la Ley 741 del 2015, de la Autoridad de Bosques y Tierra (ABT) que autoriza desmontes de hasta 20 ha con requisitos mínimos.

territorio fragmentado que recogemos la memoria también fragmentada de las mujeres, hablamos de la memoria en contraposición a la historia, los registros históricos oficiales tienen un género: el masculino. El breve repaso realizado en el punto anterior deja ver que todos los registros históricos han sido realizados por hombres, puntualizamos este hecho, porque recientemente se han publicado dos libros sobre la historia del pueblo Tacana, realizados en coordinación con el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA)<sup>7</sup>, estas publicaciones no se encuentran disponibles en la comunidad de Tumupasa y no son conocidas por las mujeres.

Nos interesa entonces visibilizar la historia desde los fragmentos —pedazos o partes— que quedan en la memoria de las mujeres y evidencian las muchas historias paralelas a la historia oficial. En ese marco y siguiendo a Rita Segato, afirmamos que no se trata solamente de insertar el tema de género en las agendas de discusión sobre la colonialidad y sus efectos, sino de discutir las violencias de dicha colonialidad con raíces patriarcales y racistas como constitutivas de la dominación, sobre los cuerpos de mujeres y sobre cuerpos feminizados, en este caso los territorios (Segato, 2011). Dominación que se consolida a través del control y la explotación que sigue la estructura binaria de pensamiento que polariza entre lo masculino/femenino siendo la segunda categoría infravalorada (Carvajal, 2016).

Una forma de mirar las violencias históricas y estructurales generadas por las políticas de opresión y despojo es desde el análisis del cuerpo en tanto territorio, para ello el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo plantea un acercamiento en dos niveles: un primer nivel es el primer territorio, el “cuerpo” y un segundo nivel es el territorio físico e histórico: la tierra (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Entonces, el presente texto se teje desde esas dos hebras: la memoria-territorios fragmentados y la mirada situada desde la corporalidad y la territorialidad. Con la finalidad práctica de organizar la trama, nos enfocamos en tres ejes que han sido recurrentes en las conversaciones sostenidas, por un lado, los cambios sufridos en la forma de vida y la gestión del territorio en un aproximado de las últimas seis décadas; por otro, la relación del cuerpo-territorio desde el habitar y el sentir; y, por último, reflexiones sobre la vena patriarcal heredada del colonialismo que persiste en un entramado que se debate entre lo que se define como tradicional y las nuevas formas de ver y luchar de las mujeres.

---

7 Nos referimos a “Los Tacanas: resultados de la expedición Frobenius a Bolivia entre 1952 y 1954” de Karin Hahn-Hissink y Albert Hann (2021) en el marco del proyecto “mejoramiento de la carretera San Buenaventura – Ixiamas” y “Los Tacana: datos sobre la historia de su civilización” de los mismos autores, impreso el año 2000.

## El tránsito del chaco y el monte a las tiendas del pueblo

Si bien, para principios de 1900 el territorio ya había sido muy intervenido y transformado, las diversas olas migratorias propiciadas por políticas económicas desde la década del 50<sup>8</sup>, aceleraron una serie de transformaciones en el territorio y la comunidad como la deforestación, la consolidación de una gran mancha urbana, la pérdida de fuentes de agua y el cambio de ubicación de varios predios destinado a la producción agrícola, los denominados “chacos”<sup>9</sup>.

[...] yo me acuerdo de que en el chaco se sembraba de todo: yuca, plátano, arroz, zapallo, walusa, todo siempre. Por eso toda la gente tenía para comer, antes no robaban porque todos tenían, todos sembraban y era prohibido robar. Habiendo tanta tierra uno criaba los chanchos, los patos, no teníamos necesidad de comprar, del chancho salía la manteca y todo. [...] en el chaco todo tenía, yuca, mis limas, naranja, toronja, ahí arto achachairú para chupar, chocolate lindo, grande. (Comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Entonces la reproducción de la unidad familiar y comunal se basaba en el manejo del chaco y el bosque. Los chacos eran la principal fuente de abastecimiento de productos alimenticios y por lo mismo el centro del trabajo comunal y familiar, que tenía un *continuum* con el manejo del bosque para el abastecimiento de carne de monte, la recolección de diversos frutos y plantas medicinales:

Saben estar trabajando en chaqueo y sin comer, no quieren comer algo porque no hay carne, “mañana vamos a ir a cazar mamita” saben decir mis hermanos, harta carne. Nosotros ahí con mono, pescado, cerca era, pero ahora ya no, toda la motosierra todo lo ha quitado (Comunicación personal, 30 de julio de 2022). [...] Ha llegado la viruela loca, con hojas de guineo nos frotaban para que no se pegue a la ropa, para la fiebre... muchos morían, con pura plantas nos hemos curado, para la tos también el aceite de caimán es bueno (Comunicación personal, 26 de julio de 2022).

Este tipo de economía permitía a las poblaciones sobrevivir con cierta autonomía frente al incipiente mercado que ya estaba presente en la región, con las primeras tiendas<sup>10</sup> puestas por la población colona, las mujeres recuerden que en su infancia no era necesario recurrir a la compra de productos:

Antes no necesitábamos comprar nada, todo fresquito teníamos, querías carne se iba a cazar marimono, tropero, pescado lindo había, plátano, maíz, todo teníamos. La chancaca era nuestro azúcar, no como ahora que todo hay que comprar (Comunicación personal, 30 de julio de 2022).

8 Desde la década del 50 se han promovido una serie de olas migratorias hacia la Amazonía Norte, todas ellas promovidas por las políticas de desarrollo de los diversos gobiernos de turno (Gozálvez, 2014).

9 El “chaco” es la parcela de usufructo familiar dentro el territorio comunal, en el chaco se cultiva una diversidad de productos propios de la región, así como otros que han sido introducidos, tales como arroz, yuca, maíz y una diversidad de árboles frutales.

10 Pequeños centros comerciales de expendio de una diversidad de productos.

Esa autonomía en la reproducción de la vida y la gestión de los recursos naturales entró en un proceso de transición por la presencia —cada vez mayor— de la población migrante asentada en la zona. Usamos el concepto de tránsito en referencia a la interacción en la que se desenvuelven las mujeres entre la producción de sus chacos y el abastecimiento de otros productos y elementos traídos por las tiendas.

Casi nada comprábamos, poquitas cosas, me acuerdo que una vez he comprado pan, que rico pan, nunca más he comido como ese pan, ahora es harina cruda no más. Fideo se comprar, cebolla cuando faltaba, para plata era la tienda (Comunicación personal, 30 de julio de 2022). [...] Antes sí se comía saludable, o sea no comprábamos casi nada porque teníamos ahí. Hacíamos por ejemplo chankaka, carneaba chanco, guardaba manteca, o sino de los mismos animales él nos hacía sacar la grasa y ya estaba, hacíamos eso, entonces tampoco ya hay harto animal para cazar, digamos, ¿no? Y ya va a cambiar, ahora tenemos que estar comprando de la tienda muchas cosas (Comunicación personal, 12 de agosto de 2022).

Actualmente, las mujeres consideran que más del 70% de su despensa depende de las tiendas y las ferias, se reprochan que ya no cultivan, pero, identifican una serie de limitaciones y dificultades a la hora de hacer chaco. Por ejemplo, las distancias más largas entre la zona de producción y sus viviendas, la edad<sup>11</sup>, sequías más frecuentes y prolongadas y la falta de ayuda de otros miembros de la familia. Algo similar ocurre con el abastecimiento de carne de monte, que ahora se debe comprar.

La carne más que todo escasea, ya uno tiene que comprarlo, muy caro es para poder comer un pedazo de mono, de jochi... A veces uno quiere comer una petita y te venden a un precio sumamente alto. Es un lujo comer una peta ahora, un mono asado (Comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

En un poco más de medio siglo, la vida de las mujeres ha sufrido un cambio profundo, en lo relacionado a su forma de socialización con el territorio, que supone la erosión de una serie de conocimientos sobre medicina, alimentación y manejo de los recursos naturales, que garantizaban la reproducción de sus familias y comunidad, insertándose en una economía monetizada, lo que las lleva a depender del salario del varón<sup>12</sup> o de la generación de emprendimientos propios, como la venta de comida, artesanía y otras actividades. Por ello mismo, el chaco se ha convertido en una actividad complementaria

Nos ayudamos siempre con la agricultura, ¿no?, la siembra de arroz, de maíz, de plátano, de yuca. Cuando se puede sacar se lleva a Rurrenabaque, pero la mayoría es para consumo. Todo es, como nosotros decimos, para uso familiar, ¿no? Y bueno, todo es acá, consumimos lo que se produce acá, lo que sembramos, eso es lo que producimos y lo que consumimos

---

11 Las entrevistadas son mujeres cuyas edades oscilan entre 40 y 60 años.

12 El trabajo asalariado de los hombres es también precario e informal. Trabajan como personal temporal para los desmontes que sirven para la apertura de caminos, en las asociaciones forestales y otras actividades similares.

(Comunicación personal, 12 de agosto de 2022). [...] Bueno, me sostengo por mi trabajo porque... bueno no he adquirido una profesión y solo con eso, con ayuda del chaco, con eso ya me apoyo, porque ahí trabajamos, del chaco sacamos por lo menos el arroz, el maíz, las otras cosas básicas, el plátano para el consumo y con eso no más ya nos mantenemos (Comunicación personal, 12 de agosto de 2022).

Las mujeres identifican una diferencia entre vivir en el centro poblado de Tumupasa y vivir en alguna de las comunidades rurales; mientras en el primero las exigencias económicas son mayores; en las comunidades “se puede ahorrar” y el manejo del chaco y el bosque son mayores.

Se reconoce también que un gasto fuerte para las familias es la educación y la salud, precisamente por eso, existe cada vez una mayor dependencia de ingresos económicos remunerados, llevando a las mujeres a sobrevivir a través de la pluriactividad, en la que no existe una separación clara entre el trabajo productivo y el trabajo del cuidado, pero además donde es necesario combinar el trabajo precario e informal con el trabajo reproductivo para garantizar la sobrevivencia familiar.

### **Habitando un territorio entre el dolor y la pena**

El territorio de las mujeres es un *continuum* que va de la cocina al chaco, del chaco al monte, y del monte a los ríos, donde se desarrolla un entramado de relaciones sociales, culturales, políticas, afectivas, de cuidado y reproducción de la vida.

Actividades que dependen del cuerpo de las mujeres. Cuando se habla del cuerpo lo primero que se empieza a narrar son los dolores que ese cuerpo concreto sufre, junto al compartir de los dolores, se comparten también una serie de recetas que pueden solucionar o coadyuvar en la solución de esos malestares, normalmente se refieren a medicina tradicional que viene del conocimiento sobre una serie de plantas, partes de animales o arcillas existentes en la zona, que se entremezclan en muchos casos con productos nuevos e incluso algunos medicamentos que se adquieren en las farmacias.

Un segundo momento, al hablar de los dolores se refiere a la narrativa de la causa del dolor, narrativa que normalmente entremezcla quejas, reclamos, problemas familiares y anécdotas, en este momento se producen una serie de consejos y recomendaciones, es un tiempo de contención y acompañamiento. La mayoría de los dolores identificados provienen de las actividades vinculadas en gran medida a las tareas de cuidado, las labores productivas y la edad. A estos, se suman dolores atribuidos a la “mala vida”, término que hace referencia a una alimentación inadecuada y al proceso de envejecimiento.

Me duele la cintura y la espalda, estoy cansada... hemos ido al chaco a traer papaya. La papaya ahí mismo en el árbol se está pudriendo, por eso hemos ido a traer para hacer mermelada, tres horas caminando, a las cinco de la mañana hemos salido y todo el día caminando y en la noche a cocinar, más bien estoy vendiendo (Comunicación personal, 23 de julio de 2022).

El progresivo despojo y pérdida de los bienes comunes genera también una sensación de desasosiego y culpa. Es recurrente que las mujeres mencionen la tristeza y la pena que les significa el despojo del territorio, la pena es un “sentimiento de tristeza y ternura producido por el padecimiento de alguien”<sup>13</sup>, la pena, en ese sentido se refiere a reconocer el dolor del otro que es en definitiva un igual. Por lo tanto, no se trata solamente de evidenciar la pérdida de un recurso, sino más bien de evidenciar la pérdida de la relación entre ese recurso —el territorio— y las mujeres:

Ya no hay agua en el arroyo, antes bien bonito era, había siempre agua y peces, no había el aserradero. Como se han cortado los árboles, el agüita se ha ido, dan ganas de llorar, pero es nuestra culpa también. [...] Antes del aserrado bien bonito era el arroyo, jugamos con mis hermanos, yo era feliz con mi mamá, era lindo, ahora da pena mirar, ya no hay nada (Comunicación personal, 18 de julio de 2022).

De hecho, para la mayoría de las mujeres el recuerdo del momento más feliz en sus vidas las lleva a la infancia, la abundancia y los juegos en el río que atraviesa el pueblo. La tristeza y la pena se manifiestan también en su relación con el bosque:

“Hacíamos chaco también, pero cuidábamos los árboles, el majillo, el asaí, se cuidaba, igual cuando íbamos a cazar para comer al día no más matábamos. No pues, ahora sacan madera y todo matan y venden, no pues, así no puede ser, muy dañina la gente es (Comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Las palabras de las mujeres describen una lógica de cuidado que va más allá de la definición clásica del cuidado familiar y comunal.

¿Cómo será no? Antes me contaba mi abuela que había así, como duendecillos, podemos decir... ellos te castigaban si hacías daño: “no hay que ser dañino” me decía, pero ahora, metes no más sierra y no pasa nada, tal vez por eso nos enfermamos, ¿Cómo será? Para pensar es... [...] Antes había pues, ¿cómo te puedo decir? Así como un espíritu, qué vas a entrar así no más al monte... tenías que pedir permiso, con respeto... Mi cuñado una vez había matado mono, todito había matado, hasta wawitas, grave se ha enfermado, su costado no más le dolía, con nada se curaba, el curandero de Ixiamas hemos traído, gravé le han reñido, ese encanto le había castigado, no es pues matar no más, cómo lo va a acabar (Comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Esta lógica abarca los cuidados de interdependencia con los ciclos de reproducción de la naturaleza (Cielo y López 2017). La ruptura de este cuidado interdependiente da paso a una serie de incertidumbres.

Ahora de todo nos enfermamos, eso también del covid que dicen. Todo aparece, debe ser porque tanto daño hacemos, la tierra ya está cansada, eso pienso, ¿por qué siempre tantas cosas aparecen? La tierra debe estar cansada (Comunicación personal, 12 de agosto de 2022).

Los cambios experimentados por las mujeres en sus cuerpos y territorios han sido radicales y han determinado su forma de vida

13 La RAE define la pena como un sentimiento de “tristeza, pesadumbre, aflicción, pesar, dolor, amargura”.

actual. Estos cambios se refieren tanto a las actividades y forma de sobrevivencia cotidiana en lo referente a las tareas de cuidado y la reproducción de la unidad familiar; como al cuidado extendido al bosque y sus medios de vida, donde las mujeres no solamente han perdido el control en formas de cuidado extendidas, sino también se ven impotentes en cuanto a generar cambios ante las transformaciones que han sido impulsadas por un despojo colonial sostenido a lo largo de los años por los gobiernos de turno, que promueven una economía extractiva en nombre del desarrollo, volviendo así a las mujeres en dependientes de la creciente oferta del mercado y, por lo tanto, del salario.

Es evidente también que la ruptura del sustento colectivo a través del bosque, así como la pérdida de fuentes de agua por la acelerada urbanización significa a corto plazo la creación de nuevos conflictos por el acceso a recursos. Si en el pasado el cuidado interdependiente con las comunidades no humanas, es decir, el bosque constituía la base de la vida y reproducción comunal, donde el cuerpo mismo de las mujeres era protagonista con las transformaciones mencionadas, se ha generado fragmentaciones en sus conocimientos y relación con el bosque lo que las deja en una situación de mayor vulnerabilidad ante la continua toma del territorio.

### **Subvirtiéndolo la herencia patriarcal**

La materialización de la colonización se evidencia en la toma del territorio y, por lo mismo, en la dominación del cuerpo-territorio de las mujeres, lo que se concreta en la reproducción de una serie de desventajas que las mujeres deben enfrentar, más aún las mujeres indígenas (Cabnal, 2010; Dorronsor, 2010). Ahora bien, estas desventajas provienen tanto del exterior como también de los códigos culturales asumidos en sus propias comunidades como resultado de los violentos procesos de colonización y cristianización.

Como plantea la feminista antirracista y decolonial Ochy Curiel, muchos de los usos y costumbres tradicionales, así como la definición de los roles de género basados en la división sexual del trabajo, mantienen en subordinación a las mujeres ya que reproducen los estereotipos del sujeto mujer traída por la colonia (Curiel citado en Dorronsor, 2010). Hasta el día de hoy, por ejemplo, en los pueblos indígenas y campesinos de la zona andina se excluye a las mujeres del derecho a la herencia de la tierra, en tanto que, en la Amazonía, se otorga a las mujeres zonas degradadas o marginales y las que acceden a tierra a través de la asignación comunal carecen de las condiciones materiales reales para el laboreo agrícola (Fundación TIERRA, 2021).

Las mujeres son conscientes de esta realidad, en sus memorias se registran todas las formas de violencia sufridas en su familias y

comunidades. Es recurrente oírlos decir “la mujer no valía para nada” o “qué pues vamos a poder decir nada”. Esas afirmaciones tienen que ver con la violencia doméstica ejercida principalmente por sus parejas y padres, ellas afirman que en el pasado los hombres podían golpearlas y que “nadie se tenía que meter” porque “era su derecho”, en otras palabras, el hombre tenía todo el poder sobre las mujeres

Mi papá era bien malo, hemos vendido chanchos y nos hemos escapado con mi mamá, mis abuelos no nos querían, nos hemos venido a Tumupasa con mi mamá, yo tendría 10 años (Comunicación personal, 13 de agosto de 2022). [...] En mi casa harto he sufrido, yo me he callado, era una sonsa más antes, podía estar pegándome ahí y yo no decía nada. La verdad es que me he dejado harto (Comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Por su longevidad estas mujeres pueden identificar los cambios por los que ellas han transitado en un aproximado de cinco décadas, en base a ese recorrido afirman que “los tiempos han cambiado mucho” y que ahora las mujeres tienen derechos, esa afirmación hace referencia a la Ley 348 “Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida libre de Violencia” y que si bien son plenamente conscientes de que la ley no garantiza del todo sus derechos y que no siempre se cumple, ya es un avance importante, tanto así que ha generado una suerte de sororidad entre ellas.

Hasta la chica que tengo ahora, mi nuera, yo le digo así: “no te dejes”. Halla el modo posible de pelar con el hombre (Comunicación personal, 26 de julio de 2022).

**El reconocimiento de sus derechos va más allá del ámbito familiar:**

Toda mujer, también las mujeres indígenas, tienen el mismo derecho que todas, tienen derecho al trabajo, a ser respetadas, a ejercer un cargo, tienen derecho también a tener la libre expresión, tienen derecho a contar con un terreno, con una tierra propia... o sea, igual que los varones (Comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

En el proceso de lucha por los derechos de las mujeres, es necesario mencionar un hito importante como es la fundación del Club de Madres de Tumupasa:

El Club de Madres Tumupasa, fundada en el año 1990 en una gran asamblea de la comunidad de Tumupasa, fue creada con la necesidad de trabajar por las mujeres, además de formar parte del liderazgo de nuestras comunidades, nuestro Club de Madres viene trabajando con el objetivo de apoyar el fortalecimiento del CIMTA, revalorización de saberes ancestrales, (artesanía, medicina tradicional, lengua originaria, agricultura, gastronomía y cultura, inclusión en la participación en distintas actividades comunales y cargos a las mujeres tacanas. (Comunicación personal, 12 de agosto de 2022).

Seis años más tarde, un 14 de marzo de 1996 se funda el Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA), entidad que agrupa a representantes de las 22 comunidades tacanas asentadas en las poblaciones de Tumupasa e Ixiamas. El objetivo con el que se funda el CIMTA es el siguiente:

Mejorar la calidad de vida de las mujeres y sus familias, promoviendo la participación y toma de decisiones activa, solidaria y coherente, con apoyo de políticas regionales y estatales que favorezcan el desarrollo integral de las mujeres indígenas, orientada al crecimiento, empoderamiento, desarrollo y preservación ambiental integral, a nivel comunal, TCO/TIOC, Municipal y departamental (Acta de fundación CIMTA).

Tanto la creación del Club de Madres como la fundación del Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA); marcan un momento importante para las mujeres Tacana y para las mujeres de otras naciones indígenas, puesto que se constituye en una de las primeras organizaciones indígenas de mujeres, de hecho, la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB) de la que en la actualidad es parte el CIMTA, fue fundado 11 años más tarde.

No, no ha sido fácil. Hemos organizado sin saber realmente qué rumbo vamos a tomar, ¿no? Hemos empezado de a poquito y las señoras iban participando. Toda institución cuesta formarla, consolidarla; ha sido bien complicado. Pero creo que lo más importante es que la organización se ha mantenido y sigue y va a seguir funcionando (Comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

En la actualidad ambas organizaciones cuentan con estatutos y estructura organizativa, el Art. 1 del acta de constitución del Club de Madres “reconoce al Consejo Indígena de Mujeres Tacanas CIMTA como su organización matriz, en coordinación con la secretaria de Turismo y Cultura”. En otras palabras, ambas organizaciones actúan juntas<sup>14</sup>.

Desde los testimonios de las mujeres, el impulso para la creación de ambas instituciones ha sido independiente y es el resultado de la reflexión y la certeza de que eran sistemáticamente excluidas de los procesos deliberativos y, por lo mismo, no eran escuchadas.

Cuando yo estaba como dirigente, se ha trabajado para hacer conocer sus derechos y hacer que participen y puedan ser ellas las que tomen sus decisiones y también lanzarse a ocupar un cargo. Hemos hecho conocer, sobre todo, que no es solo el hombre el que puede tomar decisiones y ocupar cargos (Comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Las mujeres consideran que en los espacios orgánicos mixtos o liderados por hombres, “las mujeres son menos” y no son tomadas en cuenta, enfrentando así una serie de asimetrías en el acceso a representación y a la concreción de sus demandas.

---

14 En el caso de Bolivia la creación de los primeros Clubes de Madres se remonta a la década del 60, impulsados por las políticas gubernamentales que a su vez recogían las recomendaciones de la Conferencia Mundial de Reforma Agraria y Desarrollo Rural, realizado por la FAO en 1979, en la que se recomendaba fomentar procesos de inclusión y de participación de las mujeres en aspectos sociales, culturales, políticos y económicos en iguales condiciones que los hombres. Se impulsó la creación de clubes de madres, bajo la lógica de dotación de alimento por trabajo, inicialmente se priorizó las zonas rurales andinas y en prácticamente 10 años los clubes de madres estaban presentes en todo el país.

Nuestra organización mayor es el CIPTA<sup>15</sup>, nos debemos al CIPTA, pero ¿qué ha hecho pues el CIPTA para las mujeres?... Nada. Para cocinar en la fiesta, para mostrar artesanía, para eso nos llaman. ¿Cuándo pues una mujer va a ser presidenta del CIPTA? (Comunicación personal, 5 de agosto de 2022).

Si bien, la participación de las mujeres indígenas en espacios de representación orgánica ha ido creciendo, en las organizaciones indígenas mixtas, rigen jerarquías patriarcales, por ejemplo, en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)<sup>16</sup>, organización mixta que se basa en el principio de la dualidad, por lo tanto, las autoridades asumen la función de representación en pareja, lo que se denomina como “Chacha–Warmi”; Varón–Mujer; las mujeres miembros del CONAMAQ afirmaron que persistía el machismo al interior de la organización puesto que las mujeres participaban plenamente en los espacios simbólicos, pero no así en los espacios de decisión (López, 2021). Por ello, los espacios creados por mujeres y para mujeres cuestionan esas formas de opresión y se constituyen en espacios politizados (Ulloa, 2021) que interpelan no solamente la violencia cotidiana sino también la violencia estructural.

Estas reflexiones son en gran medida fruto del trabajo de las ONG y de la implementación de las políticas de género de organismos internacionales aplicadas por el Estado. Las mismas han sido asumidas por las mujeres desde la reflexión de sus propias vivencias, por ello, la formación y consolidación de organizaciones de mujeres, como en el caso del CIMTA, representan una expresión contundente de la politización de lo cotidiano. Estas organizaciones complejizan los escenarios de acción al incluir nuevos tópicos de discusión, tales como el racismo, el patriarcado y el cuidado.

Entonces ahí yo me acuerdo ese taller han participado 20 varones y 20 mujeres, algo así, y nos hemos hecho notar, no me acuerdo cuál era el ejercicio que hemos hecho porque... ah, hemos hecho el reloj, ya entonces ahí los varones hacían su lista de actividades desde que se levanta hasta que se duerme, y las mujeres igual hacíamos lo que hacen desde que se levantan hasta que se duermen. Uy, llegó el chorizo de las actividades de la mujer, y de los varones en el mayor de los casos eran 5 cosas anotadas, frente a la cantidad de actividades que la mujer realiza, y por qué dice que la mujer no trabaja o no se valora o no hace nada. Lo único de la diferencia es que la mujer está en la casa, pero no retribuye, no es retribuida económicamente y que hace diferentes cosas, entonces ahí ya ha habido un despertar que realmente la mujer hace mucho, es más que el hombre y menos valorada (Comunicación personal, 3 de agosto de 2022). [...] Yo creo que vamos a mejorar. Tanto hemos luchado, vamos a seguir pues. Ya va a salir la personería jurídica del CIMTA; con eso vamos a poder conseguir apoyos, vamos a canalizar fondos (Comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

---

15 El CIPTA es la Central Indígena del Pueblo Tacana, que se define como la organización matriz y de representación del pueblo Tacana.

16 Entidad matriz que representa a las naciones indígenas de los andes.

La apuesta a la organización cuestiona además la interpelación a las divisiones político-partidarias en las que se han visto envueltas las organizaciones indígenas por el proceso de cooptación y clientelismo promovido por el gobierno del Movimiento al Socialismo en la última década.

Es necesario fortalecer la organización. Ahí es importante que la organización camine bien: el CIPTA, el CIMTA, la CPILAP<sup>17</sup>. Ellos tienen que ser la cara de trabajo, un solo bloque. Ahí tenemos que exigir (Comunicación personal, 9 de agosto de 2022).

En ese sentido, no se busca la actuación independiente del bloque de mujeres, sino más bien la coordinación y acción conjunta de todas las entidades matrices, buscando el bien estar colectivo de toda la población.

### **La re-existencia en un territorio tomado**

Astrid Ulloa analiza los efectos del extractivismo en los territorios y en los modos de vida de las poblaciones locales, en su análisis concluye que las respuestas y propuestas de movimientos liderados por mujeres son propuestas centradas en la defensa de la vida, el cuerpo, el territorio y la naturaleza; y en la crítica a los procesos de desarrollo capitalista y extractivista (Ulloa, 2016).

Se trata entonces de enfrentar la crisis desde la precariedad instalada (Herrera 2020); en nuestras palabras, es aprender a vivir en un territorio tomado. No se trata solamente de resistir, como hemos constatado a lo largo del relato. El tipo de despojo institucionalizado ha llevado a las mujeres a generar formas permanentes de recrear la vida, lo que el geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves denomina “re-existencia”.

La resistencia supone un proceso de acción y reacción ante un hecho pasado, es un acto reflejo. En contraste, la re-existencia se refiere a esas otras formas de vivir que se construyen desde miradas y hechos situados (Porto-Gonçalves, 2002)

Sigo sembrando, sosteniéndome, haciéndome chaco, aunque no es grande, pero da para comer, para el consumo (Comunicación personal, 10 de agosto de 2022). [...] Una alternativa sostenible que se puede dar justamente, pero no hay mucho interés, es el turismo. Tenemos naturaleza tan importante justo en nuestra región, pero no todos somos igual; mira, tenemos el jardín botánico para estudiar nuestras especies y saber qué tenemos, pero que ha sido afectado por explotadores de madera, eso desanima, ¿no? (Comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Lo expuesto se refleja en la misión con la que se creó el CIMTA hace más de 25 años:

- a) Luchar por defender los derechos de la mujer, para hacernos respetar y escuchar.

<sup>17</sup> La Central de Pueblos Indígenas de La Paz.

- b) Trabajar junto con nuestra organización matriz para mejorar la situación de vida en nuestra familia y en la comunidad (educación, salud y situación económica).
- c) Promover la organización de las mujeres Tacanas, en cada comunidad y apoyarlas para trabajar unidas y poder solucionar problemas (Acta de Fundación).

Estos postulados reflejan sus apuestas concretas ante el abandono sistemático de los gobiernos de turno y las agendas macroeconómicas de desarrollo.

Que yo me acuerde... nada ha hecho el gobierno, no, no hay una obra que haya hecho el gobierno así directamente como gobierno que haya venido a hacer, no hay. Porque esas obras que han sido gestión del pueblo con alguna institución porque necesitaba, por ejemplo, el colegio es fruto de la lucha del pueblo para sacar regalías a las empresas, eso es. No es el gobierno (Comunicación personal, 23 de julio 2023).

Las tareas asumidas por el CIMTA desde su creación han respondido a estas inquietudes y se han centrado en las preocupaciones concretas de las mujeres. Así, luego de su fundación a finales de la década de 1990, se inició con un proyecto de recuperación de los saberes sobre diversos tipos de tejido tradicional:

El primer proyecto que hicimos era para recuperar el tejido. Las mayores han enseñado a tejer a las más chicas; bonito era. Me acuerdo de cómo han aprendido a hilar, teñir y tejer... hasta niños había (Rosita, comunicación personal, 4 de agosto de 2022).

A lo largo de los años, las hermanas han impulsado proyectos de cocinas solares, transformación de productos —por ejemplo, elaboración de mermeladas y dulces con frutos de temporada—, bisutería con materiales biodegradables, mejoramiento de cocinas de tierra, huertos hortícolas familiares, además de talleres de autocuidado, liderazgo y género, talleres en los que se ha incluido a mujeres jóvenes. Para concretar sus iniciativas, las mujeres establecen alianzas con organizaciones no gubernamentales, fundaciones y diversas agencias de cooperación en microfinanciamientos<sup>18</sup>. Es importante destacar que estas alianzas evidencian la cohesión orgánica y la capacidad de gestión adquiridas. La apuesta por microproyectos concretos, vinculados a las tareas del cuidado pero que también responden a problemas macro como el cambio climático y la carencia de alternativas económicas, es una forma de generar comunidades que actúan ante la crisis ecosocial actual (Herrera, 2020).

Es cierto, sin embargo, que las iniciativas desarrolladas son un *continuum* entre el trabajo de cuidado y lo productivo, una forma de re-existir al margen de la atención del Estado. La capacidad de desarrollar

18 No se ha podido acceder a un detalle de los proyectos. Según información proporcionada por las mujeres, los montos de estos oscilan entre 5,000 y 10,000 dólares.

nuevas estrategias para generar ingresos, que combinan las tareas de cuidado con la generación de ingresos económicos, es parte de la politización de la vida y lo cotidiano. Esta apuesta, sin embargo, no está exenta de incertidumbres:

Si nos invaden todos esos (los colonizadores), ¿qué podemos hacer? Es una pregunta que tenemos que responder todos. Al menos yo escuché decir que quieren que la TCO<sup>19</sup> se deshaga, que los reparta, y ¿qué vamos a hacer nosotros que estamos acostumbrados a esta vida? En vano va a ser la lucha (Comunicación personal, 30 de julio de 2022). [...] No podemos permitir que lleguen los mineros, porque los mineros quitan la tierra, nuestra agua se contaminada y nuestra tierra no podemos cultivar, eso nos puede suceder a nosotros, ¿no?, si esos mineros llegan, contaminan en agua, los peces se mueren, no hay ni agua para tomar, para cocinar, mucho peor para hacer riegos a las plantas (Comunicación personal, 05 de agosto de 2022). [...] Y los problemas... sí hay, pues, porque hay mucho problema, especialmente hablando de la comunidad, el tema de la desunión, el tema de que ya no obedecen a la autoridad y ya somos muy impuntuales y estamos muchos trabajando, todos por su lado sin organizarse, o sino unos no más se benefician de un determinado proyecto... y si algún proyecto viene no termina, sólo empieza y lo deja así, entonces es pérdida de tiempo (Comunicación personal, 06 de agosto de 2022).

La reflexión conjunta nos enfrenta a una dicotomía entre la incertidumbre y la apuesta por la reproducción de la vida, donde, como ellas afirman “por los hijos hay que seguir no más”. En este contexto, situar la reproducción de la vida en el centro de la re-existencia cotidiana, vinculándola a algo tan vital como la permanencia en el territorio, constituye en sí misma una forma sostenible de generar alternativas al modelo de desarrollo hegemónico. Esta práctica representa, ante todo, una acción colectiva de producción del bienestar colectivo.

Nosotras queremos vivir bien, vivir tranquilo, en paz, tener para comer, que viva bien con los vecinos, con la familia, que viva alegre, feliz... aunque no tenga una casa de lujo, aunque no tenga un auto, no tenga todas las comodidades, pero que tengamos para comer, seguros, como hemos vivido, en nuestra casa, aquí todo por igual (Comunicación persona, 13 de agosto de 2022).

En ese sentido y a pesar de la incertidumbre y de que la toma del territorio continúa, existe una esperanza activa (Herrero, 2020) en la que las mujeres son las protagonistas de sus propias apuestas, no con ingenuidad, sino con la convicción de que no se puede dejar de luchar, asumiendo la responsabilidad de lo cotidiano sin ignorar el dolor, el miedo y la incertidumbre, recreando y reaprendiendo a vivir en un territorio en el que aparentemente el despojo es infinito.

El año 2006 se creó e instaló en territorio tacana la Empresa Azucarera San Buenaventura (EASBA), sus instalaciones afectan directamente a tres comunidades tacana, toda la construcción y puesta

19 Se refiere a las denominadas Tierras Comunitarias de Origen (TCO) que según el Instituto de Reforma Agraria en Bolivia son los espacios geográficos donde habitan los pueblos y comunidades indígenas y originarias, que mantienen una forma de vida y organización ancestral.

en funcionamiento de EASBA fue realizado sin un proceso de consulta libre y previamente informado; estas instalaciones no solamente han vuelto a tomar tierras de los Tacana y han afectado áreas de bosque, sino que la toma de estos predios ha vuelto a arrinconar a las mujeres y sus familiar obligándolas a vivir en los márgenes de la empresa, con una serie de límites impuestos por seguridad de la empresa, con una creciente contaminación ambiental, problemas orgánicos y una incertidumbre profunda ante su futuro. Sin duda, esta es y será otra historia para narrar.

“Cuando vio que los ovillos habían quedado del otro lado, soltó el tejido sin mirarlo. –¿Tuviste tiempo de traer alguna cosa? –le pregunté inútilmente. –No, nada. Estábamos con lo puesto”.

**Julio Cortázar**  
**Casa tomada**

## **Bibliografía**

Cabnal, Lorena, 2010, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Madrid: Acnur Las Segovias).

Cielo, Cristina y López, Elizabeth, 2017, “El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana” en *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (Madrid: Traficantes de Sueños), pp. 75-96.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (Quito: Ecuador).

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2018, “(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos”, *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*.

Dorronsoro, Begoña, 2013, “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias”, *Cabo dos Trabalhos* (Coimbra), N° 10, 2014, pp. 1-10.

Empresa Azucarera San Buenaventua, 2017, “Memoria”. Versión digital: [http://www.easba.gob.bo/informacion\\_institucional/memoria/EASBA%20MEMORIA%202017.pdf](http://www.easba.gob.bo/informacion_institucional/memoria/EASBA%20MEMORIA%202017.pdf) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Fundación TIERRA, 2021, *Guía de género en defensa de los derechos territoriales. Cuadernos para empoderamiento rural* (La Paz: Fundación TIERRA).

Herrero, Yayo, 2020, “Ausencia de responsabilidad y extravío de la esperanza”, *ctxt.es Contexto y Acción*. Versión digital: <https://ctxt.es/es/20210801/Firmas/36967/shelley-frankenstejn-responsabilidad-esperanza-yayo-herrero.htm> (Acceso última vez: 30/08/2024)

Lehm, Zulema, 2016, “Sistematización de la Zonificación de la TCO TACANA I”. Versión digital: [https://conservationcorridor.org/cpb/Lehm\\_2016.pdf](https://conservationcorridor.org/cpb/Lehm_2016.pdf) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Lehm, Zulema, 2016, “Sistematización de la reglamentación del acceso y uso de los recursos naturales en la TCO Tacana I”. Versión digital: [https://www.academia.edu/36682885/2016\\_Lehm\\_](https://www.academia.edu/36682885/2016_Lehm_)

Sistematizaci%C3%B3n\_de\_la\_reglamentaci%C3%B3n\_del\_acceso\_y\_uso\_de\_los\_recursos\_naturales\_en\_la\_TCO\_Tacana\_I (Acceso última vez: 30/08/2024)

López, Elizabeth, 2021, "Entre la alternancia y la paridad. Acoso político a mujeres indígenas", Tejedoras (La Paz), N° 2, enero 2021, pp. 165-176.

Perrier Bruslé, Laetitia y Gozávez, Bertha (eds.), 2014, El Norte La Paz en la encrucijada de la integración Juegos de actores y de escala en un margen boliviano (La Paz: IDH / DIPGIS / UMSA I IRD). Versión digital: [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers20-06/010063341.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers20-06/010063341.pdf) (Acceso última vez: 30/08/2024)

Porto-Gonçalves, Carlos Walter, 2002, "Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades" en Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (coords.), La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial (Buenos Aires: CLACSO).

Rodríguez, Ana Lia, 2020, Guía metodológica de la práctica del auto socio cuidado comunitario como un mecanismo de planificación comunal (Cochabamba: Somos Sur).

Salinas, Manuel, 2020, Informe de diagnóstico Ámbito Ambiental, en el marco de la "Estrategia regional para enfrentar la presencia de actividad minera aurífera ilegal a nivel de los corredores del CEPF en los HOSPOT Andes Tropicales de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú (Wildlife Conservation Society).

Segato, Rita, 2017, "Cinco debates feministas. Temas para una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres" en La guerra con las mujeres (Buenos Aires: Traficantes de Sueños).

Ulloa, Astrid, 2014, "Escenarios de creación, extracción, apropiación y globalización de las naturalezas: emergencia de desigualdades socioambientales en América Latina" en Göbel, Barbara; Góngora-Mera, Manuel y Ulloa, Astrid (eds.), Desigualdades socioambientales en América Latina (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Grupo Cultura y Ambiente / Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut).

Ulloa, Astrid, 2016, "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos", Nómadas (Bogotá), N° 45, octubre 2016, pp. 123-139.

Ulloa, Astrid, 2021, "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas", Ecología Política, N° 61, pp. 38-48.

# Detrás del humo y los prejuicios

Un análisis crítico de la batalla de narrativas sobre responsabilidades y la respuesta a los incendios y desmonte en Bolivia

Stasiek Czaplicki Cabezas<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo examina la problemática de los incendios forestales y la deforestación en Bolivia, desafiando las narrativas dominantes que culpan principalmente al chaqueo y a los pequeños agricultores. Analiza datos recientes que revelan que el sector agroindustrial y ganadero a gran escala es el principal responsable de ambos fenómenos. El estudio traza los orígenes históricos de la criminalización del uso del fuego, vinculándola con conceptos coloniales y políticas de colonización del oriente boliviano.

Se discute cómo las políticas ambientales actuales, influenciadas por estas concepciones históricas, resultan en medidas punitivas ineficaces que afectan desproporcionadamente a comunidades indígenas y campesinas. El artículo destaca la distinción crucial entre incendios y deforestación, señalando que la mayoría de los incendios afectan ecosistemas no boscosos, mientras que la deforestación se debe principalmente al desmonte mecanizado.

Finalmente, el estudio critica la desinformación en medios y políticas públicas, abogando por un enfoque más informado y equitativo que aborde las verdaderas causas de la crisis ambiental en Bolivia, centrándose en la regulación efectiva del sector agroindustrial y el respeto a las prácticas tradicionales de manejo del territorio.

**Palabras clave:** Incendios, Bosques, Agroindustria, Políticas Ambientales.

---

<sup>1</sup> Stasiek Czaplicki Cabezas, economista ambiental especializado en cadenas de valor agrícola y pecuarias, cuenta con más de 10 años de experiencia en investigación aplicada y gestión de proyectos en temas de desarrollo rural, agronegocio y agro extractivismo. Stasiek, es investigador, activista y trabaja para la Revista Nómadas, un medio de investigación ambiental boliviano. Es el autor de los estudios "Desmitificando la agricultura familiar en la economía rural boliviana: caracterización, contribución e implicaciones" (2021) para Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y "Las Finanzas Grises del Agronegocio en Bolivia y su rol en la deforestación" (2024).

## Introducción

Desde 2019, los incendios en Bolivia han alcanzado niveles alarmantes, afectando anualmente más de 4 millones de hectáreas, con la excepción de 2023, cuando el área afectada se redujo a 3,2 millones de hectáreas (ABT, 2022; INRA y ABT, 2023a). Estos incendios se concentran entre junio y noviembre, coincidiendo con la temporada seca y las prácticas de chaqueo y desmonte en ecosistemas boscosos y no boscosos, previas a la campaña agropecuaria de verano, la principal del año (ABT, 2022). El chaqueo consiste en una práctica agrícola común y antigua de tala de árboles y vegetación en un área, seguida por su quema de forma controlada. En la medida que salga de control y tome proporciones mayores puede derivar en un incendio.

Durante este periodo, el humo espeso y dañino generado por los incendios alcanza recurrentemente las principales ciudades del país, deteriorando drásticamente la calidad del aire. Esto afecta especialmente a las poblaciones más vulnerables y, en casos extremos, provoca incluso la suspensión de actividades escolares durante los picos de contaminación (Ministerio de Salud y Deportes, 2023; Ministerio de Educación, 2023).

En respuesta a esta situación, desde 2019 se han desencadenado protestas recurrentes al final de la época seca en las principales urbes y ciudades intermedias de Bolivia, con la excepción de 2020, cuando la pandemia de Covid-19 relegó las preocupaciones ambientales a un segundo plano (Bolivia Verifica, 2020). Estas movilizaciones, lideradas principalmente por el sector ambiental<sup>2</sup> y grupos de jóvenes, aunque con demandas variables a lo largo de los años, se centran en exigir que las instituciones públicas adopten medidas de emergencia para combatir los incendios, deroguen políticas y leyes que los fomentan, e identifiquen y sancionen a los responsables (El Periódico, 2019; Los Tiempos, 2020; ANF, 2021; Ledezma, 2022; Escalante, 2023).

---

2 Si bien no se cuentan con una definición estricta de los actores que componen el sector ambiental en Bolivia, se trata entre otros de activistas ambientales, las ONG y otros grupos ambientales, así como instancias de organizaciones sociales de base que defienden intereses favorables al medio ambiente.

Es importante señalar que, si bien la juventud muestra mayor sensibilidad hacia las problemáticas ambientales, no son inherentemente ambientalistas. Además, organizaciones sociales rurales, indígenas y campesinas se han sumado a estas demandas, ampliando el espectro de las peticiones respecto a otras problemáticas ambientales, como la conservación de Áreas Protegidas, el respeto a los Territorios Indígenas y el rechazo a la contaminación de cuencas hídricas por minería aurífera (Gilbert, 2019; Sierra Praeli, 2021; Castro, 2023).

Sin embargo, la respuesta gubernamental a esta problemática severa y recurrente y a la presión social resultante, ha sido mayormente retórica, limitándose a medidas simbólicas y reaccionarias, como la criminalización de la quema y/o incendios (Czaplicki y Neri, 2024). De hecho, aunque este artículo no se centre en ello, es evidente que el gobierno ha impulsado medidas para promover y apoyar la expansión agropecuaria, incluyendo la producción de soja, la ganadería y, más recientemente, el cultivo de palma africana (Czaplicki, 2024).

Este texto ofrece un análisis detallado de las respuestas institucionales a la crisis de los incendios forestales, examinando las acciones y discursos tanto del sector ambiental y estatal, así como del sector agropecuario. Posteriormente, se presenta un estudio histórico que explora las raíces coloniales de la criminalización de los incendios, analizando su evolución en el ámbito legal y las narrativas, coloniales y extractivas que han sostenido estas políticas a lo largo del tiempo. En otras palabras, como se verá más adelante, parte del marco legal "protector" de los bosques que se estableció tenía como finalidad la de proteger los recursos del bosque y/o la propiedad privada.

La sección final expone un examen crítico de las percepciones públicas sobre los incendios y la deforestación en Bolivia. Este análisis aborda la desinformación prevalente, contrastándola con datos empíricos sobre la tenencia de la tierra y los patrones de uso del suelo en las áreas afectadas. El estudio concluye con una discusión sobre las implicaciones de estas discrepancias entre percepción y realidad, evaluando su impacto en la formulación de políticas ambientales y proponiendo nuevas perspectivas para abordar los desafíos ambientales en Bolivia.

## **Incendios forestales en Bolivia: discursos ambientales, estrategias y respuestas políticas**

En el contexto de los incendios recurrentes posteriores a 2019, el sector ambiental boliviano ha articulado agendas sociales que responsabilizan principalmente al agronegocio sojero y ganadero, así como al Estado en sus diferentes niveles.

Aunque no existe un análisis sistemático de la evolución de estas agendas, dos instancias clave ilustran la postura del sector: el fallo del

Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza en 2020, que juzgó el ecocidio causado por los incendios de 2019 (GTCCJ, 2020; Asamblea por los Bosques y la Vida Bolivia, 2020), y el pliego petitorio de 2023<sup>3</sup>, que obtuvo más de 14,000 adhesiones ciudadanas (GTCCJ, 2020; Escalante, 2023). En el primer caso, se trata de una instancia que surge a raíz de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba, Bolivia, en 2010. Aunque no cuenta con un rol en el sistema de justicia formal, su criterio es altamente valorado por los movimientos sociales en Bolivia y fuera del país. En el segundo caso, se trata de un instrumento de incidencia política bastante común en Bolivia, y para el cual no se cuenta con un precedente reciente en materia ambiental que cuente con tanto respaldo social. En ambos casos no se solicitaron medidas coercitivas contra los chequeos ni se buscó sancionar con cárcel a los productores que realizan esta práctica, incluso si desencadena un incendio.

La oposición al Movimiento al Socialismo (MAS) ha adoptado una postura oportunista sobre la problemática ambiental, particularmente en relación con los incendios, con el fin de ganar mayor respaldo social. Ello se evidenció cuando organizaciones y políticos del oriente boliviano, tradicionalmente representantes de intereses agroindustriales y ganaderos, se alinearon con ciertas demandas ambientales, como la abrogación de las llamadas “normas incendiarias” que fomentan la expansión agropecuaria. Un ejemplo claro de esta dinámica se observó al inicio del gobierno de Jeanine Añez, quien recibió el apoyo de Jhanisse Vaca, líder de la organización Ríos de Pie. Vaca había encabezado masivas protestas contra los incendios de 2019 (Peredo, 2019; Vaca, 2019). El rol de Ríos de Pie ha sido altamente cuestionable, netamente durante las protestas a raíz de los graves incendios del 2019, en las que se le acusa de haber promovido la imagen de Luis Fernando Camacho, político de extrema derecha y opositor al gobierno, que representa a los intereses de los sectores agroindustriales, que además contribuyen altamente a los incendios y desmontes (Lambert, 2019). En contraste, durante las elecciones de 2020, algunos ambientalistas respaldaron al candidato presidencial del MAS, Luis Arce Catacora, argumentando que sería el único capaz de oponerse a los intereses agroindustriales y ganaderos en el contexto post-incendios (Molina Vargas, 2020). Sin embargo, es importante hacernos la pregunta sobre si estos casos son representativos de las dinámicas del sector en contextos políticos y si los actores involucrados son representativos del sector.

---

3 Este pliego petitorio surgió en 2023 después de meses de incendios que afectaron más de 3 millones de hectáreas. El pliego está enfocado a pedir nuevas medidas de política de pública y/o cancelar algunas de las existentes a favor del sector de la minería aurífera y de los actores que impulsan el desmonte y los incendios. Por lo tanto, está compuesto de 22 puntos que se pueden leer en detalle en el artículo de prensa publicado por Escalante en noviembre del 2023.

En cuanto a las autoridades departamentales de Santa Cruz y Beni, existe un notable desfase entre los pedidos del sector ambiental y las medidas promovidas, incluso cuando contaron con el apoyo de activistas u organizaciones ambientales. La gobernación y la asamblea legislativa de Santa Cruz señalan a los avasalladores e interculturales como responsables directos de los incendios (Verduguez 2023). Estas acusaciones se basan en estimaciones dudosas, que no cuentan con respaldo técnico/científico y que contradicen las estimaciones académicas o científicas que existen indicando, por ejemplo, que en 2023 “el 88% de los incendios forestales en Santa Cruz se originaron en asentamientos ilegales promovidos por el INRA” (Unitel Digital, 2023). En contraste, las investigaciones de Fundación Tierra que se basan en análisis científicos cartográficos y de tenencia de la tierra indican lo contrario (Colque, 2022b). Es más Gonzalo Colque, investigador y ex director de Fundación Tierra, explica que los avasalladores juegan un rol significativo para los terratenientes cruceños y la agroindustria, a pesar de no ser el foco de atención de las autoridades departamentales (Colque, 2022<sup>a</sup>).

Mientras en Beni, el gobernador solicitó en 2023 que el gobierno nacional suspenda dotaciones de tierras en regiones de alto valor ecológico y prohíba toda quema por 10 años, lo que, en efecto, prohibiría el chaqueo (Erbol, 2023). Esta última medida, indudablemente taxativa, criminalizaría a millones de productores rurales que dependen del chaqueo para habilitar tierras para su producción alimentaria. Por su parte, los representantes departamentales de Santa Cruz y Beni responsabilizan al gobierno, a los beneficiarios de dotación de tierras (principalmente migrantes “collas”), y a la práctica del chaqueo realizada por pueblos indígenas, campesinos e interculturales. Esta postura exige de responsabilidad al sector agropecuario de Santa Cruz y Beni, que desde 2019 concentra el 91% de la superficie afectada por los incendios (Nuñez, 2024). La ANAPO, representante del sector sojero en Bolivia, sostiene no utilizar prácticas de quema y, de manera poco verosímil, afirma no deforestar o hacerlo mínimamente desde hace años (Suarez, 2023; ANAPO, 2023). Así también, la Cámara Agropecuaria del Oriente (CAO), que aglutina a los sectores responsables del avance de la frontera agrícola y de los incendios, ha lanzado una campaña contra los incendios. Esta iniciativa insta a cuidar el medio ambiente mientras, paradójicamente, ofrece asistencia legal a sus afiliados con denuncias por quemas ilegales (Publiagro, 2022). Tal estrategia busca desvincular al sector de su responsabilidad y presentarlo como protector ambiental.

Ante este contexto, la respuesta del gobierno nacional se limita principalmente a expresiones retóricas de mano dura. La Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras (ABT) propone incrementar las multas, actualmente irrisorias (entre Bs 2,5 a Bs 15

por hectárea), y las penas de cárcel por incendios ilegales (ANF, 2023; Cauthin, 2022; ABI, 2022; ABI, 2023). Sin embargo, estas medidas resultan insuficientes, considerando que la ABT solo sanciona alrededor de 400 casos de incendios ilegales por año, frente a más de 50,000 casos anuales (Cauthin, 2020). Además, estas acciones afectan principalmente a las poblaciones rurales más vulnerables, sin abordar a los autores intelectuales y beneficiarios del desmonte y los incendios (Czaplicki y Neri, 2024). Este escenario plantea preguntas cruciales: ¿Cuál es el origen histórico de estas nociones sobre los incendios? ¿Qué revelan sobre la visión y el enfoque de las autoridades bolivianas y el sector ambiental en la lucha contra los incendios forestales?

### **El legado colonial de las normativas antiincendios**

La Amazonía, una cuenca caracterizada por los ecosistemas boscosos y no boscosos más extensos del planeta, ha sido escenario de una compleja superposición de visiones y narrativas que han moldeado su historia y presente. Desde la época colonial, la región ha sido objeto de una exotización que la presenta como un paraíso exótico, rebosante de riquezas naturales, especies y enfermedades desconocidas y peligrosas, así como un territorio inexplorado, vacío de población “civilizada”. Esta visión, impregnada de racismo y colonialismo, ha ocultado las realidades socioambientales de la región y las relaciones de poder que han determinado su explotación histórica y, más recientemente, las estrategias conservacionistas.

El concepto de *Terra Nullius* o tierra de nadie, originalmente romano, ha definido en gran medida las narrativas y percepciones que dominan la Amazonia. Este concepto legitima procesos de apropiación y colonización de tierras consideradas sin dueño (Hendlin, 2014), siendo fundamental para “la doctrina del descubrimiento”, que influyó el marco legal colonial de las potencias europeas (Miller, R., 2019). Además, ha sido clave para promover políticas de colonización y diferentes procesos migratorios en la Amazonia de varios países de la región, incluida Bolivia.

Entre otros, ha sido muy útil para promover un marco de política pública migratoria favorable a poblaciones con orígenes europeos, como los menonitas, bajo la noción de que aportan desarrollo agrícola en las zonas de la cuenca amazónica donde se establecieron (Bolivia, 1970). En Bolivia, estas nociones fueron cruciales para justificar procesos de apropiación de tierras y despojo de territorios en la cuenca amazónica y, más ampliamente, en la colonización del oriente. Trabajos historiográficos como los de García Jordán (2001), Soruco et al. (2008) y Orsag Molina (2017) revelan cómo estos discursos se articulan con visiones “civilizadoras” y procesos de mercantilización de los bosques y explotación de poblaciones indígenas amazónicas. En particular García

Jordán (2001) analiza cómo el discurso de “civilización” se utilizó para justificar la expansión del Estado y los intereses económicos en la región amazónica, resultando en la expropiación de tierras indígenas. Soruco et al. (2008) examinan la formación de élites terratenientes en Santa Cruz y cómo estas consolidaron su poder a través de la acumulación de tierras, a menudo a expensas de comunidades indígenas. Orsag Molina (2017) se centra en el auge del caucho y cómo este período intensificó la explotación de los pueblos indígenas y sus territorios.

La colonización de la Amazonia se centró en garantizar la disponibilidad de recursos maderables y no maderables, asegurar mano de obra abundante y barata, y acceder a vías de transporte para su comercialización. En Brasil, los colonos portugueses, considerando perjudiciales los incendios forestales, los prohibieron mediante el “Regimiento do Pau Brasil” de 1605, estableciendo una política de cero incendios que perduró más de cinco siglos. Esta medida buscaba proteger los recursos maderables de explotación (Pivello et al., 2021). Esta prohibición contrastaba con el uso del fuego o “chaqueo”, práctica inherente a las actividades agrícolas, alimentarias y culturales de los pueblos amazónicos. Además del chaqueo, existe la quema de franjas de seguridad para contener incendios naturales o causados por el ser humano. En la Amazonía boliviana, hay evidencia del uso de la quema desde hace al menos 4,500 años, práctica que aún persiste entre ciertos pueblos amazónicos (Perge y McKay, 2016; Maezumi et al., 2022).

En el caso de Bolivia, sus primeros años de independencia estuvieron marcados por severas y repetidas sequías en el oriente del país. En la Chiquitanía, estas causaron incendios que afectaron gravemente los pueblos de Santa Ana (1826) y Concepción (1830) (Radding, 2010). En este contexto, el código penal aprobado en 1834 incluyó el “Capítulo VII De los incendios y otros daños”, estableciendo en el artículo 663 multas por quemas por chaqueo que provocaran incendios dañinos a bienes inmuebles y bosques. El artículo 661 imponía penas de 1 a 8 años de trabajado forzado en obras públicas por incendios intencionales. Estas penas, aunque severas, carecían de una clara especificación sobre su implementación. Además, se evidenció que los incendios eran considerados problemáticos principalmente cuando dañaban la propiedad privada, no los ecosistemas. Desde entonces, la regulación de quemas que ocasionen incendios, intencionales o no, ha sido parte inherente de las normas bolivianas, aunque no necesariamente de las políticas ambientales. Típicamente, estas situaciones motivan la asignación de recursos estatales para apoyar a los damnificados y son sancionadas con multas y penas de cárcel. Estas normativas se distinguen por considerar los incendios como: a) una práctica criminal que atenta contra la propiedad privada o pública (por ejemplo, el Artículo Único de la Ley 374 de seguridad nacional de 1967), y b)

una práctica agropecuaria que debe limitarse para prevenir incendios y autorizarse solo en casos de desmonte (por ejemplo, los Artículos 80 a 84 de la Ley de Policía Rural de 1901). A partir de los años 90, con el establecimiento del marco regulatorio ambiental y forestal, esta normativa ha profundizado cada vez más en el último aspecto.

### **El origen del ambientalismo en Bolivia, la miopía ante la crisis ecológica y sus derivas punitivas**

Las primeras áreas protegidas del país se establecieron en los años 30 del siglo pasado, destacando el Parque Nacional Sajama, creado para conservar los bosques de queñua que eran altamente demandados para su uso como leña (Ibisch, 2005). Desde entonces, se ha observado un establecimiento gradual de áreas protegidas y la formación de profesionales en el ámbito forestal. No obstante, fue en la década de 1980 cuando la conservación en Bolivia dejó de ser casi exclusivamente impulsada por organizaciones internacionales y la cooperación internacional, desarrollándose un ecosistema de ONG ambientales nacionales en el país (Ibisch, 2005).

En los años 90, se consolidó la institucionalidad y el marco regulatorio ambiental, con una visión esencialista que considera las áreas protegidas como zonas sin población e intangibles (artículo 14 del DS 22884 de 1991). Respecto a las quemadas, se estableció no solo la necesidad de su control, sino también su sustitución progresiva (artículos 20 y 21 del DS 22884 de 1991). La Ley 1333 del Medio Ambiente del 27 de marzo de 1992 incluyó en el Código Penal sanciones de 2 a 4 años de cárcel por el incumplimiento de las reglamentaciones sobre el uso de quemadas que generaran incendios, intencionales o no, que dañaran la propiedad ajena. Aunque esta medida es bastante severa, su aplicación ha sido limitada. La ABT reportó que, de 9 procesos penales iniciados contra incendios en 2022, solo obtuvo 2 sentencias, y de 38 procesos iniciados en 2023, obtuvo 3 sentencias, sin especificar su naturaleza (ABT, 2024).

A inicios del 2010, la problemática de los incendios forestales cobró relevancia en el ámbito ambiental, particularmente después de los mega incendios del 2010 que afectaron 5,1 millones de hectáreas, de las cuales cerca de 1,5 millones eran de uso forestal. Como respuesta, el gobierno lanzó el programa “Amazonía Sin Fuego”, vigente de 2012 a 2017, cuyo enfoque fue la sustitución y mejora del chaqueo. Sin embargo, el éxito de este programa fue muy limitado, como lo indican sus resultados alcanzados, a pesar de la narrativa exitosa presentada en sus reportes (Mendoza E., 2015). Notablemente, este programa no fue retomado durante el periodo posterior a 2018, cuando los incendios alcanzaron proporciones alarmantes y tuvieron severas consecuencias socio-ecológicas.

En los últimos años, se han presentado múltiples propuestas de ley para abordar la problemática de los incendios y el desmonte. No obstante, la única aprobada, es la Ley 1525 de 2023, conocida como “*la Ley del Cóndor*” que, si bien no aborda directamente estos temas, modifica el Código Penal para incorporar penas de cárcel de 3 a 8 años por incendios en Áreas Protegidas y otras zonas con algún grado de protección ambiental. Esta ley, que no considera la intencionalidad y se aplica en casos de quemas controladas que se descontrolan accidentalmente, plantea serios cuestionamientos éticos. La medida es criticable por varios motivos. Primero, se enmarca en un enfoque de justicia punitivista en lugar de compensatoria. Además, la aplicación de juicios penales en estos casos se limita a una cantidad simbólica (menos de 30 al año), insuficiente para resolver la problemática de los incendios forestales en Áreas Protegidas (ABT, 2024). Segundo, según los casos reportados en medios, los procesados suelen ser autores materiales sorprendidos in fraganti, no necesariamente los autores intelectuales o beneficiarios de estas actividades ilegales (ABT, 2023b). Dada la situación actual del sistema judicial boliviano, es probable que la severidad de la sanción afecte desproporcionadamente a individuos de estratos socioeconómicos más bajos. Adicionalmente, esta ley no considera que muchas de las Áreas Protegidas del país se encuentran en Territorios Indígenas, donde se practica tradicionalmente el chaqueo y donde ocurren incendios voluntarios e involuntarios (CEJIS, 2020). Y como es común en la política pública ambiental, los pueblos indígenas no fueron consultados sobre dicha norma, a pesar de ser los más afectados por ella y por la cual podrían incurrir en penas de cárcel si, pese a su mejor esfuerzo por realizar una quema controlada, esta deriva en un incendio. Es más, desde al menos el 2019, la ABT suspende casi cada año, durante los meses secos, el uso de quemas controladas (ABT, 2019; ABT, 2020; ABT, 2022, ABT, 2023a). Esto es altamente problemático para los actores rurales que dependen de esa práctica para poder desmontar y generar producción agrícola o pecuaria, mayormente destinada a su alimentación. Esta medida, desde luego, no ha solucionado en nada los incendios, y es más probable que los haya agravado, pues ciertos ecosistemas, denominados “dependientes del fuego”, requieren de quemas e incendios controlados para eliminar materia vegetal seca que se acumula y, así, reducir el riesgo de mega incendios (Pivello et al., 2012).

Entonces, ¿de dónde surge la noción problemática de que reducir el chaqueo es la forma adecuada de disminuir la pérdida de bosques, ecosistemas no boscosos e incluso el desmonte? ¿Y cómo esta noción contrarresta ciertos aspectos de la idea del indígena como buen cuidador del bosque?

En primer lugar, la idea del indígena viviendo en armonía con la naturaleza emerge en el ambientalismo occidental a través de la literatura

estadounidense de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Esta literatura popularizó la figura del “noble indígena,” quien sigue “la forma natural” de interactuar respetuosamente con su entorno, representando así el sujeto ideal para confrontar el avance del desarrollo occidental (Krech III, 1999). Esa figura se deriva del concepto del ‘buen salvaje’, formulado por Rousseau como el ‘hombre salvaje’, que vive en armonía con la naturaleza, sin propiedad privada, tomando solo lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas, sin acumular excedentes ni explotar los recursos en exceso (Rousseau, 1755). Sin embargo, esta visión romantiza una condición socioeconómica de escasos recursos, además de racismo y marginación, a menudo exacerbada por grandes proyectos extractivos liderados por poblaciones no indígenas, incluso en la Amazonia. Esto no implica que los pueblos indígenas no hayan desarrollado economías y medios de vida que habiten sus territorios con complejos conocimientos que entiendan y conozcan sus geografías.

En los años 60, esta idea evolucionó hacia la noción de “medios de vida tradicionales” de ciertos grupos autóctonos, clave para que el ambientalismo considere las Áreas Protegidas como espacios de vida humana. Aunque en este contexto, esta noción se enmarca en la idea de que, de forma excepcional, las poblaciones con medios de vida tradicionales pueden ser toleradas (Filho, 2009). Esta idea se alinea con la noción de vivir en armonía con la naturaleza, inscrita incluso en el artículo 255 de la Constitución boliviana. En los años 80, esta noción se complejiza, reconociendo que existen poblaciones con atributos positivos y negativos para la ecología, y que los primeros deben ser promovidos mientras que los segundos deben ser reducidos o eliminados (Filho, 2009).

En segundo lugar, existen malentendidos técnicos y desinformación que alimentan nociones erróneas sobre la problemática y sus responsables. El chaqueo es una práctica común en la pequeña agricultura y ganadería, que consiste en una quema controlada que rara vez genera incendios. No es la única práctica que provoca incendios; también hay incendios naturales, especialmente en épocas de sequía, y el desmonte con maquinaria pesada, donde el material vegetal acumulado y secado se quema después para evitar riesgos a la producción agropecuaria. En cuanto a los incendios, estos son quemas que se salen de control y afectan áreas mayores a 0,5 ha (VIDECI, s.f.).

Por otro lado, los incendios recurrentes en los últimos años tienen consecuencias socio-ecológicas severas (Vos et al., 2020). No obstante, es crucial entender que no solo afectan bosques. Según datos de la ABT, entre 2019 y 2023, los bosques representaron en promedio solo el 27% de la superficie afectada por incendios. Esto equivale a 6 millones de hectáreas de bosque quemadas en ese periodo, una superficie casi dos veces mayor que el departamento de Tarija. El 73% restante

corresponde principalmente a ecosistemas no boscosos, especialmente pastizales naturales, y en menor medida a zonas agropecuarias. Aquel fenómeno se focaliza ante todo en el bioma amazónico y en menos proporción en el altiplano. La mayoría de estos incendios son ilegales, ya que la ABT ha suspendido en los últimos años las autorizaciones para quemas controladas. De hecho, en 2021 solo el 2% de las cicatrices de incendios se encontraban en áreas con autorización legal (ABT, 2022).

En cuanto a la pérdida de bosque en Bolivia entre 2019 y 2023, solo el 42 % se debió a incendios; el resto fue principalmente por desmonte mecanizado (GFW, 2024). Esto evidencia que el problema de la pérdida de bosque en Bolivia se debe al desmonte mecanizado y no a incendios o chequeos descontrolados. Además, la deforestación, entendida como la pérdida de bosque asociada a un cambio de uso de suelo, ocurre en menor proporción debido a incendios. Solo el 12% de la deforestación en 2022 se debió a incendios, siendo esta la mayor proporción alcanzada en tiempos recientes. De nuevo, esto evidencia que los incendios y la deforestación, aunque ambos son problemas graves, no se superponen y casi no están relacionados (Muller et al., 2024).

Evidentemente, la errónea asociación entre incendios, pérdida de bosques y deforestación genera malentendidos sobre el rol del chequeo en la devastación de bosques y otros ecosistemas naturales en el país.

En tercer lugar, existe información sólida y confiable sobre la tenencia de la tierra en las áreas afectadas por incendios e incluso por deforestación, que evidencia el rol menor que ocupan pueblos indígenas, campesinos e interculturales frente al rol mayor que ocupa el sector privado empresarial e individual. Dichas estimaciones indican que, en términos de área afectada por incendios, entre 2019 y 2023, en promedio, el 38% se situaba dentro de propiedades empresariales y medianas, lo cual posiciona a dicha categoría de tenencia de la tierra como la principal en términos de área afectada por incendios (INRA y ABT, 2023). Le siguen las tierras fiscales, con el 34% de las áreas afectadas por incendios, las tierras comunitarias, indígenas, campesinas e interculturales, con el 22% de las áreas afectas por incendio y finalmente las tierras dichas pequeñas con el 4% de las tierras afectas por incendio. En cuanto a la deforestación, se ha evidenciado que en los principales frentes de deforestación entre 2016 y 2021, más del 50% ocurrió en tierras de propiedad empresarial o mediana (Colque, 2022b). En ambos casos, esto es consistente con la noción de que la pérdida de bosques y la deforestación, ocurren en gran medida por el uso de maquinaria pesada y no por el chequeo.

Sin embargo, existe claramente un desfase entre la realidad objetiva y la opinión pública, lo cual se traduce, como hemos indicado, en medidas que apuntan al chequeo y estigmatizan a quienes lo practican. Además, estas medidas permiten al sector privado agropecuario, en particular a

los productores de soya y ganaderos, evadir sus responsabilidades. De hecho, una encuesta representativa de la población rural y urbana adulta de los 9 departamentos del país, realizada durante los incendios más severos de 2023, evidencia que la opinión pública culpa principalmente a los interculturales/colonizadores, con un 34 %, y solo un 14% a los agroindustriales. La empresa que realizó dicha encuesta profundizó en la percepción pública sobre los interculturales/colonizadores, indicando que “la imagen se asocia a campesinos afines al MAS que se asientan ilegalmente en tierras bajas y que para habilitar tierras de cultivo queman bosques. No solo deforestan atentando contra la biodiversidad, sino que contaminan el aire en las ciudades” (Brújula Digital, 2023).

Asimismo, los interculturales, los denominados “collas”, afines al MAS, juegan el rol perfecto de chivos expiatorios en esta problemática tan compleja, donde si bien no están eximidos de culpa, juegan un rol secundario comparado al del sector privado agroindustrial. Desde luego, la opinión pública se forma a través de diferentes procesos en los que la cobertura y la forma de tratar de los medios, los prejuicios sociales y la desinformación, particularmente en redes sociales, juegan un rol importante.

## Conclusión

Este artículo ha demostrado que los incendios forestales y la deforestación en Bolivia, aunque frecuentemente asociados en el discurso público, son fenómenos distintos que requieren un análisis diferenciado. La narrativa dominante, que atribuye la responsabilidad principal de ambos problemas a los pequeños agricultores y al chaqueo, se revela como errónea y perjudicial a la luz de la evidencia presentada. Los datos analizados indican que mientras los incendios afectan mayormente ecosistemas no boscosos, la deforestación se debe principalmente al desmonte mecanizado realizado por el sector agroindustrial y ganadero a gran escala.

La criminalización del chaqueo y la estigmatización de comunidades indígenas, campesinas e interculturales tienen raíces en concepciones coloniales que persisten en las políticas ambientales contemporáneas. Estas medidas punitivas, además de ser ineficaces para abordar los problemas de fondo, amenazan los medios de vida tradicionales y perpetúan injusticias históricas, desviando la atención de los principales responsables de la destrucción ambiental a gran escala.

El análisis presentado sugiere que el sector ambiental, los medios de comunicación y los responsables de políticas públicas deben reconsiderar sus enfoques, reconociendo la complejidad de estos fenómenos y sus distintas causas. Es imperativo desarrollar estrategias que aborden las verdaderas raíces de la crisis ambiental: la expansión descontrolada de la frontera agrícola industrial y ganadera. Esto implica

regular efectivamente al sector agroindustrial, promover prácticas sostenibles, y al mismo tiempo, respetar y apoyar las prácticas tradicionales de manejo del territorio, reconociendo su importancia ecológica y social.

La crisis ambiental en Bolivia requiere que atacemos los problemas de raíz, que entendamos mejor el modelo económico que se beneficia de la destrucción de los bosques y así superar las soluciones simplistas y punitivas. La evidencia presentada indica que la solución no radica en criminalizar a los sectores más vulnerables. Solo mediante un enfoque integral que reconozca la diferencia entre incendios y deforestación, y que aborde sus causas específicas, será posible avanzar hacia una conservación efectiva y equitativa de los ecosistemas bolivianos.

Este estudio subraya la necesidad de disipar los malentendidos que han nublado la comprensión pública y política de estos problemas ambientales. Se requiere una reevaluación crítica de las narrativas dominantes y un compromiso con la evidencia empírica para enfrentar los desafíos ambientales de Bolivia con mayor precisión y eficacia.

## Bibliografía

Agencia Boliviana de Información, 2022, "ABT propone modificar la ley para sancionar con seis años de cárcel a quienes provoquen incendios forestales". Versión digital: <https://abi.bo/index.php/segu-ridad2/30847-abt-propone-modificar-la-ley-para-sancionar-con-seis-anos-de-carcel-a-quienes-provoquen-incendios-forestales> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Agencia Boliviana de Información, 2023, "ABT plantea penas de 10 años de cárcel para quienes generen incendios forestales". Versión digital: <https://abi.bo/index.php/sociedad2/40173-abt-plantea-penas-de-10-anos-de-carcel-para-quienes-generen-incendios-forestales> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Agencia de Noticias Fides, 2021, "Ambientalistas piden a la ABT que anule la resolución que autoriza las 'quemadas controladas'". Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/ambientalistas-piden-a-la-abt-que-anule-la-resolucion-que-autoriza-quemas-controladas-en-el-pais> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Agencia de Noticias Fides, 2023, "Gobierno alista decreto para endurecer sanciones a USD 20 por hectárea quemada". Versión digital: <https://www.noticiasfides.com/cuidado-de-la-casa-comun/gobierno-alista-decreto-para-endurecer-sanciones-a-us-20-por-hectarea-quemada> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Asamblea por los Bosques y la Vida Bolivia, 2020, "Campaña de recolección de firmas para la abrogación inmediata de leyes y decretos incendiarios". Versión digital: [https://derechosnaturalezabolivia.wordpress.com/2020/03/10/campana-de-recoleccion-de-firmas-para-la-abrogacion-inmediata-de-leyes-y-decretos-incendiarios/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2VNa0yr6VYTcgw\\_hTqf\\_J3lAp-BIAup4OSBqI3JswGA89gybKwhslgVOpA\\_aem\\_-Wa\\_6TMLfxOSqeFEK9WILA](https://derechosnaturalezabolivia.wordpress.com/2020/03/10/campana-de-recoleccion-de-firmas-para-la-abrogacion-inmediata-de-leyes-y-decretos-incendiarios/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2VNa0yr6VYTcgw_hTqf_J3lAp-BIAup4OSBqI3JswGA89gybKwhslgVOpA_aem_-Wa_6TMLfxOSqeFEK9WILA) (Acceso última vez: 30/07/2024)

Asociación de Productores de Oleaginosas y Trigo, 2023, "Comparte esta noticia: Anapo reitera que los productores no queman ni chaquean y pide que autoridades sancionen a los responsables". Versión digital: <https://anapobolivia.org/noticias-detalle.php?op=1&id=2078> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2019, Resolución Administrativa ABT N° 231/2019.

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2020, Resolución Administrativa ABT N° 149/2020.

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2022, Resolución Administrativa ABT N° 145/2022.

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2022, Plan de Acción Institucional para la Gestión Integral del Fuego. Estado Plurinacional de Bolivia. Versión digital: <https://abt.gob.bo/images/2023/07/planacciongestionfuego.pdf> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2023a, Resolución Administrativa ABT N° 177/2023.

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2023b, “ABT y Policía Nacional, tras los acontecimientos en Vallegrande”. Versión digital: <https://abt.gob.bo/index.php/abt-y-policia-nacional-tras-los-acontecimientos-en-vallegrande> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2024, Informe anual de resultados gestión 2023 (Estado Plurinacional de Bolivia: ABT).

Bolivia, 1834, Código Penal de la República de Bolivia.

Bolivia, 1901, Ley de Policía Rural.

Bolivia, 1967, Ley 374 de Seguridad Nacional.

Bolivia, 1970, D.G.R. 305.

Bolivia, 1991, Decreto Supremo 22884.

Bolivia, 1992, Ley 1333 del Medio Ambiente.

Bolivia, 2023, Ley 1525.

Bolivia Verifica, 2020, “Post confinamiento: Conoce las 9 medidas que se aplicarán a partir del 1 de septiembre”. Versión digital: <https://boliviaverifica.bo/post-confinamiento-conoce-las-9-medidas-que-se-aplicaran-a-partir-del-1-de-septiembre/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Brújula Digital, 2023, “Los interculturales son vistos como responsables de incendios, según encuesta”. Versión digital: <https://www.brujuladigital.net/sociedad/los-interculturales-son-vistos-como-responsables-de-incendios-segun-encuesta> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Castro, Tatiana, 2023, “Los indígenas exigen resguardo de su territorio devastado por los incendios”, Los Tiempos. Versión digital: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20231130/indigenas-exigen-resguardo-su-territorio-devastado-incendios> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Cauthin, M., 2022, “Bolivia, el país con la multa más barata por deforestar”, Fundación Solón. Versión digital: <https://fundacionsolon.org/2022/10/21/bolivia-el-pais-con-la-multa-mas-barata-por-deforestar-e-incendiar/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social, 2020, Informe: En octubre se registraron 120.537 focos de calor: 22.225 en 49 territorios indígenas en tierras bajas y 37.283 en 61 áreas protegidas (Santa Cruz: Centro de Planificación Territorial Autónoma).

Colque, Gonzalo, 2022a, "Hay vínculos entre los avasalladores y los terratenientes cruceños. La alianza MAS-agroindustriales encumbra a líderes corruptos dispuestos a traicionar la lucha por la tierra", Fundación Tierra. Versión digital: <https://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/1095-avasalladores-quienes-son-y-por-que-surgen-ahora> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Colque, Gonzalo, 2022b, Deforestación 2016-2021. El pragmatismo irresponsable de la 'Agenda Patriótica 2025' (La Paz: Fundación Tierra).

Czaplicki, S., 2024, "Bolivia devora su bosque primario a un ritmo alarmante de 155 metros cuadrados por segundo", Revista Nómadas. Versión digital: <https://www.revistanomadas.com/bolivia-devora-su-bosque-primario-a-un-ritmo-alarmanete-de-155-metros-cuadrados-por-segundo/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Czaplicki, S. y Neri, J.P., 2024, "Entre bosques y cárceles: Crítica a la criminalización de la deforestación en Bolivia", Revista Nómadas. Versión digital: <https://www.revistanomadas.com/entre-bosques-y-carceles-critica-a-la-criminalizacion-de-la-deforestacion-en-bolivia/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

El Periódico, 2019, "Jóvenes bolivianos salen a las calles para protestar por los incendios forestales". Versión digital: <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20190826/jovenes-bolivianos-protetas-incendios-forestales-7606489> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Erbol, 2023, "Beni reporta pérdida de 1,5 millones hectáreas de bosque y plantea suspender quemas por 10 años". Versión digital: <https://erbol.com.bo/gente/beni-reporta-p%C3%A9rdida-de-15-millones-hect%C3%A1reas-de-bosque-y-plantea-suspender-quemas-por-10-a%C3%B1os> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Escalante, Yenny, 2023, "Convocan a una marcha para pedir declaratoria de desastre nacional en Bolivia", Sumando Voces. Versión digital: <https://sumandovoces.com.bo/convocan-a-una-marcha-para-pedir-declaratoria-de-desastre-nacional-en-bolivia/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Estado Plurinacional de Bolivia, 2009, Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Versión digital: [https://oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf) (Acceso última vez: 08/08/2024)

Filho, Henyo Barretto, 2009, "Traditional peoples: Introduction to the political ecology critique of a notion" en Amazon peasant societies in a changing environment: Political ecology, invisibility and modernity in the rainforest (New York: Springer), pp. 95-129.

García Jordán, Pilar, 2001, Cruz y arado, fusiles y discursos: La construcción de los Orientes en Perú y Bolivia, 1820-1940 (Lima: Institut français d'études andines, Instituto de estudios peruanos). Versión digital: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3791> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Gilbert, Abel, 2019, "Indígenas bolivianos redoblan su protesta contra los incendios forestales", El Periódico. Versión digital: <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20191017/indigenas-bolivianos-redoblan-protesta-incendios-forestales-7686358> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Global Forest Watch, 2024, "Tree Cover Loss" y "Tree Cover Loss Fire". Versión digital: <https://www.globalforestwatch.org/dashboards/global/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Grupo de Trabajo Cambio Climático y Justicia, 2020, "TIDN resuelve que incendios del 2019 fueron un ecocidio ocasionado por el Estado y el agronegocio". Versión digital: <https://ccjusticiabolivia.org/publicaciones/tidn-resuelve-que-incendios-2019-fueron-un-ecocidio/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Hendlin, Yogi Hale, 2014, "From Terra Nullius to Terra Communis", Environmental Philosophy (Philadelphia), Vol. 11, No. 2, pp. 141-174. Versión digital: <https://www.jstor.org/stable/26169802> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Ibisch, Pierre L., 2005, "Biodiversity conservation in Bolivia: History, trends and challenges" en *Environmental Issues in Latin America and the Caribbean* (Dordrecht: Springer), pp. 55-71.

Instituto Nacional de Reforma Agraria y Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras, 2023, "Presentación de Eulogio Núñez Aramayo, Director Nacional del INRA" en *Conversatorios en Democracia: Defendiendo la Vida ante los Incendios Forestales* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia). Versión digital: [https://www.facebook.com/watch/live/?mibextid=KsPBc6&ref=watch\\_permalink&v=1067058624326825&rdid=p9fH2lKLSFjH4QZ](https://www.facebook.com/watch/live/?mibextid=KsPBc6&ref=watch_permalink&v=1067058624326825&rdid=p9fH2lKLSFjH4QZ) (Acceso última vez: 30/07/2024)

Krech III, Shepard, 1999, *The Ecological Indian: Myth and History* (New York: W. W. Norton & Company).

Lamber, R., 2019, "Un golpe de Estado demasiado fácil en Bolivia: Una sublevación popular que beneficia a la extrema derecha", *Le Monde Diplomatique*. Versión digital: <https://mondiplo.com/un-golpe-de-estado-demasiado-facil-en-bolivia> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Ledezma, V., 2022, "Ambientalistas exigen inmediata atención a incendios forestales", *ANA Bolivia*. Versión digital: <https://anabolivia.org/ambientalistas-exigen-inmediata-atencion-a-incendios-forestales/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Los Tiempos, 2020, "Once activistas e instituciones se pronuncian por un medioambiente saludable y una Bolivia biodiversa". Versión digital: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20200807/once-activistas-e-instituciones-se-pronuncian-medioambiente-saludable> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Maezumi, S. Yoshi; de Souza, Jonas Gregorio; Åström, Jonas; Whitney, Bronwen S.; Mayle, Francis E.; Iriarte, José y Burn, John, 2022, "Legacies of Indigenous land use and cultural burning in the Bolivian Amazon rainforest ecotone", *Philosophical Transactions of the Royal Society B (London)*, Vol. 377, No. 1849.

Mendoza Ferrufino, Erika, 2015, *Programa Amazonía Sin Fuego: Una propuesta de prácticas agropecuarias alternativas y sostenibles en la región amazónica de Bolivia*, Fernando Molina (ed.) (La Paz: CAF - Banco de Desarrollo de América Latina).

Miller, Robert J., 2019, "The Doctrine of Discovery: The International Law of Colonialism", *The Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance* (Los Angeles), Vol. 5, No. 1, pp. 1-?.

Ministerio de Educación, 2023, "Ministerio de Educación dispone suspensión de clases en Santa Cruz, Beni, norte de La Paz, entre otras regiones afectadas por incendios". Versión digital: [https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7019:ministerio-de-educacion-dispone-suspension-de-clases-en-santa-cruz-beni-norte-de-la-paz-entre-otras-regiones-afectadas-por-incendios&catid=182&Itemid=854](https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=7019:ministerio-de-educacion-dispone-suspension-de-clases-en-santa-cruz-beni-norte-de-la-paz-entre-otras-regiones-afectadas-por-incendios&catid=182&Itemid=854) (Acceso última vez: 30/07/2024)

Ministerio de Salud y Deportes, 2023, "La contaminación del aire puede afectar las vías respiratorias incluso generar problemas cardiovasculares". Versión digital: <https://www.minsalud.gob.bo/7814-la-contaminacion-del-aire-puede-afectar-las-vias-respiratorias-incluso-generar-problemas-cardiovasculares> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Molina Vargas, Rafaela, 2020, "Incendios, agroindustria y propuestas que se queman solas", *La Época*. Versión digital: <https://www.la-epoca.com.bo/2020/10/15/incendios-agroindustria-y-propuestas-que-se-queman-solas/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Müller, Robert; Montero, Juan Carlos y Mariaca, Gustavo, 2024, *Causas, actores y dinámicas de la deforestación en Bolivia 2010-2022* (La Paz: Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario con contribución de Fundación Amigos de la Naturaleza).

Núñez, Eulogio, 2024, "Los incendios y su impacto en la gestión y saneamiento de la tierra" en Defendiendo la vida frente a los incendios forestales. Serie Conversatorios en Democracia, Num 7 (La Paz: Friedrich-Ebert-Stiftung en Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).

Orsag Molina, José Octavio, 2017, *Civilización y barbarie: los pueblos no reducidos en el auge de la goma. Bolivia 1880-1912*, Tesis de Maestría, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Perge, Emilie y McKay, Andy, 2016, "Forest clearing, livelihood strategies and welfare: Evidence from the Tsimane' in Bolivia", *Ecological Economics* (Amsterdam), Vol. 126, pp. 112-124.

Peredo, M., 2019, "Masivos cabildos deciden resistencia civil, juicio a Evo y convocan a las FFAA a sumarse", *Los Tiempos*. Versión digital: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20191011/masivos-cabildos-deciden-resistencia-civil-juicio-evo-convocan-ffaa-sumarse> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Pivello, Vânia R.; Vieira, Ima; Christianini, Alexander V.; Ribeiro, Danilo Bandini; Menezes, Luciana da Silva; Berlink, Christian Niel; Melo, Felipe P.L. et al., 2021, "Understanding Brazil's Catastrophic Fires: Causes, Consequences and Policy Needed to Prevent Future Tragedies", *Perspectives in Ecology and Conservation* (São Paulo), Vol. 19, pp. 233-255.

Publiagro, 2022, "CAO lanza campaña de prevención de incendios forestales ¡Con el fuego no se juega!". Versión digital: <https://publiagro.com.bo/2022/06/cao-campana-prevencion-incendios> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Radding, Cynthia, 2010, "Repúblicas dentro de la República de Bolivia: los pueblos chiquitos en los primeros escenarios de un nuevo orden político", *Boletín americanista* (Barcelona), Vol. 60, pp. 51-66.

Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam: Marc-Michel Rey).

Sierra Praeli, Yvette, 2021, "Bolivia: gran marcha indígena reclama respeto por su territorio y demanda reunión con el presidente", *Mongabay*. Versión digital: <https://es.mongabay.com/2021/10/bolivia-gran-marcha-indigena-territorio-invasiones/> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Sorucu, Ximena; Plata, Wilfredo y Medeiros, Gustavo, 2008, *Los barones del Oriente: El poder en Santa Cruz ayer y hoy* (Santa Cruz: Fundación TIERRA -- Regional Oriente).

Suarez, Leonel, 2023, "Frontera agrícola: Anapo niega deforestación para más cultivos", *El País*. Versión digital: [https://elpais.bo/nacional/20230906\\_frontera-agricola-anapo-niega-deforestacion-para-mas-cultivos.html](https://elpais.bo/nacional/20230906_frontera-agricola-anapo-niega-deforestacion-para-mas-cultivos.html) (Acceso última vez: 30/07/2024)

Unitel Digital, 2023, "ALD de Santa Cruz denuncia que el 88% de los incendios forestales tienen su origen en asentamiento ilegal de tierras". Versión digital: <https://noticias.unitel.bo/sociedad/ald-de-santa-cruz-denuncia-que-el-88-de-los-incendios-forestales-tienen-su-origen-en-asentamiento-ilegal-de-tierras-EB9993732> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Vaca, Jhanisse (@JhanisseVDaza), 2019, "Post on X", Twitter. Versión digital: <https://x.com/JhanisseVDaza/status/1207453815731036160> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Verduguez, Alejandra, 2023, "Gobernación denuncia incendios provocados por avasalladores; la ABT pide trabajo coordinado", *Red Uno*. Versión digital: <https://www.reduno.com.bo/noticias/gobernacion-denuncia-incendios-provocados-por-avasalladores-la-abt-pide-trabajo-coordinado--20231023234911> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Viceministerio de Defensa Civil, s.f., "Incendios forestales". Versión digital: <http://www.defensacivil.gob.bo/web/pagina/Incendios-Forestales.html> (Acceso última vez: 30/07/2024)

Vos, V.; Gallegos, S.; Czaplicki-Cabezas, S. y Peralta-Rivero, C., 2020, "Biodiversidad en Bolivia: Impactos e implicaciones de la apuesta por el agronegocio", Revista Mundos Rurales, CIPCA (La Paz), Vol. 15, pp. 26-35.

Wilkes, D.R. y Lowdermilk, W.C., 1938, "Soil conservation in ancient Peru", Soil Conservation (Washington D.C.), Vol. 4, No. 4, pp. 91-94.

# No solo trabajamos con plantas

Reflexiones sobre el trabajo agronómico en la Amazonía Sur de Bolivia

Soledad Enríquez Orellana<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de mi trabajo en la Amazonia el 2018, he observado cómo las formas de producción vinculadas a las culturas de los diferentes pueblos indígenas no son del todo comprendidas. Como parte de un trabajo de investigación sobre sistemas agroforestales se evaluó si estos eran sostenibles en términos económicos, sociales y ambientales. Se concluyó que tienen un gran potencial, pero no han alcanzado su máximo desarrollo ni han cumplido con las expectativas económicas de las familias productoras de la zona<sup>2</sup>.

Uno de los problemas ha sido ignorar las lógicas productivas de las familias. Muchos proyectos no están alineados con las necesidades y costumbres de las familias, sino que se estructuran con indicadores y objetivos preconcebidos, sin la participación ni la voz de los beneficiarios.

Sin embargo, también existen ejemplos positivos que respaldan esta crítica, como pequeños proyectos productivos en comunidades del municipio de Baures, donde la producción y transformación de yuca ha prosperado gracias a la organización y experiencia de las propias familias. Estos casos demuestran que, cuando se respetan y consideran las necesidades y expectativas locales, es posible lograr un desarrollo económico y social más satisfactorio.

**Palabras clave:** Amazonía, Sistemas agroforestales, Proyectos productivos.

---

1 Agrónoma, trabaja con fertilidad de suelos, agroforestería sintrópica, agroecología. Realizó investigación sobre sistemas agroforestales, evaluación de biodiversidad bosques de cacao y en el bosque de Eva Eva. Investigación en avance en la implementación del programa de especies oleíferas en la Amazonía sur de Bolivia.

2 Se hace referencia a “familias productoras” o “productores” recalcando que son productores pertenecientes a comunidades indígenas que habitan la región, particularmente del pueblo Tsimane, Moxeño Ignaciano, Moxeño Trinitario, Baure, entre otros, y también comunidades auto-identificadas como campesinas.

## **Introducción**

Bolivia es un país megadiverso en fauna, flora y cultura, cuya riqueza está resguardada en un abanico de paisajes que se extienden desde los Andes hasta la Amazonía. Soy descendiente de quechuas por parte de madre y he vivido toda mi vida en la ciudad de La Paz. Estudié Agronomía y, aunque ni mi familia ni yo teníamos vínculos con la ruralidad en cuanto a propiedades, fue durante mi etapa formativa cuando conocí el mundo rural: el altiplano, los valles y las yungas, específicamente Alto Beni. Antes de esto, salvo por los continuos viajes vacacionales que hacía en la infancia a las yungas, mis conocimientos sobre la vida rural eran nulos.

En 2018, una oportunidad laboral me llevó a vivir a San Ignacio de Moxos, en el departamento del Beni, donde tuve mi primer contacto con la vida amazónica. Fue mi primera experiencia de vida fuera de La Paz y mi primer trabajo en la Amazonía. Desde ese momento hasta la fecha, mi forma de ser y pensar ha mutado en cuanto a las maneras de mirar la realidad, los problemas y las potencialidades que acompañan a un país con diferentes voces. De no haber vivido en tierras amazónicas, este cambio de pensamiento habría sido muy difícil de experimentar.

Aquí comparto algunas experiencias que me han permitido una transformación a nivel profesional en la forma de ver el rol del acompañamiento agronómico en el marco de proyectos productivos en la Amazonía, mi propósito es de exponer algunos aciertos, lecciones aprendidas y desafíos que hay en el trabajo productivo con familias de la Amazonía en Bolivia.

### **Primera experiencia de reconocimiento social y productivo en la zona**

Al llegar a la Amazonía en San Ignacio de Moxos, mi principal función laboral fue realizar una investigación sobre las diferentes propuestas productivas implementadas durante años en la región, denominada Amazonía Sur, que abarcaba cuatro municipios del suroeste del departamento beniano. Dedicé mucho tiempo a plantear el tipo de

investigación a realizar, pero mis propuestas iniciales, muy específicas, no encajaban con las expectativas de quienes me habían contratado<sup>3</sup>. Para reorientar la investigación, revisé la información del trabajo productivo realizado hasta la fecha en esta zona, incluyendo reportes y bases de datos de al menos 2000 familias en dos décadas.

La información compartida por mis colegas —todos agrónomos hombres— mostraba propuestas productivas implementadas en diferentes comunidades, similares a las recomendadas en la universidad. Estas incluían sistemas agroforestales, prácticas de manejo de suelos como la rotación de cultivos, agricultura libre de agroquímicos, manejo de ganado menor, como gallinas y ovejas; promoción de artesanía y turismo comunitario. Los reportes también detallaban avances en la generación de sistemas de comercialización mediante la creación de una asociación de productores. Quedé impresionada con el trabajo realizado y la cantidad de familias involucradas, lo cual parecía confirmar la efectividad de lo aprendido durante la formación universitaria en agronomía.

Finalmente, se determinó que la investigación se enfocaría en evaluar la sostenibilidad de los sistemas agroforestales implementados. Propuse estudiar la sostenibilidad ambiental, social y económica que, según los reportes, estaban bien encaminadas. Mi comprensión de la sostenibilidad abarcaba tres dimensiones fundamentales: en lo económico, buscaba una actividad productiva que generara ingresos suficientes para justificar el tiempo invertido por el productor, acorde a sus expectativas; en lo social, una actividad que proporcionara bienestar personal y familiar, motivando su continuidad; y en lo ambiental, una práctica que generara servicios ecosistémicos en lugar de impactos negativos. Esta visión integral de la sostenibilidad guiaría nuestra evaluación de los sistemas agroforestales en la región.

Para realizar esta investigación, planifiqué una salida de campo inicial de dos meses con un equipo de ocho técnicos. Esto nos permitió llegar a casi todas las familias con las que la institución había trabajado. Actualizamos las listas de familias reportadas mediante entrevistas, encuestas y visitas a cada parcela productiva, se logró contactar aproximadamente a 270 familias en cuatro municipios.

La primera gran sorpresa fue constatar que, de las numerosas familias y hectáreas reportadas, en la actualidad había muchísimas menos. No llegaban ni a mil familias con sistemas agroforestales; calculo que en realidad eran, como máximo, 350 ¿Por qué diferían tanto los reportes numéricos de los datos encontrados en campo? Había diferentes motivos. Por un lado, se tenían datos de la cantidad de plantines comprados y entregados a las familias a lo largo de dos décadas de trabajo. Por otro lado, nunca se reportaron las pérdidas de los

---

3 Se ha trabajado con organizaciones no gubernamentales.

sistemas agroforestales (SAF) que se habían dado por implementados, los cuales correspondían a un sistema productivo con una diversidad de cultivos perennes entre frutales y madereros.

Entregar plantines no es sinónimo de tener un sistema agroforestal, pero en muchos casos se había reportado de esta forma. Lamentablemente, en los diseños de proyectos de implementación de sistemas productivos, la medición se basa en la presentación de listas firmadas por las familias y en la cantidad de dinero ejecutado, con reportes anuales. La implementación de SAF, se reduce a la compra y entrega de una cantidad específica de plantines que abarcan un área determinada. Por ejemplo, para una hectárea de SAF con cacao como cultivo principal, se reporta la entrega de 600 plantas de cacao, 40 plantas madereras y, en el mejor de los casos, algunas otras plantas. Esto aparece en el reporte como un sistema agroforestal de una hectárea, cuando en la práctica es solamente una entrega de plantines.

No cuestiono el trabajo de compra y entrega de plantines, que es una labor demandante y que muchas veces he realizado. Lo que cuestiono es que los proyectos bajo los que se entregan no contemplan que esta etapa es solamente el inicio de un largo camino hasta que estas plantas se conviertan en un sistema productivo, y aún más largo hasta que sea un sistema productivo sostenible.

Por eso había tanta diferencia al momento de actualizar los datos. La mayoría de las familias reportadas como creadoras y portadoras de SAF ni siquiera llegó a sembrar los plantines. Una de las razones fue que se entregaron plantines en época seca, que corresponde a los meses de julio a octubre. Esto sucede porque las actividades y la ejecución presupuestaria se realizan de forma anual. Es decir, todo el aspecto burocrático y de oficina se lleva a cabo precisamente en los meses de lluvia, de enero a abril; que son los apropiados para el trasplante, y estos aspectos administrativos no contemplan las dinámicas del campo.

Esta desconexión entre la planificación del proyecto y las realidades del terreno revela una falta de comprensión profunda o consideración de los ciclos naturales y las prácticas agrícolas locales. Quienes pensaron y ejecutaron el proyecto parecían desconocer cómo usar la tierra de manera efectiva o no consultaron a quienes la conocen sobre cuándo sería mejor realizar las actividades. Estos "gestos" de intervención, que a menudo se repiten en diversos proyectos, demuestran cómo se llega a los territorios con ideas preconcebidas y planes rígidos, sin adaptarse a las condiciones y conocimientos locales, lo cual puede comprometer seriamente el éxito y la sostenibilidad de las iniciativas.

Otra de las razones para la discrepancia en los números era que algunas familias no estaban interesadas en estos sistemas productivos, a pesar de haber recibido plantines. Otras habían perdido sus sistemas en años de incendios y sequías, y en algunos casos, los plantines

sembrados se perdieron en el bosque por falta de seguimiento técnico. Para que un sistema agroforestal se desarrolle de manera óptima y genere rendimientos aceptables, se requieren actividades como la poda constante y la identificación de los cultivos más adecuados para cada terreno específico. Esto demanda un trabajo coordinado con el productor, quien mejor conoce sus tierras y cultivos, pero que hasta ahora no ha producido en cantidades mayores a las familiares. Para dar este paso hacia una producción más intensiva, se necesita un apoyo técnico continuo.

En el momento de la evaluación, los sistemas en pie eran significativamente menos que los reportados inicialmente. Las 270 familias estudiadas presentaban una gran diversidad: variaban en los años transcurridos desde la implementación de sus sistemas, en la diversidad de especies cultivadas, en las prácticas de manejo aplicadas y en la ubicación de sus parcelas respecto a sus viviendas. En realidad, estos sistemas agroforestales, en su mayoría, no cumplían con mis expectativas iniciales; no eran sistemas productivos que permitieran a las familias vivir exclusivamente de ellos.

Esperaba encontrar sistemas agroforestales con una alta diversidad de especies, capaces de generar ingresos monetarios significativos que proporcionaran a las familias mayor holgura económica. Mi formación me había llevado a creer que un buen sistema productivo es aquel que produce más en términos cuantitativos. Sin embargo, la realidad que encontré era diferente. Estos sistemas no se ajustaban a ese modelo idealizado de producción intensiva y orientada al mercado que había imaginado.

## **Mi desencanto con la academia**

Descubrir que ninguna de las familias vivía exclusivamente de esos sistemas agroforestales me hizo despertar a la realidad. Como técnica de campo, constaté que las técnicas agronómicas aprendidas en la universidad para dar solución a los problemas de las familias rurales amazónicas no funcionaban como se esperaba. Aunque mis colegas habían aplicado correctamente el conocimiento académico durante años, los impactos en la vida de las familias no eran los deseados. La mirada académica ignoraba muchos aspectos del diario vivir de estas comunidades. Los sistemas productivos promovidos no estaban funcionando como debían: no cumplían las expectativas de las familias, les significaban más trabajo que recompensa y, económicamente, no solo no satisfacían las necesidades familiares, sino que ni siquiera cubrían lo que invertían en trabajo.

Los resultados de esta etapa de actualización de datos en campo fueron un punto importante para reflexionar sobre aciertos y deficiencias. Una de las principales deficiencias fue no comprender a cabalidad las

necesidades y lógicas de las familias. En mi formación universitaria, en ningún momento se abordó, ni siquiera de forma remota, la ruralidad amazónica, que implica una enorme diversidad cultural y ecosistémica. Aunque yo había estudiado en La Paz, me parece que tampoco se tocan estos temas en el Beni, pues observaba que las deficiencias de comprensión sobre la historia indígena de la Amazonía también las tenían mis colegas nacidos en la región. Así que no se trata solo de vacíos sobre regiones y culturas específicas, sino de una falta de interdisciplinariedad en nuestra formación. Es como si existiera un divorcio entre las ciencias ambientales y las ciencias sociales, y también una mirada hasta cierto punto colonial desde la ciencia.

La formación del agrónomo está dirigida exclusivamente a trabajar con cultivos, suelo y agua, con el objetivo de que cada cultivo produzca la mayor cantidad posible, ya sea mediante el uso de agrotóxicos o a través de la agroecología. El objetivo principal es mejorar la producción. Sin embargo, no se toma en cuenta que el componente más complejo de un sistema productivo es el agricultor y la agricultora. No nos forman para dialogar con sociedades indígenas y campesinas, ni para aprender de sus conocimientos. En cambio, nos preparan para llevarles técnicas productivas que prometen mejorar sus ingresos económicos, promesas que, en muchos casos, no se cumplen.

### **Factores que influyeron en la disfuncionalidad de los sistemas agroforestales observados**

*La propuesta productiva:* uno de los errores más comunes que se comete como técnico es plantear propuestas productivas que no han sido solicitadas por el productor. En este caso, presentar un sistema agroforestal como una novedad productiva resulta contradictorio, pues se introduce como una innovación cuando, en realidad, el productor ya cuenta con sistemas productivos diversificados que se asemejan a un SAF. Sin embargo, sus sistemas están diseñados en función de sus necesidades de consumo y, en algunos casos, de venta, pero no están principalmente dirigidos a la comercialización. Además, promover un cultivo con el que no estén familiarizados implica introducir una actividad nueva que no está apropiada y es más susceptible al fracaso.

*La mirada paternalista del técnico:* cómo me dirigí a los productores tenía serias deficiencias, primero por mi desconocimiento de la vida familiar rural, sus actividades y lo demandante que cada una de ellas resulta en términos de tiempo. Otro error fue acercarme al productor ignorando el conocimiento que tiene sobre la agricultura, en lugar de indagar sobre lo que sabe.

Debo reconocer que había sido ignorante de las diferencias culturales presentes. A partir de mi experiencia de trabajo con familias no amazónicas, había formado un concepto de producción agrícola distinto

al que ahora empezaba a conocer en el Beni. Estaba acostumbrada a una agricultura dirigida a la mayor producción y su futura comercialización, mientras que la agricultura en la Amazonía no está orientada a la mayor cantidad, sino a la producción necesaria que les permita autoabastecerse. Ahora entiendo que en una zona como la Amazonía es viable vivir del autoconsumo, porque el ecosistema suministra todo lo necesario para ello: animales de caza, pesca, frutos del monte, además de sus cultivos. En cambio, otros ecosistemas menos ricos no tienen esta característica, por lo que, por razones obvias, deben comercializar los excedentes de lo que sí pueden producir.

*Desconocimiento de la aptitud del productor y productora:* el desconocimiento de las aptitudes de las y los productores y sus modos de vida también es una limitante en el éxito de los proyectos que normalmente buscan la comercialización del excedente productivo. Muchas veces, el deseo de ser comerciante no es parte de las perspectivas amazónicas a las que yo he tenido acceso.

Al principio, solía preguntarme con frecuencia: ¿cómo es posible que a los productores se les dé toda la ayuda para producir y no lo hagan? Claramente, mi indicador de trabajo era ver el producto comercializado y no el trabajo en sí. Considero que ver producto comercializable es un indicador superficial y desbalanceado. Me di cuenta de esto solo cuando pude convivir con estas familias y ver que están en constante trabajo productivo, aunque esta producción no siempre se pueda comercializar.

*Destino de la producción.* Que la producción de alimentos sea para el autoconsumo y no para la venta es lo que les brinda independencia de los mercados externos. Entender que su actividad económica no está ligada al mercado convencional fue revelador. Esto me llevó a replantear el propósito del acompañamiento técnico, dejando de asumir que desean una “mejor vida” a partir de tener mayores ingresos económicos. Entonces, ¿qué significa una “mejor vida” para ellos y cómo podemos contribuir a ello? Este enfoque no siempre se alinea con los proyectos predefinidos, ya que éstos no se basan en un diálogo honesto con las familias ni reconocen sus lógicas, tiempos ni espacios.

También creo importante aclarar que no es que los pueblos indígenas con los que he trabajado no comercialicen sus excedentes productivos, sino que lo hacen mediante un comercio no convencional. No se trata de llevar todo el producto a un mercado o una tienda donde el comprador pueda buscar lo que apetece. Es más bien un comercio de boca a boca: las familias de las mismas comunidades pueden en algunos casos intercambiar productos, a veces comprarlos entre comunidades, como es el caso de los Mojeños.

También pueden tener encargos de productos en el pueblo, como es el caso de los baureños, o salir de las comunidades esporádicamente y vender lo que tienen donde puedan, como el caso de los tsimanés. Son

formas de adaptarse al comercio sin romper sus propias particularidades, y por ello suele ser invisibilizado.

### **Experiencias que contribuyen en el bien estar de las familias**

Existen algunos ejemplos de proyectos que han tenido un mayor impacto positivo en las familias, especialmente aquellos que facilitan el trabajo de actividades que las familias ya realizan de forma independiente.

#### *Elaboración de chivé en Baures*

El chivé es un producto elaborado a partir de la yuca, muy presente en el consumo de las sociedades amazónicas. Su proceso de elaboración consiste en rallar la yuca, prensar la ralladura para extraer la humedad, secar al sol la masa resultante y, finalmente, tostarla.

En algunas comunidades productoras del municipio baureño<sup>4</sup>, esta actividad ha sido apoyada por las ONG, con la dotación de herramientas que aligeran el trabajo de los y las productoras. Estas herramientas son una adaptación mecánica de sus herramientas manuales tradicionales, y les permiten aligerar el trabajo, lo que acelera el tiempo de obtención de producto. Las tareas que demandan mayor tiempo son el pelado, la ralladura y el prensado de yuca.

La entrega de ralladoras mecánicas de yuca ha aumentado y, sobre todo, facilitado la producción de chivé, reduciendo el esfuerzo y tiempo que las familias invierten en su elaboración. Por ello, han manifestado que es una de las mejores formas de apoyar su actividad.

Una de las deficiencias de este apoyo es que se hace a nivel comunal y no familiar, lo que puede generar conflictos entre familias. Sin embargo, el costo de las herramientas dificulta hacer una subvención a nivel familiar. Algunas comunidades han logrado una buena organización para evitar conflictos, por ejemplo, definiendo un responsable de las herramientas quien se encarga de custodiarlas mientras no estén en uso. Cada familia que utiliza la herramienta debe pagar un monto para su mantenimiento, que en el caso de esta comunidad es en producto, es decir, en chivé que luego se vende para obtener el dinero necesario para el mantenimiento correspondiente.

Este nivel de organización no se da en todas las comunidades. Un factor determinante para que este tipo de organización funcione es que ha partido de la iniciativa de la comunidad, es una forma de organización establecida por ellos mismos con sus propios acuerdos y controles. No ha sido sugerencia ni producto de instituciones externas. Ahora ¿por

---

<sup>4</sup> El municipio de Baures se encuentra en la provincia Itenez del departamento de Beni, a unos 400 km de Trinidad. Ha sido históricamente habitado por el pueblo indígena Baure. En este municipio se encuentran los más grandes rodales de cacao silvestre del país. Tiene una superficie de 16.000 km<sup>2</sup> y cuenta con una población de 5.965 habitantes según el Censo INE 2012.

qué en este caso particular encaran el manejo de sus herramientas de esta forma? muy probablemente porque el producto que obtienen es fundamental en su economía, por lo que no se arriesgan en tener malas prácticas de uso de las herramientas que les paralice su actividad económica productiva.

### Producción de caña de azúcar

Otro ejemplo es el apoyo en la producción de derivados de caña de azúcar, ya sea miel o *empanizao*,<sup>5</sup> como en la comunidad Mercedes del Apere en San Ignacio de Mojos. Las familias productoras normalmente realizan la molienda con un trapiche artesanal de tracción animal o humana. La entrega de trapiches mecánicos ha sido útil para reducir el tiempo y trabajo en la extracción de caldo de caña.

Esto demuestra que los proyectos con buenos resultados son aquellos que apoyan una actividad ya en marcha y que es esencial en la economía de los productores.

Uno de los errores en la implementación de estos proyectos ha sido entregar este tipo de herramientas a comunidades que no realizan estas actividades, resultando en herramientas sin uso. Este patrón se repite en comunidades con mayor acceso a zonas urbanas. Hay un fenómeno en el que las familias con más acceso al mercado deciden dejar de producir para comprar, lo que no ocurre en las comunidades más alejadas, que valoran más la ayuda en forma de plantines o herramientas debido a su escasez.

¿Por qué no se va más allá en el fortalecimiento de estos sistemas productivos? Creo que, en muchos casos, los proyectos ya vienen definidos en cuanto a qué se hará y qué impacto se quiere brindar. No son proyectos diseñados con los actores principales y realmente no toman en cuenta su demanda y visión. Por ejemplo, cuando había la opción de hacer pedidos al fondo indígena, los territorios se enfocaban en apoyo con ganado vacuno y cría de pescado, sin considerar el fortalecimiento de sistemas agroforestales o cacao.

Mientras las instituciones de apoyo insistían durante años con un sistema que no terminaba de arrancar, las familias se visualizaban en otras actividades.

Parece sencillo pensar que la solución es hablar con las familias y realizar en conjunto una propuesta productiva, pero no es fácil para nadie identificar con nitidez qué es lo que realmente quiere. Hay muchas cosas que se desean y no se expresan, y hay diferentes formas de expresión que suelen ser opacadas e ignoradas.

---

5 La miel de caña o melaza es el resultado de la cocción de del jugo de caña de azúcar que alcanza una densidad específica similar al de la miel. El empanizao, es también el derivado del jugo de caña de azúcar, solo que a diferencia de la miel de caña éste es sometido a mayor tiempo de cocción, dando como resultado un producto sólido que se vende en tablillas.

No creo que con preguntas en un par de talleres se puedan extraer los sentimientos y pensamientos más profundos de todo un grupo de familias productoras. Creo que la identificación debe partir de una comprensión de las lógicas de vida, y eso se logra conviniendo, profundizando en los motores de cada acción productiva. Se necesita una comprensión no solo de las actividades sino de las motivaciones detrás de ellas, y para eso se requiere interdisciplinariedad y tiempo.

### **Casos que no han alcanzado los objetivos esperados**

Uno de los casos que me genera más sentimientos encontrados es el de los sistemas agroforestales con cultivo principal de cacao. Este cultivo tiene múltiples potencialidades en la zona; por un lado, es nativo, se ha cultivado de forma tradicional y en algunas comunidades se recolecta de cacaotales silvestres; por otro lado, tiene un mercado y un buen precio; así también, es de los pocos cultivos que pueden almacenarse por mucho tiempo, lo que permite que sea transportado durante largas horas desde las comunidades más alejadas.

Pero con todas estas ventajas, ¿por qué no ha funcionado óptimamente para la generación de ingresos económicos?

Se ha impulsado su producción con un fin de comercialización. En un momento dado, hubo tanto apoyo económico de parte de las instituciones financiadoras que, en San Ignacio de Moxos, se construyó una planta procesadora de cacao que lleva más de diez años inoperante.

*¿Cuál es el problema?*

El cacao es un cultivo que requiere de constante manejo agronómico, desde la obtención del plantín hasta la época de producción. Necesita podas desde los primeros meses, una adecuada sombra, buena humedad en los suelos y también suelos fértiles. De estos factores, quienes promovemos este cultivo hemos dado más énfasis al manejo, fomentando las podas constantes como las que se realizan al cacao trinitario o al híbrido, que no es nativo de la zona y que se produce en grandes volúmenes en Alto Beni.

Los técnicos agrónomos que conocemos el manejo de cacao, entendemos sobre todo el cacao híbrido y hemos intentado replicar estas formas de manejo en los cultivos de cacao nativo durante muchos años. Hemos observado cómo este cacao criollo no ha respondido de la misma forma al manejo del cacao híbrido. Por lo tanto, se debe investigar junto con la experiencia de las y los productores cuál es la mejor forma de manejar este cacao criollo.

#### *Errores sobre el manejo de sistemas agroforestales*

*Momento de la dotación:* solamente dotamos especies, sin considerar si todas las familias estaban realmente interesadas en cuidar un nuevo sistema productivo. En muchos casos, se dotaron las plantas

en época seca, lo que provocó que quienes las plantaran también las perdieran por sequía y que otros ni siquiera las plantaran por no perderlas en el campo.

*Seguimiento:* se abarcó una gran cantidad de familias, debido al financiamiento; sin identificar a las que verdaderamente estaban dispuestas a implementar sus sistemas agroforestales. Al tener un número muy alto de familias, un seguimiento constante y adecuado ha sido imposible. Hay familias a las que no se les hizo seguimiento desde que se entregaron los plantines y después de 20 años recién fueron visitadas de nuevo. Por tanto, no se sabe qué está funcionando y qué no.

También hay ejemplos de familias que, desde la implementación de los sistemas agroforestales, han tenido acompañamiento técnico y han realizado todas las actividades agronómicas al cacao. Pusieron las especies correspondientes en las densidades adecuadas, hicieron las podas constantemente, y año tras año las plantas florecieron generando ilusión de alta producción que nunca llegó.

He conversado con estos productores y expresaron su gran decepción con este cultivo, años de trabajo en vano. Un grave error del acompañamiento técnico ha sido no identificar las causas de la baja producción del cacao. Ver que las y los productores no tienen resultados productivos y no actuar para encontrar una solución es una irresponsabilidad del técnico que acompaña.

Deberían haberse realizado una serie de ensayos en el sistema productivo que no produce, hasta encontrar la o las acciones que mejoren esta situación. Hacer este tipo de acompañamiento requiere un compromiso de larga data, porque cada estrategia para mejorar la producción se vería probada con el paso de uno o dos años, lo que quiere decir que, para poder encontrar las soluciones a la baja producción de un cultivo como el cacao, se requiere de investigación y experimentación constante.

*Organizaciones productivas:* pasando a nivel de organización productiva, una de las principales causas del fracaso de estas organizaciones de cacao y otros cultivos es que no se crearon desde la demanda de los productores. Por lo que el sostén de estas asociaciones depende del apoyo institucional. Por ejemplo, las asociaciones del sur del Beni ni siquiera contaban con productores que tuvieran producto para acopiar, de esta forma es imposible llevar adelante la transformación de cacao y un florecimiento de las asociaciones productivas.

Pero hay ejemplos de organizaciones que crecieron, como es el caso de la organización de productores de Tipnis Sauce, quienes cuentan con familias que tienen cantidades de producción de cacao que les permite tener mayores ingresos económicos y promueven el crecimiento de las hectáreas de siembra de este cultivo en SAF. Estos productores

tienen una organización que les permite acopiar el cacao en baba (en fresco) para luego ser beneficiado (proceso de secado de cacao) de una forma óptima y así vender un producto de calidad a empresas chocolateras, generando un círculo virtuoso donde se incrementa la producción al tener un comprador seguro, y hay un comprador seguro porque hay una producción segura. Es uno de los pocos casos exitosos de comercialización de cacao de Beni.

## **El valor de trabajar con sistemas alimentarios**

Trabajar con sistemas productivos en la Amazonía me ha permitido comprender que la producción de alimentos no se trata solamente de cada cultivo, sino que es un sistema complejo que involucra los cultivos, el ecosistema y a la o el productor.

Comprender que el agricultor y la agricultora son componentes de este sistema me ha llevado a entender que la agricultura se debe practicar desde una mirada sociocultural y no meramente agronómica.

Por un lado, esta diversidad cultural influye directamente en la forma de hacer la agricultura. Comprender las particularidades va mucho más allá de solo observar las técnicas de producción que puede tener un territorio en específico, sino que significa escuchar y comprender el modo de vida que ha llevado a desarrollar estas técnicas. Estas lógicas son el motor para realizar actividades de diferentes tipos.

Por otro lado, anteriormente, pensaba en el productor como alguien que tiene que producir alimentos y si no lo hace hay un problema con él, por lo que no se debería trabajar con ese productor. Lo más seguro es que esta forma de pensamiento la haya desarrollado durante mi tiempo en la universidad, donde todo está dirigido a producir y ganar dinero. Al vivir en Moxos me dije a mi misma: “no, no es así”. A lo largo del tiempo he notado que las formas, los tiempos y los cultivos a los que cada productor le dedica su vida están determinados por sus motivaciones. Considero que los distintos pueblos amazónicos con los que he trabajado en el Gran Moxos pueden gestionar sus tiempos desde la pluriactividad. Esto debido a que tienen un ecosistema de abundancia, lo que les permite tener una producción que requiere quizás menos esfuerzo y tiempo para ver resultados.

Reconozco que hay otras formas de cultura, de convivencia comunitaria, entre familias, donde la vida no gira en torno al trabajo, al principio ha sido un choque para mí, pero luego, ha sido fundamental para comprender que esta forma de vida puede ser una resistencia a las líneas que te dictan los sistemas de colonización donde debes vivir para trabajar y, solo tras lograr una alta acumulación, tienes derecho a disfrutar. Te mandan a vivir una vida que dedicas a acumular dinero para una promesa de disfrute posterior. Y paradójicamente todos los que “acompañamos” desde la profesión hemos comprado esta promesa,

trabajar para “tener una mejor vida” y “ser lo que los padres no pudieron ser”, vivir para trabajar, para ganar dinero para en un futuro ser felices.

Comprender este aspecto y aplicarlo a la agronomía y al acompañamiento técnico me ha ayudado a cambiar la forma de ver mi trabajo, haciendo preguntas en lugar de dar respuestas e imponer.

¿Cuáles son los sistemas productivos que podemos apoyar? Estos no deben ser definidos por técnicos como yo ni por ninguna ONG, sino por quienes viven en los territorios con quienes trabajamos. Son ellos quienes deben determinar en qué áreas necesitan apoyo, en lugar de recibir un proyecto ya elaborado y pensado desde fuera, sin comprender las actividades que realizan ni cómo quisieran mejorar sus prácticas productivas. Este aspecto es complejo porque se requiere mucho diálogo a nivel de pueblo, comunidad y familia. Es necesario entender que el objetivo del técnico no siempre coincide con el del productor, y que los números y valores de los indicadores de cambio para un proyecto no son los mismos que los de la familia. Además, los tiempos del productor son muy diferentes a los tiempos de los proyectos.

Mencionaba el ejemplo del cacao, porque he trabajado mucho con esta experiencia. El cacao es un cultivo que requiere observación continua durante de toda su vida. Tiene dinámicas diferentes según la zona, el suelo, el riego, el manejo y las variedades. En Bolivia, ni siquiera conocemos todas las variedades de cacao que existen, lo que implica que hay muchas geografías y seres con quienes seguir trabajando. Esto solo se puede lograr investigando y experimentando.

Desde su experiencia diaria con los cultivos y su conocimiento, quien produce sabe qué es lo mejor en determinados espacios y tiempos. Al combinar ese conocimiento con las prácticas de un técnico, se pueden probar diferentes métodos: un injerto, un tipo de poda, otro tipo de poda si el primero no funciona, otro tipo de injerto, y así sucesivamente. Se trata de probar constantemente qué funciona y qué no. Pero las dinámicas y necesidades de los productores no siempre permiten esta experimentación, ya que son personas que no tienen tiempo para trabajar sin obtener una remuneración. Viven al día, y esa es la realidad. No se puede pensar que el productor viva al día debe cambiarse. El trabajo consiste en mejorar y solucionar los problemas que ellos enfrentan, no en cambiarlos a ellos porque no se adaptan a nuestras soluciones.

Las experiencias que uno comparte con los productores también están aprendidas de otros productores. Conocer la forma de trabajo de los sistemas productivos de los tsimane me ha dado insumos para llevar a otras familias productoras. Tienen sistemas productivos con muy poca incidencia de plagas, con mucha diversidad de cultivos, con buenos rendimientos, con formas de almacenamiento eficiente. Es un espacio de aprendizaje de sus habilidades, sus capacidades y su dominio del manejo de suelos.

Estas experiencias me han permitido replantear la mirada de acompañamiento y ha sido muy enriquecedor. Creo que lo que más ha transformado mi forma de ver la producción de alimentos es que no hay una única regla. El objetivo ya no es producir gran cantidad de un cultivo rentable para venderlo y tener dinero. Hay una diversidad de actores, cada uno con una visión, una necesidad y un potencial distinto en su agricultura, y mi obligación como técnico es tratar de entender lo más rápidamente cuál es esta lógica, hacer un diálogo horizontal en el que se pueda plantear lo que ofrezco como técnico, y escuchar lo que ellos saben de uno u otro cultivo, para que esta combinación funcione después de haberlo experimentado.

Esta convivencia es dinámica porque involucra factores como el ecosistema que incluye clima, suelos, agua, plantas, la respuesta de los cultivos, la respuesta de las especies acompañantes, la respuesta del sistema a diferentes estímulos; todo lo que pasa en estos sistemas que no vemos o que poco entendemos, pero que están sucediendo. Es un reconocimiento de que el sistema tiene su propia forma de hacerse, de crecer, de desarrollarse, que es un individuo independiente, y que se debe respetar, que este sistema productivo tiene sus propias dinámicas y no se lo puede controlar ni homogenizar.

Esta mirada, desde la que se reconoce que el sistema productivo es alguien de quien aprender y con quien tengo que dialogar —algo que está siempre a prueba—, es algo que me ha impactado mucho.

### **Experiencias que sirven como referencia**

La dinámica del municipio de Baures ofrece una experiencia notable. Este pequeño municipio, ubicado a casi 400 kilómetros de la capital beniana, ejemplifica una realidad única en la región. El acceso a Baures es desafiante: ocho horas de viaje por una carretera típica del Beni, en mal estado y con poco mantenimiento. Esta situación, que dificulta el intercambio comercial con el resto del país, ha propiciado un desarrollo local singular.

Frente a estas adversidades, los baureños han forjado una sinergia notable entre el centro urbano y las comunidades circundantes. El municipio se destaca por su esfuerzo en mantener buenos caminos vecinales, permitiendo el tránsito fluido incluso en época de lluvias, algo poco común en la región.

Esta conectividad interna ha fomentado un comercio local vibrante. Productos como yuca, plátano, frutas de temporada, arroz, maíz, frijol y, destacadamente, el cacao —proveniente de los cacaotales silvestres más extensos del país— fluyen de las comunidades al centro urbano, formando la base de la economía y la dieta local.

El caso de Baures contrasta con otros municipios de Beni, donde los centros urbanos suelen abastecerse de productos foráneos debido

a las dificultades de transporte interno. Trinidad, por ejemplo, se surte de Santa Cruz, mientras que San Ignacio de Mojos, San Borja y Rurrenabaque dependen de La Paz.

El relativo aislamiento de Baures ha propiciado un sistema más autosuficiente, sin excluir completamente el intercambio externo. Esta situación ha fomentado una organización comunitaria sólida y una gestión colectiva de problemas comunes, fenómenos poco frecuentes en la región.

La movilidad interna se ve facilitada por el uso generalizado de motocicletas entre las familias de las comunidades, permitiendo viajes frecuentes al pueblo para comerciar. Asimismo, los habitantes del centro urbano se desplazan a las comunidades para adquirir productos, creando un ecosistema económico local dinámico y resiliente.

Antes mencioné un subproducto de yuca, el chivé que se produce en grandes cantidades en la comunidad de Altagracia. Las familias productoras suelen vender su producto antes de que esté listo, y los compradores del pueblo se desplazan a la comunidad, ubicada a tres kilómetros, para reservarlo. El consumo de este producto está tan arraigado en la cultura local que la comunidad cuenta con un mercado seguro dentro de la misma población, lo que genera un movimiento económico más sostenible y estable.

En el municipio, los productores de miel tienen asegurado un mercado interno. Producen miel durante todo el año y la venden en el pueblo. De manera similar, los recolectores de cacao encuentran compradores en el camino antes de llegar al pueblo; estos, con dinero en mano, esperan para adquirir el cacao en baba.

La posibilidad de recibir el pago el mismo día de la recolección de cacao o la venta de chivé. Estos habitantes viven el presente y prefieren recibir el dinero lo antes posible. Este aspecto cultural es crucial al considerar proyectos o emprendimientos, ya que el productor prioriza el ingreso inmediato.

Es fundamental entender esta lógica del pago diario para llevar a cabo cualquier emprendimiento económico productivo. Sin embargo, muchos sistemas productivos sostenibles están diseñados a largo plazo, lo que genera una incompatibilidad entre las propuestas económicas sostenibles basadas en la agroecología y las necesidades inmediatas. Esta aparente contradicción debe ser considerada por todos los actores productivos y quienes desarrollan proyectos.

El caso de Baures puede servir como un ejemplo para otras áreas de Beni sobre cómo un municipio puede operar eficazmente dentro de un sistema semi cerrado.

## **Proyectos de desarrollo, una mirada crítica**

A lo largo del documento se han abordado varias problemáticas desde una perspectiva crítica, enfocándose principalmente en los

programas y proyectos, tanto gubernamentales como de instituciones no gubernamentales, que se diseñan e implementan de manera vertical. Estos proyectos se desarrollan desde el exterior, con un desconocimiento profundo de la cultura, las particularidades de la zona y las potencialidades y habilidades de los sectores con los que se trabaja. Las agendas de trabajo ambiental, productivo, de conservación y de género no están alineadas con las necesidades y realidades locales; más bien, parecen responder a una agenda global. Da la impresión de que estos proyectos llegan influenciados por corrientes occidentales que miran las problemáticas de la Amazonía desde una perspectiva ajena, y aunque las problemáticas son comunes en toda la región, el diseño de los proyectos no se ajusta a la realidad a nivel familiar y comunal de las personas a las que se pretende beneficiar.

La mayoría de los proyectos productivos están enfocados en obtener resultados que corresponden a la etapa final de un emprendimiento económico. Por ejemplo, los objetivos se centran en incrementar los ingresos por ventas, aumentar la producción, generar marcas de productos y demostrar la sostenibilidad económica de las familias como resultado de estas intervenciones.

Sería deseable que las familias con las que trabajamos pudieran alcanzar excedentes productivos que se comercialicen de manera sostenible en mercados justos y que les permitan tener liquidez económica. Sin embargo, las condiciones y dinámicas de vida actuales de estas familias están en una etapa inicial, lejos de los objetivos propuestos por los proyectos económicos.

Si los proyectos se plantearan desde las lógicas propias de las familias que son acompañadas y si se tuviera en cuenta la extensa experiencia que ya poseen, se habría avanzado mucho más, en lugar de perseguir metas externas impuestas. Continuar con las formas actuales de acompañamiento, llevando propuestas externas y definiendo lo que las familias necesitan según nuestra visión, y diseñar proyectos que funcionan según nuestra lógica sin considerar las realidades rurales de la zona, no es efectivo. Estas familias todavía enfrentan problemas de acceso a caminos, dificultades para comercializar sus productos sin un sistema que garantice seguridad de mercado, y lidian con el flujo económico diario que sostiene la Amazonía.

Un ejemplo ilustrativo es una experiencia en el municipio de Guanay, donde se implementó un proyecto de "Sistemas agroforestales sin fuego" en la zona de amortiguamiento de un área protegida. El objetivo principal era reducir el impacto en el área protegida, por lo que las comunidades de la zona debían practicar la agricultura sin fuego para evitar posibles incendios forestales. Aunque la intención era loable, los resultados esperados por el proyecto difícilmente se lograrán en cinco años, y quizá no se alcancen en décadas, debido a que la cultura

de producción con fuego está profundamente arraigada entre los agricultores, y estos cambios no ocurren de manera repentina.

Promover la agricultura sin fuego sin comprender todos los beneficios que el uso del fuego tiene para los agricultores es algo destinado al fracaso. La complejidad aumentó porque se introdujeron sistemas agroforestales por primera vez para ser implementados por comunarios que tradicionalmente cultivan arroz como cultivo principal. Por lo tanto, presentar sistemas agroforestales sin fuego como un éxito en los primeros años es solo un dato para informes, pero no refleja la realidad. Puede haber un avance en el reconocimiento de la zona productiva y en la propuesta de alternativas productivas, pero no se habría progresado significativamente en el objetivo de producir sin fuego en la zona.

En consecuencia, los objetivos de los proyectos están a menudo muy alejados de la realidad de las familias con las que trabajamos. En lugar de imponer objetivos externos, deberíamos avanzar paso a paso, y para ello se necesita diálogo y escucha activa.

### **A manera de cierre**

Como agrónoma, estoy convencida de que es necesario tener una mayor formación en el aspecto social, ya que trabajamos con personas y no solo con plantas.

Considero que existe una amplia experiencia en proyectos de desarrollo productivo en la Amazonía, pero estos no han llegado lo suficiente a las familias para fortalecer los aspectos que más les dificultan o preocupan. Es crucial realizar un cambio de paradigma en la forma en que se proponen y ejecutan los proyectos. Se debe tomar en cuenta la lógica de las familias a las que se pretende apoyar y planificar trabajos conjuntos que estén alineados con su gestión del tiempo, y que sean susceptibles de redireccionarse si es necesario. Reconocer las lecciones aprendidas de trabajos anteriores no es un fracaso, sino una manera de evitar repetir lo que no funciona.

Puede parecer simplista afirmar que un punto de partida para un nuevo paradigma es preguntar a las familias qué es lo que realmente desean. Como mencioné anteriormente, no es fácil para nadie reflexionar y expresar con claridad lo que en realidad queremos, especialmente si este componente busca contribuir al sentido de plenitud de las personas. También es evidente que todos, incluidos los pueblos indígenas, estamos influenciados por el prototipo de "felicidad occidental", enfocado en acumular capital indefinidamente como modelo de éxito. Lo vemos en todas partes, y nos ata como un lazo, privándonos de libertad.

Uno de los grandes potenciales de los pueblos indígenas y campesinos es que han "fracasado" más en este modelo, manteniendo,

aunque a costa de mucha lucha, las particularidades arraigadas a las costumbres que les brindan felicidad, como la vida en comunidad, la contemplación de su territorio y el disfrute diario de vivir cada día en su totalidad, sin atormentarse por el futuro.

Aunque desearía tener una receta para cambiar la forma de trabajar en conjunto entre quienes cumplen un rol de acompañamiento y quienes son acompañados, no puedo ofrecerla porque no existe. Sin embargo, estoy convencida de que lo que el sistema capitalista occidental considera desventajas, son en realidad las ventajas de los pueblos indígenas y sus descendientes, y deben ser analizadas y promovidas hasta su florecimiento.

Por último, considero fundamental pensar en propuestas que involucren un diálogo multiactor, que incluya el papel de las instituciones gubernamentales, organizaciones, instituciones no gubernamentales y ganaderos, como actores no sensibilizados que influyen directamente en la dinámica de la vida en los territorios.

# sin punto final

*contar, conversar y viceversa*

Ara Goudsmit Lambertin<sup>1</sup>

## Resumen

Aquí se ensayan pensamientos sobre la relevancia de la ficción, específicamente el trabajo con cuentos, para ubicar preguntas y conversaciones. Esto fue meditado junto a la experiencia de haber escuchado, transcrito y editado un libro de cuentos amazónicos. El texto se inquieta por dar tiempo y profundidad a cuentos que abren una senda para caminar junto a memorias silenciadas y perspectivas poco convencionales, distintas a las que usualmente se emplean para investigar la Amazonía. Para esto, habrá que volver a escuchar, para escuchar habrá que aprender a prestar atención, y para atender habrá que acercarnos de forma creativa a los lenguajes de la selva. Junto a estos relatos es posible pensar la historia como un montaje de preguntas futuras.

**Palabras clave:** narrativa amazónica, política de la escucha, ficción y memoria

---

<sup>1</sup> Investigadora, escritora y periodista. Trabaja alrededor de geografías afectivas y del cuidado, memoria y vitalidad, y pedagogía. Estudió Ciencia Política, con opciones en Antropología y Filosofía, en la Universidad de Los Andes, Bogotá (Colombia), y una maestría en Estudios del Antropoceno/Geografía en la Universidad de Cambridge (Reino Unido).

Tu alimento es el oído.

### **Escuchado en una calle de Cochabamba.**

Las historias existen cuando volvemos a ellas. Pero la transformación —el cambio en el relato mismo— es parte fundamental de su reproducción y cuidado. En cada metamorfosis nacida a través de nuevas narraciones, escuchas, lecturas e interpretaciones, el punto final de una historia se diluye, pues hacemos un retorno hacia sus presencias. Pensar un relato “sin punto final” nos envuelve a estar con la transformación de las historias en el tiempo, en lugares e imágenes inesperadas, como esta escritura, donde ellas aparecen, se olvidan y reaparecen.

En este sentido, el pasado de una historia no es tan relevante como *hecho y dato*, sino como *productor de acto*, es decir, de *espacio*. Las historias tienen raíces en la tierra, son árboles que hacen llover, una lluvia que carga nubes y viajan lejos.

Estos pensamientos reciben la inspiración del libro de cuentos yaminawa *Núku Xidipau (Nuestros Cuentos)* (Rodríguez, 2024), recopilados por Mariana Rodríguez, a quien su abuela y abuelo le contaron los relatos en Puerto Yaminawa, Pando<sup>2</sup>. Ella me ha contado esos cuentos y mi oído ahora los guarda. *Nubes que viajan lejos*.

Los cuentos permiten concebir mundos y hacerlos vivir *dentro nuestro*. Que en nosotros aparezca alguien que ha muerto, un rostro que no conocemos o que el sonido de un animal nazca de nuestra boca o sea leído en la mente, es ejercer una política de la imaginación: *hacer* modos de *estar*. La política especulativa es urgente cuando las geografías están siendo despedazadas. Los cuidados necesitan de *lo impredecible* (Viveiros de Castro, 2019), frente a los datos que *predicen* el desastre y la desaparición de la Amazonía (Sierra, 2022).

---

2 Un profundo agradecimiento a Mariana Rodríguez, líder yaminawa, por permitir esta complicidad, por ser una narradora que atrapa y por haber sembrado los cuentos en su memoria. Gracias al equipo del Instituto por el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS), quienes hicieron posible publicar la primera versión del libro, especialmente gracias a Ruth Bautista, por acompañar este proceso y confiar en él.

La imaginación es un gesto que busca estar con las cosas que no son tan fáciles de predecir. Pero ella también está poblada de contexto: cómo imaginamos tiene una historia sobre dónde hemos aprendido y quiénes nos han enseñado a imaginar. Es decir, imaginar no es un acto abstracto, vive en la tierra que los pies pisan.

*Núku Xidipau* desorienta ciertas certezas y postulados ya acostumbrados. Al ingresar en su laberinto, quizás podamos estar con otro suelo que enseña, una vez más, a imaginar. Por ejemplo, sus cuentos traen sensibilidades distintas a los mandatos de las éticas de la conservación, donde el humano es construido como un agente racional que no debe tocar “la naturaleza”, ese lugar de recursos y seres separados de la sociedad.

En cambio, *Núku Xidipau* presenta un panorama en tensión y conversación entre los seres que habitan la selva. Sus relatos crean narrativas poco inocentes al hecho de volver a mirar y reconocer *que vivimos con otros*. En el golpe de saber y asumir el conflicto que es vivir junto a otros, estos cuentos nos contaminan frente a toda idea purista de convivencia.

Ellos también nos lesionan al sabernos tan poco vinculados con las historias del norte amazónico. Detrás de toda violencia que borra las historias, hay una poética (Cárdenas, 2023) con la cual se pudo articular la puesta en escena de esa violencia: en el norte amazónico, la política de la memoria ha estado curtida por las imágenes de la mercancía (Goudsmit & Cuba, 2024). En contraste, la imaginación que vive en todo acto narrativo es una fisura para atisbar buenas preguntas. Por eso pienso que es importante la ficción para estar con otras memorias amazónicas.

A través de volver a mirar a lo que no se ha dado tiempo y al traer historias que han sido imaginadas, quizás podamos ir, en palabras de Anzaldúa, *hacia lenguajes salvajes, aquellos que burlan los amansamientos*. La salida del hogar conocido y la curiosidad, ojalá, nos permitan desconcertar algunas de las certezas que organizan el mundo como un lugar atroz.

Esa urgencia de *desorden* a las órdenes actuales necesita, sin embargo, una lógica de cuidados, es decir, requiere de *ciertos tipos de orden*. Por ejemplo, es importante saber dónde están enseñando a caminar sin miedo y otorgando el tiempo a las tareas impropias. Otro tipo de orden es aquel que pertenece a los tiempos y espacios de los cuentos, tiempo y espacio para contar y conversar: *hacer modos de estar*.

Pienso que un cuento es un lugar impropio. No quiero decir que la palabra *Núku* (*Nuestro*) no sea importante, esa palabra que en el título del libro resalta lo propio, o que los cuentos yaminawa, por ser cuentos, pertenecen a todos. Lo que quiero decir —y lo escribo con

gratitud— es que estos cuentos nos acercan a aquello que no puede apropiarse, al humor en el conflicto, a cerros que hablan, a migraciones desconocidas, a animales haciendo metamorfosis, a rostros anónimos, a vitales preguntas, a la imaginación.

## ¿Escribir la oralidad?

Si los cuentos de *Núku Xidipau* fueron contados en la vitalidad oral y auditiva<sup>3</sup>, y pertenecen a espacios de escucha íntima e intergeneracional, ¿por qué sería importante *escribirlos*?

La palabra escrita ha sido y es aliada de la creación de un poder altamente desigual en la constitución de lo público y del sentido de las relaciones y los espacios, donde han dominado históricamente élites letradas y castas sacerdotales (Ochoa, 2014). Alison Spedding (1996) comenta que la memoria, en sociedades de tradición oral como en los Yungas, es “concéntrica”, construida por varios ejes de enunciación, lugares de varias verdades e historias, distinta a la historiografía clásica del poder, que *escribe* y construye un relato en sentido único.

¿Traerían alguna potencia las iniciativas de escritura de cuentos de la tradición oral-aural?

No importa si estás en la ciudad de La Paz, en el pueblo de Bolpebra o el Territorio Yaminawa-Machineri en Pando, la niñez y juventud van a pasar gran parte de su tiempo en escuelas donde la lectura y la escritura son estructuradoras de sus tareas y sus días. Dijo el pedagogo wothuja/piaroa, Héctor Fuentes, mientras almorzábamos después de una mañana de trabajo en el FOSPA XI: “la escritura no es nuestra, es como este restaurante, no somos sus dueños, pero aquí estamos comiendo”.

En las escuelas se enseña filosofías de mundo alejadas de sus contextos. Con la existencia de cuentos que narren una cercanía territorial se cumplirían promesas estatales como el derecho a la educación intercultural. Esta es la lógica legal en la que se asienta la importancia de escribir un cuento yaminawa: salir de la colonización que reproduce el sistema escolar y los valores que imponen quienes han cooptado históricamente el Estado.

Por otra parte, el Archivo Oral de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) enmarca la importancia de un trabajo como éste en la preservación de la tradición oral en Bolivia, frente al peligro de su pérdida, a través de la recopilación de los relatos en grabaciones y la consecuente publicación transcrita y editada de las mismas. A partir de una visita para hacer entrevistas, este gesto

3 La tradición “oral” es también una tradición “aural”, relacionado al aura, que significa tener un soplo, un aliento. “Aural” quiere decir, en inglés, “auditivo”. La narrativa es un ejercicio que existe entre la escucha y la voz. Lo oral hace referencia a la dimensión vocal del lenguaje. Pienso que es importante nombrar al trabajo del oído (auralidad), además del trabajo de la boca (oralidad).

también fue realizado para los mitos y cuentos de pueblos indígenas que viven en Pando (Jemio Gonzáles, 2022)<sup>4</sup>.

Estos argumentos legales y de “preservación frente a la desaparición” no nos permiten adentrarnos a la vida que nos regala el acto de contar y escuchar un cuento. Para hundirse en ese regalo, es necesario posicionar nuestros pies en los suelos de la imaginación: dar otro fragmento de mundo al mundo.

La escucha y la lectura crean cercanías. Es saber que todo lo que existe tiene historia, y existir es tener una historia (Sá, 2019). ¿Qué tipo de acercamientos entre oídos, bocas, imaginación y memoria pueden emerger cuando nos aproximamos a los cuentos de *Núku Xidipau*?

Después de leer o narrar y escuchar, habitan preguntas y direcciones con las que es posible tejer una geografía de la conversación.

Las escrituras de cuentos de la tradición oral-aural sienten una audiencia: las vidas lectoras y narradoras que viven en el futuro, un tiempo de impredecibles conversaciones. Estos cuentos fueron, en primer lugar, escuchados a través de la voz alta. Después de haber sido contados y grabados, han sido transcritos y editados. Luego, lo escrito puede ser devuelto a la voz narradora y la intimidad que escucha y conversa. En cada uno de estos tránsitos se hace presente la transformación, historias sin punto final.

Un cuento no termina cuando se escribe el punto final. Vuelves a los cuentos que escuchamos y leemos, mientras caminas, el cuento vuelve, mientras escribes, como ahora, el cuento vuelve, mientras conversas, el cuento vuelve.

A través de la conversación, la ficción puede activar memorias. No hay práctica de memoria que no tenga imaginación, ni práctica imaginativa que no sea, en algún grado, un cierto ejercicio de memoria. Un elemento de memoria (cuentos de la tradición oral-auditiva de la selva) está vinculado a un tipo de bienestar (*hacer modos de estar*: personas escuchando, imaginando mundos adentro, conversando). En esa relación pueden gotear aprendizajes para la flora de lo impredecible.

---

4 Cabe resaltar que en las versiones de cuentos yaminawa publicados en Jemio Gonzáles (2022), no están presentes los cuentos de Rodríguez (2024).

## Los 'escrituras de

Escribir cuentos de la tradición oral-aural piensa en una audiencia: el lector o narrador que vive en el futuro. Esa lectura del futuro desea una dialéctica; estos cuentos fueron, en primer lugar, contados en voz alta, después de haber sido contados y grabados, han sido transcritos y editados, entonces su síntesis vive en el retorno del cuento a la narración; oír y conversar sobre lo escuchado. *es la transformación volver a la voz alta.*

A través de la conversación, la ficción puede activar memorias.

No hay práctica de memoria que no tenga imaginación, ni práctica imaginativa que no sea, a su vez, un cierto ejercicio de memoria. Un elemento de memoria (cuentos de la tradición oral-aural de la selva) está vinculado a un tipo de bienestar (*hacer modos de estar*: personas escuchándose entre ellas). En esa relación pueden gotear aprendizajes para la flora de lo impredecible.

### Ser-oyente

Un jochi, roedor de la selva, divaga en medio del monte en búsqueda de su pareja, quien no volvió a casa. Una familia decidió matarlo porque comía su alimento cultivado. La jochi se transforma en mujer para engañar a las personas victimarias de su compañero, ella se encuentra frente a su necesidad de venganza. Las vidas de una familia de jochis y una familia humana giran en torno al joco, una especie de zapallo amazónico, el centro del conflicto.

Con este relato es posible imaginar —y escuchar— el sonido de los chillidos de la jochi cuando la persiguen. Sus aullidos pasan por una garganta y entran a un oído, su miedo habita en ti. También escuchas las risas de los niños

### Ser-oyente

Un jochi, roedor de la selva, divaga en medio del monte en búsqueda de su pareja, quien no volvió a casa. Una familia decidió matarlo porque este animal se comía su alimento cultivado. La jochi se transforma en mujer para engañar a las personas victimarias de su compañero. Ella se encuentra frente a su necesidad de venganza. Las vidas de una familia

de jochis y una familia humana giran en torno al joco, un tipo de zapallo amazónico, el centro del conflicto.

Con este relato es posible imaginar —y escuchar— el sonido de los chillidos de la jochi cuando la persiguen. Sus aullidos pasan por una garganta y entran a un oído, su miedo habita en ti. También escuchas las risas de los niños traviesos y la amabilidad de su madre que la jochi mató, perforando con sus garras los cuellos de la mujer y sus cinco hijos.

Escuché el cuento *La mujer jochi* desde un tono de voz que expresa un trato de igualdad entre ambas intenciones existenciales: la de matar a un animal que se comía el alimento de la familia humana, y el dolor de la jochi por la muerte de su “marido”. A través de la tonalidad y los diálogos, aparece un equilibrio en medio del conflicto: ambas familias tienen algún grado de razón. Aunque mates al jochi, el cuento dice que hay relaciones políticas entre seres con intenciones, un territorio compartido que es tan tuyo como suyo.

Poco sabemos sobre cómo han sido los acuerdos de convivencia entre los territorios y los seres que los pueblan, acuerdos que, seguramente, han sido y van siendo transformados en el norte amazónico boliviano.

En el cuento *El cerro encantado*, mujeres *jonean* a un cerro, diciéndole que hable, que seguro no habla porque está celoso. Entiendo que la palabra *jonear* significa, al menos para el español del norte amazónico, *molestar*, *hacerse la burla*. Ellas *joneaban* con el cerro, le lanzaban agua, piedras, tierra, diciéndole que hable, que hable. El cerro, al final, responde, es un lugar que tiene agencia, pero termina atrapando a quienes se burlan de él. No las devuelve nunca, se convierte en fuego y se las traga.

Al escuchar historias y sonidos como éstos se aclara la imagen de que la naturaleza no existe. Existen seres, humanos y no-humanos viviendo, conversando y construyendo una serie de (des)acuerdos. Lo que se clasifica como “naturaleza” es inseparable de la historia. Existir implica ser sujeto de las historias, estar en la escena del planeta, irremediadamente, con otros.

Un loro hace historia. Sacrifica su cuerpo, su pico arde. Por convertirse en otra cosa distinta a él, pudo redistribuir el fuego a la humanidad para que éste no sea sólo ocupado por un pequeño grupo. El loro no está solo. El pájaro carpintero y la sucha confabulan juntos en dicha tarea. No es una historia con final feliz, al contrario, aquí escuchamos la historia de tan sólo un comienzo, uno que nace de alianzas y deseos. El cuento *El lorito y el fuego* imagina las historias que viven en el color negro del pico del loro, qué pasó para que sea así. El cuento sabe mirar al loro.

En *La mujer ratón*, una ratona comparte su conocimiento con las mujeres para que dejen de necesitar de una bruja, quien posee largas uñas que extirpan su grasa vital y las mata, a cambio de que sus hijas

puedan nacer. La ratona oye el pedido de auxilio de una mujer que llora y llora. Se transforma en humana, con pequeños y rasgados ojos, y aparece en la escena para enseñar cómo parir. ¿Qué historias viven en las uñas largas que administran la política de la muerte? ¿Qué maestras y maestros han llegado para brindarnos su saber?

Los cuentos producen sonidos para oyentes que se escuchan entre sí. Todo sonido implica un oyente (Ochoa, 2014). La oralidad es, al mismo tiempo, una práctica y un espacio auditivo. Esto es fundamental en *Núku Xidipau*: el otro tiene la capacidad de responder, de ser alguien que, porque existe y tiene experiencia, posee saberes y vida interior. Sá afirma que “a diferencia de la génesis judeocristiana, los animales (...) no fueron hechos para ser gobernados por el hombre: son una parte activa del proceso de transformación del mundo. Sin ellos, los humanos no sabrían lo que saben y no serían lo que son” (Sá, 2019, p. 129-30).

El tronco de un árbol caído en un río, en *El palo con ojos*, puede ser malvado desde el punto de vista humano. Ese palo caído impide que algunas personas de una aldea crucen el río para alejarse del resto de las familias. Un anta llega y, a pesar de los gritos de advertencia que le lanzaron para que no se meta al río, ella nada y, con sus uñas, destroza la barriga hambrienta del palo. Gracias al anta, las personas que querían irse, finalmente, pueden cruzar el río y se van. De viejos, sus lágrimas brotan tras el reencuentro con quienes dejaron atrás. Esta es una historia de migraciones y movimientos. El repertorio que ofrece este relato permite pensar en acontecimientos históricos, nutridos a partir de creadoras narraciones (Stenzel & Franchetto, 2017). Los cuerpos se mueven en el espacio, ¿dónde van?, ¿qué es migrar?, ¿a qué lugares vuelven, así sea sólo con la imaginación?

Aprendí de Héctor Fuentes que cada cuento tiene una función y un tiempo, es decir, nace de un contexto. Puede haber cuentos para la noche, cuentos para el día, cuentos para adultos, cuentos para niños, cuentos para el consejo, otros para la risa... Un cuento, dice Fuentes, tiene una hora de contar, para abrir la palabra. Traer contexto sería activar conversaciones sobre los cuentos en relación con el sentido de las existencias.

Contar un cuento es poder transformarlo, los cuentos son *creadores*. Plásticos, movilizadores y movibles. Contar un cuento es crear un espacio de intimidad. Dejar de ser-oyente es matar el silencio donde el mundo habla sus historias.



*Cuento La paloma encantada.* “Ambos se pusieron a llorar. Llegando a casa, le agarró la fiebre, se enfermó y se enfermó, ya no sanó y así murió” (Rodríguez, 2024, p. 94).

*Cuento La mujer y el cántaro.* “Desde entonces, el joven ya no tuvo compañía” (Rodríguez, 2024, p. 71).

*Cuento El cerro encantado.* “Y así, las personas se fueron llorando” (Rodríguez, 2024, p. 55).

Estos tajantes *no-happy-end* resisten “a cualquier idea tranquilizadora de buen gusto” (Cárdenas, 2023). No nos adormecen frente al purismo de un mundo ideal. ¿Qué sucede cuando los cuentos terminan así?

Lúcia Sá (2019) afirma que las narrativas amazónicas articulan un contrato social entre especies no basado en la eliminación de conflictos, “por el contrario, los conflictos y las diferencias pueden ser problemáticos y peligrosos, pero también son productivos en la medida en que traen cambios” (p. 148). Extiendo este pensamiento para considerar que las lógicas transformadoras de las narraciones no sólo habitan en el mismo relato, cuando es leído o escuchado, sino en lo que vive después del cuento: la conversación. Volver a mirar, *re* (volver) *specere* (mirar), es asumir los conflictos al contarlos. La narrativa, por el modo de disposición de cuerpos y tiempos que requiere, ordena un sentido de las cosas con menos miedo y horror.

La idoneidad no parece ser la razón por la cual se cuentan cuentos y los finales de *Núku Xidipau* pueden decirnos con humor: atiende al conflicto y a la muerte; si escuchas, atiéndelas con cuidado.

Pero si de estas historias salimos lesionadas, ¿qué nos alivia?

Estos tajantes *no-happy-end* resisten “a cualquier idea tranquilizadora de buen gusto” (Cárdenas, 2023). No nos adormecen frente a una falsa diplomacia de un mundo ideal. ¿Qué sucede cuando los cuentos terminan así? *pero mismo*

Lúcia Sá afirma que las narrativas amazónicas articulan un contrato social entre especies no basado en la eliminación de conflictos, “por el contrario, los conflictos y las diferencias pueden ser problemáticos y peligrosos, pero también son productivos en la medida en que traen cambios” (Sá, 2019, p. 148). Extiende este pensamiento para considerar que las lógicas transformadoras de estas narraciones no solo habitan en el mismo relato, cuando es leído o escuchado, sino en lo que vive después del cuento: la conversación. *La falta de resolución es un lugar para conversar.*

La honestidad no parece ser la razón por la cual se cuentan cuentos. Los finales de *Níku Xidipau* pueden decirnos con humor, atiende al conflicto y a la muerte, si escuchas, atiéndelas con cuidado. Volver a mirar, *que viva* re (volver) specere (mirar), es asumir los conflictos que surgen con quienes existen con nosotros.

Un cuento no termina cuando se escribe el punto final. Volvemos una y otra vez a los cuentos que escuchamos y leemos. Mientras caminas, el cuento vuelve. Mientras conversas, el cuento vuelve. Mientras escribes, como ahora, el cuento vuelve. *pero* *historias.* Y, si de estos cuentos salimos emocionadas, ¿qué nos alivia?

**La voz alta**

La narración trae voces e imágenes que cambian tonalidades y hacen giros inesperados. Con ellos, la risa, el humor y el talento de narrar nos alivian. *y conversas*

## La voz alta

La narración trae voces e imágenes que cambian tonalidades y hacen giros inesperados. El talento de narrar alivia.

Quienes narran acuerpan habilidades artísticas que incluyen la manipulación de voces y la atención a cuerpos y gestos que guían a quien oye e imagina. Quienes narran, conmueven. La narración no es un acto monológico, siempre hay una audiencia, interlocutores que tienen algo que decir sobre lo que es escuchado (Stenzel & Franchetto, 2017). La narrativa oral-auditiva escrita pierde la acústica de

su narradora, la atmósfera donde ha sido escuchada, quizás personas echadas en hamacas o sentadas en disposición a entregar sus oídos.

Toda narrativa (escuchada o leída) presenta esa demanda: atención e intimidad compartida.

No han funcionado cuentos leídos en micrófono a cientos de personas, un escenario donde más de la mitad del público usa sus celulares y el relato no transmite la imaginación invocada. Si la vida oral-auditiva ha hecho posible la escritura de cuentos de la selva, la pregunta es cómo éstos pueden volverse a escuchar.

La intimidad es un desafío relacional. La narrativa —contar, escuchar, conversar y viceversa, y también escuchar, escribir, leer, y viceversa— pide espacios de cuidado. Mariana cuenta que las noches, las casas y las hamacas eran centros ordenadores para escuchar los relatos. Cada noche, ella esperaba los cuentos y cada noche dormía sabiendo que, al día siguiente, continuarían, esos cuentos que para ella no tenían punto final.

El escenario es fundamental. Lo más profundo quizás. Espacios de narración y de escucha requieren eso: una ecología de encuentros cuidadosa.

Alison Spedding (1996), en una crítica a la investigación que busca construir la “otra historia,” afirma que sus métodos no sólo dejan excluidos a los sujetos sobre los cuales se quiere fundar esa “nueva” versión de la historia, sino que allí el relato vuelve a ser realista y lineal, donde el desorden de las múltiples voces es puesto en orden como si fuese parte de una única voz. La oralidad, desde ciertos contextos, es multicéntrica, “sin un foco del cual puede irradiar el poder y la verdad” (Spedding, 1996, p. 43). Esa multiplicidad de verdades es, para ella, un *campo vital* que desestabiliza “las bases de las preconcepciones y, así, abren una brecha para lo que ahora ha sido callado o bloqueado” (ibid., p. 44).

Cuando la bruja de uñas filosas llega a matar a las mujeres, ¿qué historias se animan a partir de ésta? Cuando la mujer-ratón reparte su conocimiento, ¿qué narraciones pueden, de aquí, desprenderse?

Allí vive un riesgo y una potencia: la conversación es entregarse a lo contingente, a lo impredecible. La conversación es un no-saber, es saber perderse: asumir y abrazar las ambigüedades y variedades de los relatos. Todo lenguaje es un gesto de memoria.

La creación de memorias florecidas a partir de la ficción aparece como un *campo vital*, sobre todo cuando tan poco se ha investigado sobre el norte amazónico boliviano desde su diversidad histórica y geográfica, el lugar donde estos cuentos fueron contados, ex Territorio de Colonias.

La historia —que siempre serán las historias— se convierte en un montaje generado por fragmentos de conversaciones, más que una

cronología fiel a la apuesta por la verdad verdadera.

Cómo escuchamos es una pregunta central para estar, de formas novedosas y poco exploradas, con las historias de la selva. Contar cuentos requiere de cuidados: aprender el cuento, practicarlo, volver a aprender, volver a practicar, escuchar, pensar en las preguntas y direcciones que él despide, atender, estar ahí, volviendo al cuento y a la conversación que él emana. Contar un cuento es *volver a mirar* aquello que acompaña y acerca.

Pero las políticas educativas de la voz alta están siendo construidas a partir de la cultura única que supone el Estado, incluso el Plurinacional: en Cobija, Pando, se traduce el himno nacional a yaminawa y las otras cuatro lenguas indígenas allí reconocidas (caviveño, ese ejja, tacana y machineri). Me pregunto cómo pueden traducirse frases del himno nacional: "bolivianos, el hado propicio, coronó nuestros votos y anhelo; es ya libre, ya libre este suelo, ya cesó su servil condición!". Niñas y niños cantando en voz alta cosas tan poco prácticas y conmovedoras para la vitalidad, como el himno nacional boliviano.

Juan Cárdenas, a través de su análisis de la novela de la selva colombiana, *La Vorágine*, esa que narra experiencias de la economía de la goma, afirma que el horror de la violencia es posible:

gracias a un cierto estado de la lengua y a una serie de pactos ideológicos que se cristalizan alrededor de una determinada sensibilidad de clase. Lo que sufre el contagio, la lesión y la enfermedad tropical es la letra misma, entendida como arma jurídica que naturaliza la barbarie (Cárdenas, 2023).



La violencia unifica el sentido único de entender la selva, el lenguaje que no cuenta cuentos que son parte de la red de complejidades y geografías compartidas. En el pasto ardiendo por el agro no hay cuentos de una paloma que come del urucú. En el sentido único de la mercancía industrial y la soberanía estatal, no hay experiencias entre mujeres y sus maestras. ¿Dónde está el cerro que habla?, ¿y las migraciones que cruzaron ríos? Estos cuentos ponen en cuestión las relaciones entre poder y lenguaje literario: qué tipo de poéticas “dan una coartada moral a los horrores del presente” (Cárdenas, 2023).

Cuando se destapa el oído, cada historia regala una orquestación que va en varios sentidos. Las cosas calladas o bloqueadas aparecen en el trabajo de ese *campo vital*.

### **Archivo para futuros**

Uno de los límites de la voz alta es que aquí está pensada en castellano. Las potencias de los cuentos en lengua indígena puedan ampliar la noción de la historia, el territorio y la vida, cuestiones no exploradas en este texto. Nos enfrentamos a que los relatos en español no pueden nombrar ciertas cosas que el yaminawa sí puede ver, escuchar y decir. El lenguaje y la literatura hacen eso, adentrarnos en las dimensiones posibles que no podríamos ver o imaginar sin ellas.

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) es una organización misionera estadounidense que buscaba estudiar científicamente lenguas indígenas para, posteriormente, traducir la Biblia a esas lenguas. Asociados con instancias de gobiernos a través de programas de alfabetización, estuvieron presentes en 36 países documentando 750 idiomas. En Bolivia, asentados desde 1955 con base central en Tumichucua (Beni), trabajaron con 17 lenguas, 29 grupos “étnicos” e instauraron 53 escuelas bilingües durante tres décadas (Castro Mantilla, 1997).

La propagación de un fundamentalismo evangélico, como el que ha promovido el ILV, ha estado ligada a prácticas literarias. El ILV no sólo tradujo textos bíblicos, sino también otro tipo literatura. Si bien sus textos religiosos buscaban mostrar la caída del hombre del paraíso, la consecuente perversión moral y el castigo eterno a los pecadores, también tradujeron cuentos y fábulas que instauraron nociones occidentales de trabajo, higiene, familia y riqueza (Castro Mantilla, 1997). Existió una maquinaria de aviación, telecomunicaciones y extracción de “recursos” para sostener este proyecto político que, en últimas, ha sido un proyecto sobre el lenguaje: el sentido del mundo.

El ILV fue definido como una “organización científica y filantrópica dedicada a la investigación científica de las lenguas autóctonas y al mejoramiento social y espiritual de los grupos étnicos” (Olson en Castro Mantilla, 1997, p. 21). Aquí, la ciencia y la religión son inseparables. Aparecida Vilaça (2019), en su investigación con el pueblo Wari’ de

Brasil y siguiendo a Descola, menciona que el mito de Creación del cristianismo inaugura el primer *apartheid* entre humanos y la invención de “la naturaleza”:

el hecho de la creación en sí implica la imposición de la perspectiva del creador, Dios, quien hizo a los hombres amos de los animales —es decir, depredadores. Los Wari’ cuentan con entusiasmo el momento en que comenzaron a comer diversos animales que anteriormente estaban prohibidos (Vilaça, 2019, p. 47).

La escolarización y la cristianización en la Amazonía, dos procesos que van juntos, han construido la idea de una naturaleza separada como objeto de la creación divina: la naturaleza es inventada desde la sola perspectiva del creador, quitando la posibilidad de pensar a los animales como sujetos con igualdad moral (Vilaça, 2019)<sup>5</sup>. La moralidad se convierte en un asunto que sólo piensa en términos humanos, quienes ahora investigan “la naturaleza”, el objeto separado, el asentamiento de la única perspectiva.

Contar un *tipo* de cuento es un gesto político: ¿qué mundos pueden ser imaginados?

*Todo sonido implica un oyente.* Me han contado cuentos y yo los he transcrito. Todo en castellano. ¿Es posible escribir con precisión las narrativas orales? ¿Tiene importancia esta pregunta?

La potencia puede residir en los ecosistemas que genera: personas reunidas en círculos pequeños, talleres de trabajo, discutiendo y conversando. Este ángulo de sentido podría alejarnos de pensar que el lenguaje es un objeto de escaparate, quieto e higiénico, una cosa endurecida para documentar.

La vida oral-auditiva implica matices y tránsitos. No nos vamos a contar un cuento de la misma forma. Y podemos celebrar que sea así. Esta puede ser una ética de la no dominación. Las cosas cambian porque están vivas.

Como menciona mi amiga Sara Lewis: “si es una mujer evangélica es la que documenta, ¿cómo va a resultar la documentación de la lengua?, o como te decía, si una mujer estadounidense hace un estudio de los sonidos de la lengua comparándolos con los sonidos de la suya”. No es lo mismo estudiar una lengua que transcribir cuentos en español, pero ambos ejercicios están atados al contexto en el que surgen. Saber que estos contextos están en transición —incluida la publicación de *Núku Xidipau*— alivian de los cerrojos donde el lenguaje es visto como un escaparate de museo con objetos petrificados en el tiempo.

La pregunta sobre el contexto es importante a la hora de estar con un cuento. Si la abuela que narró estos relatos era de la nación

---

5 Este argumento es hegemónico en la tradición judeocristiana. Sin embargo, existen otras vertientes de pensamiento, como salmos donde dios es el pájaro, o historias de santos como San Francisco cuya vida es estar con los animales. Pero en el fundamentalismo evangélico y el protestantismo, como de las misiones de Estados Unidos, estas perspectivas animistas no están presentes.

sharanawá (Perú) y el abuelo de la nación yawanawá (Brasil), ¿qué nos dice esto sobre la memoria indígena en el norte amazónico boliviano (donde no hay población “reconocida” sharanawá o yawanawá)?, ¿sobre las políticas de la identidad y el Estado?, a partir de esto, ¿qué podemos conversar alrededor de la pregunta sobre a quién pertenece la memoria?, ¿o sobre el hecho si una lengua compartida, en este caso de la familia lingüística Pano, significa necesariamente prácticas compartidas?, ¿y sobre el compartir mismo?, ¿qué acontece cuando compartimos cuentos que vienen de abuelos migrando y moviéndose en las selvas desde Perú y Brasil, asentándose en un lugar llamado Puerto Yaminawa, Bolivia?

Las preguntas anteriores expresan otro límite: hay conocimientos y experiencias que no pueden hacerse sólo desde la conversación. La experiencia de habitar el día a día, el trabajo de campo es vivir las memorias y olvidos desde su red de relaciones, una red poco visible si sólo usamos la palabra.

Pero el límite es una figura poderosa. Sólo así encontramos el valor de ser y hacer lo que hacemos. Un cuento no puede todo. Ahí su valor de *poder* puede algo singular.

Si algo puede generar un cuento es un espacio de escucha. Los cuentos viven cuando están centrados en el cultivo de la atención, una atención a un otro que narra, una atención a un otro que oye. Las historias que ellos traen son activadores relacionales, expresan, no necesariamente “entienden”.

Camila Pacheco Bejarano (2023) describe a los bancos (asientos) de saber de la Amazonía colombiana como tecnologías vivas con las que existe la posibilidad de la curación. Ellas permiten aquietar los pensamientos: al tocar la tierra, éstos “se vuelven dóciles, y así buscan soluciones o disipar dudas, rencores o cualquier energía que está causando malestar en nuestras vidas, hacen parte de la medicina, por lo tanto también sanan” (Comunicación con Miguel Chasoy en Pacheco, 2023, p. 29). Sentarse en un banco de saber hace algo con los pensamientos.

La ficción como centro articulador de conversaciones y memorias también puede hacer algo con los pensamientos cuando el presente y futuro aparecen violentos. Al menos quizás puedan eso: traer encuentros íntimos y atentos.

En Brasil, maestras y maestros machineri recrearon sus cuentos con una metodología compleja que, en parte, pudo existir financiamientos internacionales y el apoyo de antropólogas y lingüistas (Virtanen, 2010). Las y los participantes escucharon grabaciones antiguas producidas por la Comisión Proindia del Acre. Transcribieron las grabaciones en portugués y machineri, documentaron nuevos cuentos y mitos, y escribieron sobre la historia de sus territorios. Algunos encuentros

lingüísticos fueron parte del programa para hacer acuerdos sobre la escritura y gramática del machineri. El resultado fue la publicación de los libros para nueve escuelas de la reserva indígena machineri. Esta experiencia realizada en Assis, Brasil, parece ejercitar una ética metodológica cuidadosa para la creación de un libro de cuentos.

Sería interesante viajar desde Cobija hasta Assis, a menos de dos horas de distancia, para entrever qué desenlaces ha tenido la creación de un libro y cómo se habitan hoy esos relatos.

Cada cuento y cada libro son archivos para futuros.

Le pregunto a Mariana si estos once cuentos de *Núku Xidipau* son todos los que ella recuerda. Ella responde: hay, hay más cuentos, pero con calma, ¿no?

## Bibliografía

Cárdenas, J. (2023). La letra enferma. El Colombiano. <https://www.elcolombiano.com/generacion/edicion-del-mes/la-letra-enferma-HD23571240>

Castro Mantilla, M. D. (1997). «La viva voz de las tribus». El trabajo del ILV en Bolivia 1954-1980. Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Goudsmit, A., & Cuba, C. (2024). Desarraigar olvidos en el norte amazónico boliviano (Pando). En Si la Amazonía queda en silencio. Aportes para la reflexión y la acción desde la Amazonía boliviana. Universidad de Colorado/CEESP/CIDES.

Jemio Gonzáles, L. (coordinadora). (2022). MITOS Y CUENTOS YAMINAWAS, ESSE EJJAS, MACHINERIS, CAVINEÑOS Y OTROS DE PANDO. Intituto de Investigaciones Literarias/Carrera de Literatura (UMSA).

Ochoa, A. M. (2014). Aurality. Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia. Duke University Press.

Pacheco, C. (2023). Sentar el pensamiento y amanecer la palabra: Ontologías de los bancos de saber en la Amazonía colombiana [Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/63945>

Rodríguez, M. (2024). Núku Xidipau. IPDRS / OXFAM.

Sá, L. (2019). Endless Stories: Perspectivism and Narrative Form in Native Amazonian Literature. En M. C. Fumagalli, P. Hulme, J. Peake, O. Robinson, & L. Wylie, *Intimate Frontiers* (pp. 128-149). Liverpool University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhhhg12.12>

Sierra, Y. (2022). ¿Amazonía en el punto de no retorno?: Brasil y Bolivia son los países con mayor deforestación y degradación de sus bosques. MONGABAY. <https://es.mongabay.com/2022/09/alerta-por-deforestacion-y-degradacion-de-la-amazonia-punto-de-no-retorno/>

Spedding, A. (1996). Historia, memoria, escritura. En *Espacio, tiempo y lenguaje en los Yungas*. En «Armas de la utopía. Marxismo: Provocaciones heréticas». CIDES.

Stenzel, K., & Franchetto, B. (2017). Amazonian narrative verbal arts and typological gems. In Kristine Stenzel & Bruna Franchetto (eds.), *On this and other worlds: Voices from Amazonia*. Language Science Press.

Vilaça, A. (2019). Inventing nature: Christianity and science in indigenous Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.1086/703795>

Virtanen, P. K. (2010). Tradition in the Present: Amazonian Oral History at Schools. *Voices from the Sylff Community*. [https://www.sylff.org/news\\_voices/3710/](https://www.sylff.org/news_voices/3710/)

Viveiros de Castro, E. (2019). On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(S20), S296-S308. <https://doi.org/10.1086/70278>

# Carta a mi territorio

Simón Muiba Inchu<sup>1</sup>

San Ignacio de Moxos, 15 de agosto de 2024

Hoy me acordé de mi casa antigua, cuando vivía en San Miguel del Apere, donde quedó enterrado mi ombligo y me crie. Ahí baja el río, tiene una curvita, un remanso arriba y luego baja, y pasa por la comunidad. Me desperté pensando en mis amigos, que también son hijos del territorio, y de las tardes que nos poníamos a bañarnos en el río.

Me acuerdo de ese cuento que jugábamos, “el diablo de siete cachos”. De que si queríamos algo, íbamos al vecino, y listo. Y de que uno correteaba a todo lado. Decían “tienen que hacer tal cosa”, por decir, “a traer agua”, y uno lo llenaba rapidito, rapidito, pa’ estar libre otra vez e irnos al río. Todo correteando, todo sudado, todo sucio, pero con alegría, ¡chucuplum! Nos champábamos. ¡Como amábamos el río!

A veces nadábamos en la mañana, pero mayormente nadábamos en la tarde, desde las 2 de la tarde. 2, 3, 4, 5 o 6 de la tarde. Ya oscureciendo tenían que ir a sacarnos. Pero se sentía una libertad única, largándonos ahí.

Yo aprendí a nadar porque se volcó la gaveta en la que me embarcaban mis hermanos pa’ cruzar a la banda. Y con la fatiga, miré a todos lados, cerré mis ojos, divisé la orilla y me fui ahí, zambullendo. No supe cómo, pero llegué al otro lado. Cuando uno está aprendiendo, uno toma mucha agua. Uno sale lleno del río. Ah, pero en tiempo seco, que no es tan grande el río, es nomás como unos 10 metros, hacíamos a competencia de zambullidos. “¡¿Quién llega a la banda?!” ¡Ya nomás nos largábamos!

Mi mamá tenía que ir a buscarnos. Nos gritaba desde la casa. ¡Simón, Rufina, vengan ya! Y a veces nadie le hacía caso. Cuando ya se acobardaba, agarraba su chicote, una varita y se iba a sacarnos. Sólo así salíamos del río.

Las madereras ya estaban sacando las maderas de allá en el territorio y un día ya mi mamá dijo, “bueno, vamos a salir. Vamos a ir al pueblo porque tus hermanos necesitan estudiar, y necesitamos ir a cuidarlos en el pueblo”. Ya no había curso para mis hermanos allá en la

---

<sup>1</sup> Simón Muiba Inchu, hijo del río Apere, Territorio Indígena Multiétnico (TIM).

comunidad, así que ya ellos decidieron salir por motivo de estudio, y vinimos pa' acá.

Cuando íbamos a salir, era en una volqueta de la empresa que había llevado a dejar diésel, había llevado víveres, y mi papá vio la oportunidad. Él dijo "bueno, aquí nos vamos. Nos vamos, porque nos vamos". Ya teníamos todo listo, y yo le miraba a esa volquetanga, miraba su llanta, y lo veía mucho más grande que yo. Decía "¿cómo lo pueden hacer la gente?"; decía. Yo me medía con la llanta, y bregaba saltando para topar el final. La volqueta era blanca, aunque ya estaba despelechada, y casi no tenía pintura.

Ese día tenía miedo. "¡Cómo voy a subir yo allá!"; yo decía. "Por ahí mis hermanos se suben y no me embarcan, no me llevan", yo asustado y preocupado ahí. Ya luego dijeron "hay que subirse, súbanse"; y yo ahí fatigado "súbanme, súbanme". Mis hermanos que eran bien molestos decían, "te vas a quedar, el que no se sube se queda" y se reían. Yo gritaba, "súbanme, súbanme". Un hombre mayor me ayudó, dijo "agárrenlo" y me subió.

Las volquetas tienen un cosito ahí que sube la tolva, donde va el hidráulico, esa mesita arriba de la volqueta, y ahí iban mis hermanos. Yo los miraba, lo miraba alto, quería ir ahí, pero me dijeron "te vas a acomodar acá". Puse la bolsa donde teníamos la cama, y me eché ahí. Me acomodé con mis brazos tras de mi cabeza, mirando pa' arriba y ya nos empezamos a venir por el camino.

"¿A dónde iremos a ir?" Me ponía a pensar. "Dónde iremos al llegar? Venía mirando. Decía "se mueve así el cielo, ¿o será que nosotros nos movemos tan rápido?". Mientras venía yo ahí, echado, dije, "algún día, voy a ser grande como mi hermano y me voy a subir ahí en la volqueta, pa' mirar todo". En ese tiempo jamás pensé que la vida hubiera cambiado tanto, que hubiera sido tan distinto saliendo fuera del territorio donde uno lo tiene todo.

Ya en el pueblo no conocía pues a nadie, no sabía dónde estaba. Era tímido, calladito. Allá nos dijeron "tu casa es de allá hasta aquí", y ahí conocí el límite. Mi mamá nos dijo "este es el terreno, y de aquí no podemos salir". Me sentaba ahí, mirando, hasta que empecé a mirar otra gente, a otros chicos, y como es uno de chico, ni su nombre pregunta, simplemente dice "¿quieres jugar?"; y meta a jugar. Pero ya no tenía donde ir a bañarme. Antes era la orilla, ahora el grifo. Ya era bañarse con tutuma y balde. El río y la libertad fue lo primero que extrañé. Cuando tenía 7 años no me daba cuenta, pero ahora que ya soy grande, sé que eso es el territorio.

No creo que haya sido casualidad que me haya acordado de esto justo hoy día que se cumplen 34 años de que nuestros padres y abuelos comenzaron la Marcha por el Territorio y la Dignidad, que para mí, hasta ahora continúa.

Yo soy hijo de la marcha. Estaba en la barriga de mi mamá en ese tiempo, y yo sé que de ahí escuchaba lo de las reuniones, y se me quedó. Territorio y Dignidad es saberse libre, vivir donde uno quiera, escuchar los sapitos y el sonido del silbaco en la noche, no tener patrón que te diga que hacer, rumbear por el monte, asustarse del cantar del guajojó, conocer nuestra propia historia pa' que no nos la charlen, vivir del chaco y el cambalache y que no falte nada. En pocas palabras, es todo lo contrario a la mezquindad.

Nosotros antes no sabíamos que era eso del "estrés". "¿Qué es eso? ¡No conozco!" yo decía, hasta que vi que no se podía cambiar un uniforme por yuca, porque la gente quería plata.

Mis padres y abuelos, todos los antiguos, parece que siempre fueron andantes, y yo también salí así. Desde bien chico mi mamá me decía que esto nos dejaron los antiguos, para que usemos. "Mirá esta altura hijito, eso lo hicieron los antiguos para que vivamos y trabajemos", decía, siempre que andábamos por los terraplenes del monte.

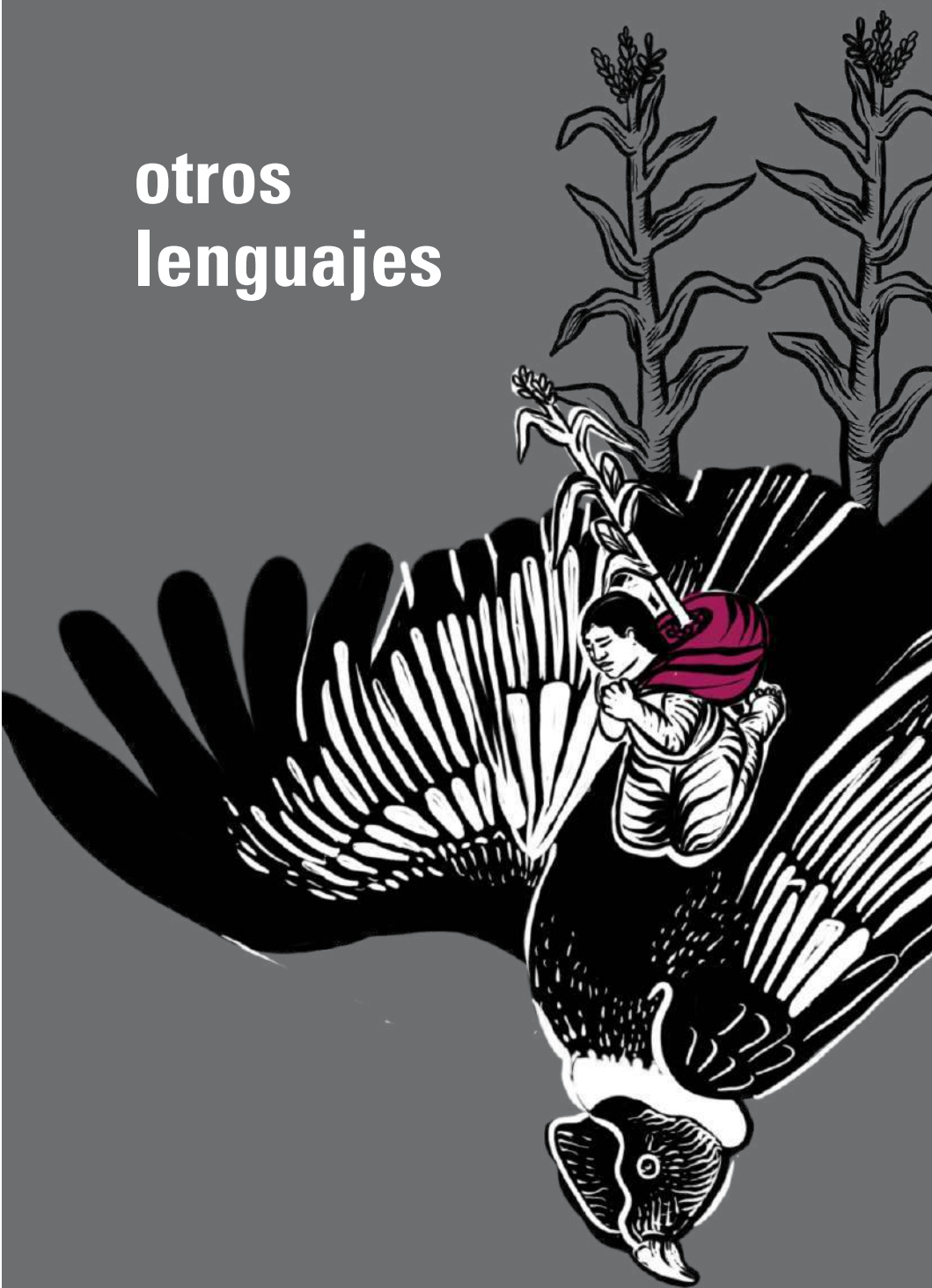
Al año queremos ir a vivir ahí, donde antes vivían nuestros abuelos, donde eran nuestras taperas. Ahí está el cascote, el barrito, y las conchas para los cántaros de mi mamá, de lo que antes hacían los antiguos y dejaron a la orilla de los ríos. Esa siempre ha sido la vivencia, aunque ahora todo mundo lo quiere mezquinar, hasta con ideas de afuera de no tocar el monte, y de decirnos lo que podemos hacer. Tal vez se olvidarían que era su gente karayana los que maltrataron el monte sacando la madera. O tal vez no se darían cuenta que son ellos, desde sus ciudades, que destruyen todo. A veces me da curiosidad, si el territorio hablara, ¿qué nomás diría?

Hay días que me da rabia y tristeza, pensar que esa libertad de chico ya casi no hay, que los árboles del monte se los llevaron, y que los ríos de mi infancia se están secando. Pero también hay días que ¡zaz! me llega la alegría, la esperanza y me pongo a cantar. Hace unos meses, recién logramos, después de cuatro años y medio de bregar, juntar la plata para comprar un trapiche donde moler nuestra caña, como siempre habíamos soñado. Sé que otros dicen que somos yeskas, pero al ver hoy día cómo están de bonitas mis piñas, me río porque sé que tenemos hartito, tanta abundancia, que nos da para regalar.

Sé que los tiempos de antes ya no van a volver, que el camino hasta aquí no ha sido fácil, que ha costado y que posiblemente así nomás va a seguir siendo, hasta que seamos totalmente libres. Pero mientras podamos sacar pacay a la orilla del río con los remos, se nos de la yuca y el maíz, y florezcan el chocolate y el platanal, seguiré cantando con el viento en la cara, manejando mi moto de aquí pa' allá.



otros  
lenguajes





# BOLPEBRA - Cortometraje documental

Dir. Joao Castelo Branco, Guillheme Marinho Miranda y  
Rafael Urban

“Bolpebra” está hecha de contrastes que oscilan entre el humor y la pregunta, una pregunta quizá un poco nostálgica, entre el rostro singular y la evocación de patria, la narración humana y la plaza vacía, el hogar y el gesto migrante, la selva atravesada por fronteras imaginadas y reales y la selva, sin borde alguno, hace llover, trae la tormenta vasta, gris y húmeda. Todo esto acontece atendiendo a la luz, el agua y la voz.

Vea el cortometraje.



[<https://enclavesalvaje.ceesp.org.bo/revista/bolpebra>]

# Comer ruina

Fotografías, texto y voz: Ara Goudsmit /Voz y adaptación  
sonora: Sara Lewis

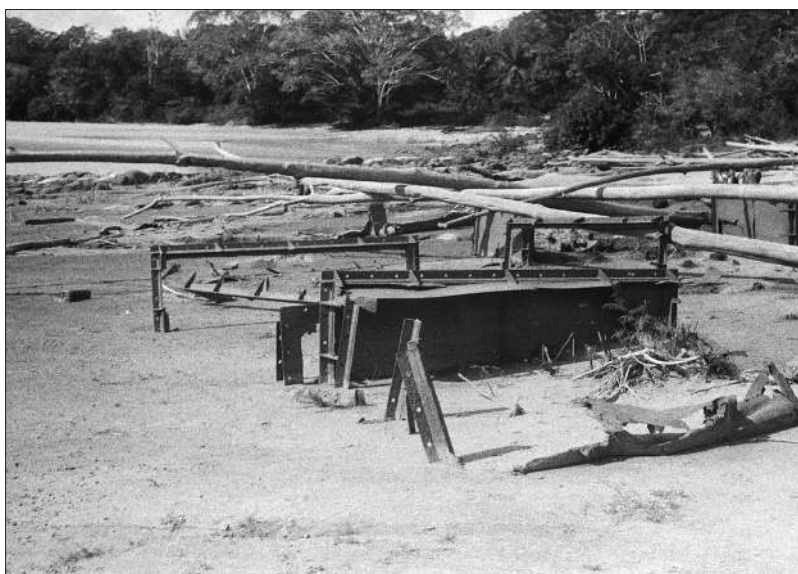
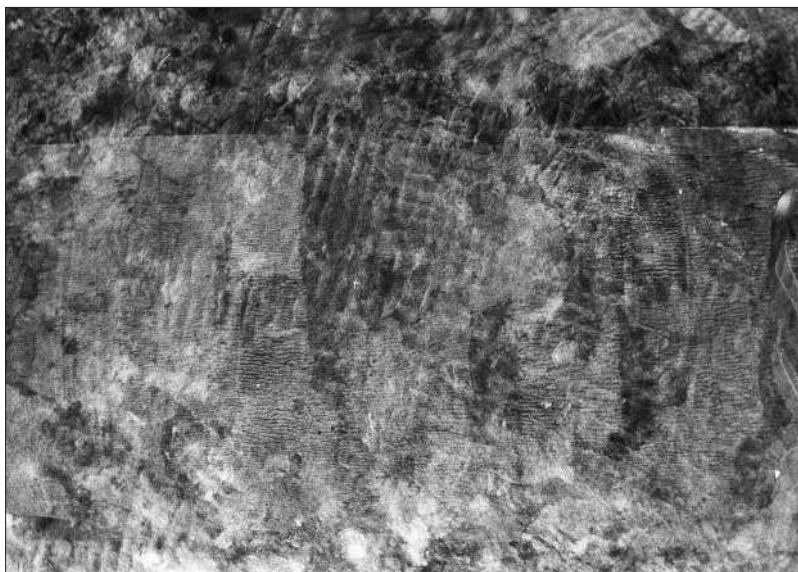
Cachuela Esperanza, principal centro de acopio gomero de la Casa Suárez, es un pueblo ubicado en el departamento del Beni, Bolivia. Sus ruinas imperiales no son sólo escombros materiales, sino modos de mirar y acercarse a geografías de vida: hacerlas recurso extraíble. Pero sus paredes caen, el río se las lleva, plantas e insectos anidan y comen las ruinas. El mundo todavía, todavía, haciéndose...

Escuche el audio que acompaña a las fotografías.



[<https://enclavesalvaje.ceesp.org.bo/revista/comer-ruina/>]

## Testigos







## Nueva bodega





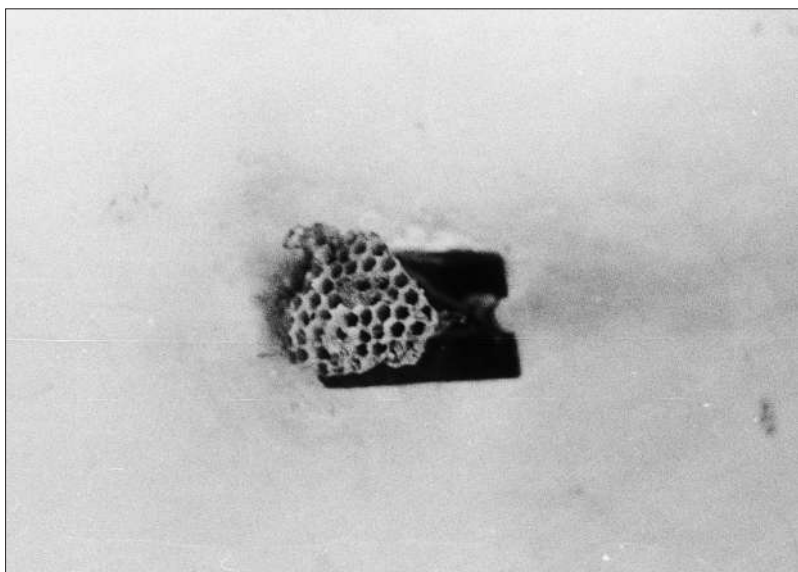
## Retorno vegetal







## Digestión de bicho



La presente edición se terminó de editar  
el mes de septiembre de 2024









