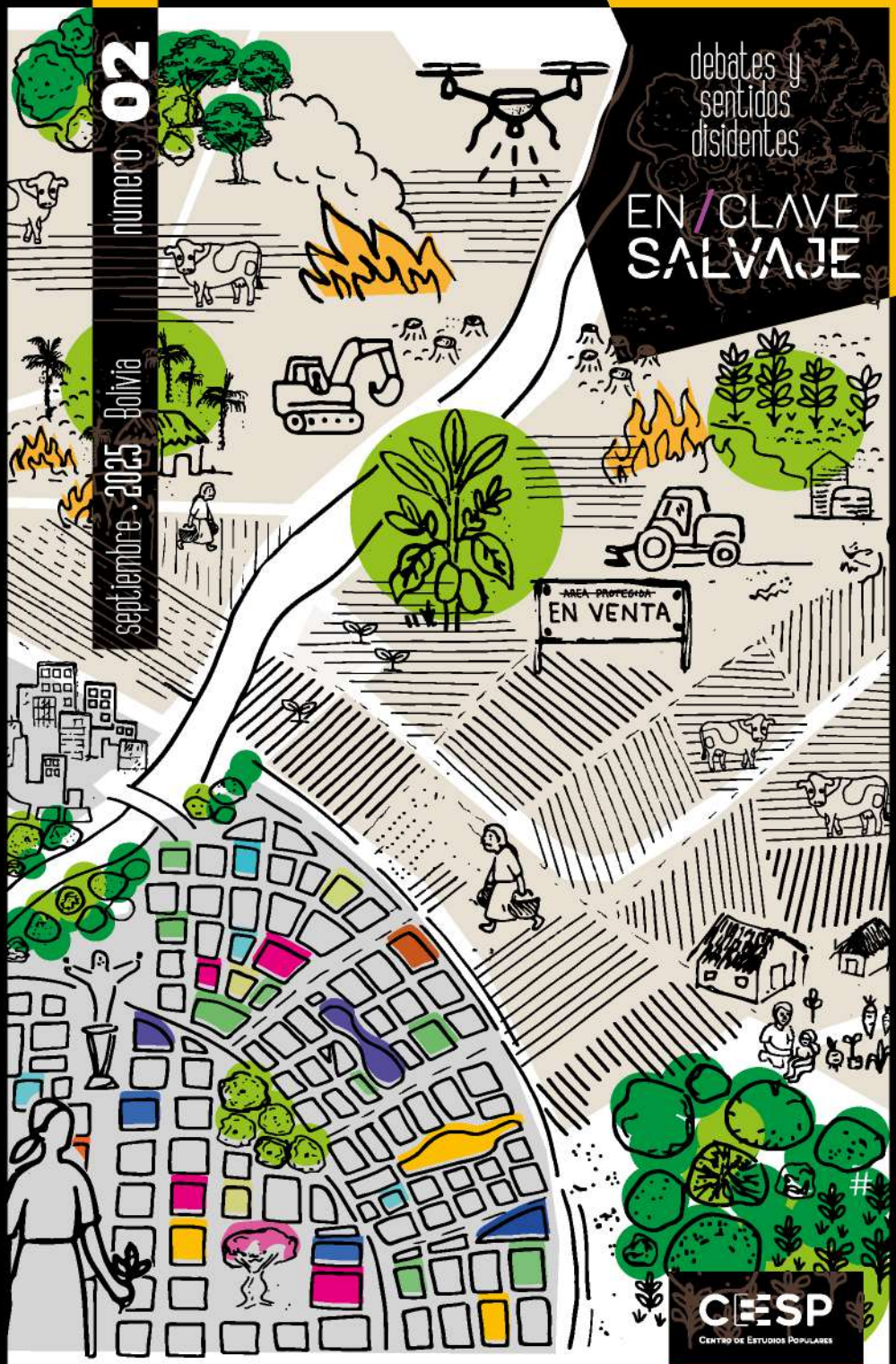


numero 02

septiembre 2025 Bolivia

debates y
sentidos
disidentes

EN CLAVE SALVAJE



CESP
CENTRO DE ESTUDIOS POPULARES



Geni. chaa!

EN / CLAVE SALVAJE

debates y
sentidos
disidentes

Número 2
Septiembre de 2025

CEESP
CENTRO DE ESTUDIOS POPULARES

atisbos
editora

**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG**
OFICINA REGION ARDINA

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, Raquel Gutiérrez Aguilar, Magalí Vianca Copa Pabón

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

Diseño de portada: Benicia Chávez Vidal (Beni Chan)

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

Diagramación: Gabriela J. Rus.

Número 2

Septiembre de 2025

Cochabamba-Bolivia

ISSN: En trámite

Depósito Legal: 2-1-5478-2024

epopulares@ceesp.org

www.enclavesalvaje.ceesp.org.bo

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 licenciente 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 licenciente.

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 solo 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
coordenadas para situarnos más allá del vértigo electoral	
“El debate alumbrá cosas”. Conversaciones sobre literatura, política y memoria. <i>Virginia Ayllón y Liliana Colanzi</i>	17
El reverso de la crisis. Lucha de clases, patrón económico persistente y el destino de los subalternos. <i>Juan Pablo Neri Pereyra</i>	37
El litio boliviano en la confluencia de crisis múltiples. Una perspectiva etnográfica de temporalidades extractivas. <i>David Schröter</i>	57
“Una política de artesana”. Entrevista a Zandra Loayza Pereira. <i>Ara Goudsmít Lambertín</i>	77
Movimientos sin movimiento. Nostalgia del anarquismo. <i>César Antezana/Flavia Lima</i>	97
Salir de la crisis para la vida, no para el capital. Horizontes de transformación en Bolivia. <i>Huáscar Salazar Lohman</i>	113
El plato roto. Corrupción criolla y futuros post-estado desde El Alto. <i>Carla Pamela Casa Guarabía</i>	129
Crisis, fragmentación y luchas desde los territorios. Testimonios críticos en la Bolivia contemporánea. <i>Equipo CEESP</i>	155
dossier temático: en los intersticios del agronegocio (memorias y resistencias desde el Oriente boliviano)	
Presentación del dossier. Santa Cruz como problemática nacional y continental. <i>Carol Gainsborg Rivas</i>	177
El cuerpo frente a la matría. Un contraexorcismo. <i>Beiby Vaca Parada</i>	185
La ciudad ausente. <i>Maximiliano Barrientos</i>	205
El ecologismo subordinado cruceño. Entre la instrumentalización política y la funcionalidad hegemónica. <i>Quya Reyna</i>	227
El Chaco en disputa: Escuchá. <i>Isapi Rúa y Lucía Herbas</i>	251
El pasado presente ayoréode. Historia de vida de Iriyodi Picanerai y Pajine Jnuruminé. <i>Rosa María Quiroga, Bernd Fischermann y Araceli Gómez</i>	275
Racismo, tierra y olvido. En camino a una memoria como resistencia en la Chiquitania. <i>José Octavio Orsag Molina y Suzanne Kruyt</i>	293

Arquitectura de la especulación. Cómo opera el agroextractivismo financiero en Bolivia. *Stasiek Czaplicki* 317

otros lenguajes

Tierra Reforma. *Chico Emputau* 335

La mansedumbre. *Giovanna Rivero* 339

El bosque ardió entre nosotros. *Manuel Seoane y Josphe Zarate* 355

“Angelina vuelve”. ¿Qué historias esconden los incendios de la Chiquitanía?
Mijail Miranda Zapata y Michelle Nogales 363

Editorial

Presentamos con alegría este segundo número de *en/clave salvaje*. El primero, publicado en septiembre de 2024, tuvo una recepción que nos sorprendió gratamente: generó conversaciones inesperadas y fue recibido como una brisa fresca en medio de la crisis económica y la polarización política agotadora. A unxs les gustaron ciertos textos, a otrxs otros. Nadie estuvo completamente satisfechx con todos los textos, y eso era precisamente lo que buscábamos: provocar debates, incomodidad y poner énfasis en los temas profundos de la política boliviana, aunque no sean los más inmediatos ni los más fáciles de abordar.

Escribimos estas líneas tras la primera vuelta electoral del 17 de agosto de 2025, conscientes de que se aproxima un proyecto estatal explícitamente de derecha. Se cierra así un ciclo de veinte años en que un proceso partidario estatal monopolizó el discurso de izquierda en Bolivia. Si bien este proceso se constituyó como referente de esperanza y propició aperturas importantes —especialmente en sus primeros años—, hoy deja un saldo contradictorio: promesas incumplidas, organizaciones fragmentadas y, paradójicamente, una élite agroindustrial más fortalecida que nunca. Mientras tanto, ante la erosión de propuestas contestatarias en el ámbito estatal, observamos el avance de sentidos conservadores que resuenan incluso en sectores populares. ¿Por qué estos discursos de derecha encuentran eco donde antes no lo tenían?

En este contexto de desorden y búsqueda, pensar y dialogar juntxs se vuelve fundamental. Los tiempos de crisis nos obligan a explorar y a reformular sentidos disidentes, romper narrativas anquilosadas y buscar nuevos suelos desde donde construir otras formas de relacionarnos. Este número de *en/clave salvaje* no pretende “ordenar” la realidad ni hacer “síntesis” de ella, sino considerarla desde múltiples voces y escalas. Es un ejercicio de nombrar malestares y contradicciones sin la ansiedad de ofrecer soluciones inmediatas. Hay en estas páginas una apuesta seria por complejizar la comprensión de la realidad.

Coordenadas para situarnos más allá del vértigo electoral

La primera sección reúne textos que buscan compartir el deseo de dialogar y aprender en torno a distintas problemáticas de la realidad

boliviana del presente. La conversación entre Virginia Ayllón y Liliana Colanzi abre reflexiones sobre literatura, política y memoria a seis años de la crisis de 2019, proponiendo formas distintas de habitar el presente: el hablar en primera persona como acto ético, las literaturas “menores” como espacios de resistencia, la alegría como supervivencia política.

Juan Pablo Neri aborda la crisis económica desde una perspectiva de lucha de clases, conectando la crisis de 1982 con el presente y mostrando cómo el ciclo progresista mantuvo características fundamentales del modelo neoliberal. David Schröter examina el litio boliviano en la intersección de múltiples crisis —climática, económica y política— y muestra cómo las comunidades desarrollan estrategias sofisticadas para condicionar el desarrollo territorial.

La entrevista a Zandra Loayza Pereira, artesana de Riberalta, nos narra cómo una “política de artesana” construye mundos de revitalización de las vidas de las mujeres y del monte. César Antezana/Flavia Lima reflexiona sobre las limitaciones del discurso de “resistencia” en los movimientos sociales, y propone retomar la centralidad de la lucha de clases sin abandonar las reivindicaciones feministas, indígenas y de diversidades sexuales.

Huáscar Salazar analiza la crisis económica como manifestación estructural del agotamiento extractivista, mostrando cómo las “salidas” propuestas convergen en restaurar la acumulación capitalista y planteando alternativas centradas en la sostenibilidad de la vida. Carla Pamela Casa Guarachi narra desde su experiencia alteña cómo la corrupción colonial se perpetúa incluso cuando los oprimidos llegan al poder, proponiendo imaginar futuros post-estado desde las prácticas comunitarias que ya construyen ciudad en El Alto.

Los testimonios recogidos por el equipo del CEESP revelan las crisis que atraviesan las organizaciones sociales: fragmentación sistemática, disputa entre autonomías prometidas y extractivismo real, exclusión política que trasciende la falsa polarización izquierda-derecha.

Es una recopilación de textos que, aunque se nos presentan temas que pueden parecer dispersos, están dialogando con una pregunta que hicimos a todxs lxs autorxs: ¿Cuáles son los problemas importantes sobre los que hay que hablar en Bolivia? Y lo han hecho con mucho cuidado y compromiso.

El agronegocio como nueva síntesis de poder

La élite agroindustrial cruceña ha devenido actor central del poder económico boliviano. Desde la Reforma Agraria de 1953 y las dictaduras

de los setenta, pero especialmente en las últimas dos décadas, este sector se presenta como el principal interlocutor con el cual cualquier gobierno debe negociar, alineando el poder estatal con otros poderes económicos, particularmente el financiero.

Lo hace, además, actualizando imaginarios clasistas y racistas tan presentes en la forma de ser de las clases dominantes de todo el país. Estos modos de violencia se hacen particularmente explícitos en este momento de transición y de decadencia del Movimiento al Socialismo, pese a que este partido se estableció como aliado fundamental de las élites agroindustriales en la década pasada.

En consecuencia, el dossier temático que hemos impulsado aborda estas preocupaciones desde ángulos poco explorados. Con textos de Beiby Vaca, Maximiliano Barrientos, Quya Reyna, Isapi Rua y Lucía Herbas, Bernd Fischermann, Rosa María Quiroga y Araceli Gómez, Suzanne Kruyt y José Octavio Orsag, Stasiek Czaplicki, y una presentación de Carol Gainsborg Rivas, esta recopilación nos interpela y nos conduce a varias preguntas: ¿Cómo el agronegocio produce no solo mercancías, sino subjetividades y jerarquías raciales? ¿Por qué Santa Cruz no desarrolla un ecologismo crítico pese a las crisis ambientales recurrentes? ¿Cómo opera el racismo como mecanismo de desposesión territorial? ¿De qué manera el agronegocio funciona como máquina financiera que vulnera el sistema económico nacional?

Santa Cruz, y su “modelo cruceño”, son leídas más allá del marco regional que sus élites insisten en mantener. La complejidad de sus relaciones de poder atraviesa Bolivia entera y se enlaza con dinámicas continentales. Más aún, la realidad de Santa Cruz nos obliga a reconocer que no podemos seguir pensando Bolivia —en lo político, lo histórico, lo organizativo— únicamente desde los Andes. El proyecto hegemónico cruceño sobre territorios como la Chiquitanía, la Amazonía y el Chaco oculta deliberadamente la violencia histórica de su relación con estos territorios.

Por ello, abrimos el diálogo más allá de las ciencias sociales, convocando a narradorxs y poetas cuya escritura interpela desde lo sensible. Esta búsqueda continúa en “Otros lenguajes” con Giovanna Rivero, Manuel Seoane, Chico Emputau y Muy Wasx que abordan estos problemas desde otros enfoques y sensibilidades. La portada de Benicia Chávez (Beni Chan) sintetiza visualmente estas cuestiones.

El objetivo de este dossier trasciende la crítica al modelo agroindustrial: buscamos recuperar memorias y resistencias

invisibilizadas —genealogías femeninas, espiritualidades guaraníes, semillas criollas como dispositivos de memoria— que permitan imaginar una forma de vivir distinta a la destrucción de la vida.

Afrontar tiempos de crisis requiere hacerlo colectivamente, buscando espacios en las fracturas del poder hegemónico. No es fácil encontrar nuestras voces cuando el discurso de izquierda, crítico y contestatario fue monopolizado, instrumentalizado y, en muchos casos, vaciado de contenido. Que estos momentos de incertidumbre en la alta política sirvan para encontrarnos en nuevos y actualizados sentidos disidentes.

Este número de *en/clave salvaje* habita ese espacio incómodo pero fértil, y en el trasfondo nos preguntamos: ¿Cómo articular lo íntimo con lo global, el cuerpo con las finanzas? ¿Cómo disputar narrativas violentas que se presentan como naturales? ¿Cómo salir de la crisis sin destruirlo todo? ¿Cómo vivir y pensar Bolivia cuando la derecha capitaliza las promesas incumplidas por el progresismo? ¿Cómo se construye alternativas en un mundo de genocidios y de crisis ambiental?, entre muchas otras cuestionantes más.

Esperamos que estos textos catalicen debates más profundos sobre el pasado, presente y futuro de Bolivia. Que ayuden a romper el cerco de las narrativas agotadas; que nos permitan *conspirar* juntxs en un mundo en el que urge cuidar las respiraciones.

Agradecemos a todxs quienes hicieron posible este segundo número. En especial al equipo del CEESP por su aporte sistemático. A lxs autorxs que dialogaron con nuestras preguntas y preocupaciones.

Al consejo editorial —Diego Castro, Claudia López, Magalí Vianca Copa Pabón, Lucia Linsalata y Raquel Gutiérrez— por su acompañamiento. A Benicia Chávez por la portada, a Gabriela Rus por la diagramación paciente, a Paola Mercado por su dedicación editorial, a Wara Godoy por el soporte de La Audacia, y a Marcia Mendieta por sus aportes al dossier.

A la Fundación Rosa Luxemburg, oficina región Andina, por su confianza y apoyo financiero fundamental.

A lxs lectorxs del primer número, cuyas sugerencias, críticas y ánimos nutrieron este segundo esfuerzo.

coordenadas para situarnos más allá del vértigo electoral



“El debate alumbra cosas”

Conversaciones sobre literatura, política y memoria

Virginia Ayllón¹ y Liliana Colanzi²

Nota introductoria

Presentamos esta conversación realizada la tarde del 10 de agosto de 2025 en la librería La Audacia, en Obrajes (ciudad de La Paz). Virginia Ayllón y Liliana Colanzi se reunieron a invitación de la revista en/clave salvaje para dialogar sobre las múltiples crisis que atraviesa el país en vísperas de las elecciones presidenciales del 17 de agosto.

A casi seis años de la crisis política de 2019, este diálogo aborda las heridas aún abiertas de una sociedad que busca desenredar las violencias —raciales, clasistas, patriarcales— que la atraviesan. en/clave salvaje promovió este encuentro reconociendo la urgencia de crear espacios de reflexión que aborden la política desde otros lentes y sensibilidades.

Ayllón y Colanzi analizan la crisis del Estado Plurinacional mientras proponen formas distintas de habitar el presente: la reivindicación del hablar en primera persona como acto ético, la defensa de las literaturas “menores” como espacios de resistencia, y la alegría como forma de supervivencia política. En un momento donde los discursos tradicionales parecen agotados, esta conversación traza rutas que conectan lo íntimo con lo colectivo, el desenredo de las heridas con la imaginación de futuros posibles.

Agradecemos a ambas escritoras su generosidad al compartir este diálogo.

1 Virginia Ayllón es escritora y crítica literaria boliviana.

2 Liliana Colanzi es escritora y editora boliviana.

Liliana Colanzi: Hola, querida Vicky, es una alegría estar hoy conversando con vos. Nos ha convocado la revista *en/clave salvaje*, que está preparando su segundo número, para conversar acerca de varios temas de la realidad del país, de las diversas crisis que estamos atravesando, horizontes de futuro y varios otros temas que nos tocan. Muchas gracias por estar aquí.

Virginia Ayllón: Gracias a ti, Liliana. Esto va a ser una continuación de nuestras conversaciones. Tú y yo siempre hablamos mucho y de todo. Entonces, responder a esta convocatoria de la revista *en/clave* me parece una maravilla.

LC: En ocasiones vos has reivindicado el tema de hablar en primera persona. Por un lado, para el feminismo ha sido importante, pero también lo has planteado como una crítica a una izquierda que habla del racismo, del clasismo en términos muy generales, pero que no se sitúa de forma personal en estos problemas. Entonces, quería preguntarte sobre la importancia de hablar en primera persona en estos momentos. Y también quizás de los riesgos de hacerlo. Recuerdo cuando se puso de moda y cómo fue absorbida esta narración por un mercado sediento de estas historias personales. También en Estados Unidos, con las políticas de la identidad, este hablar en primera persona está muy atravesado por tu ser gay, indígena, que es la única forma como puedes ser escuchado. ¿Por qué es importante ahora hablar en primera persona y cómo podemos evitar estos riesgos?

VA: Tu pregunta me parece muy interesante y bien complicada. Pero tú y yo tenemos una ventaja en ese tema, Lili; las escritoras —yo me imagino que los escritores también— pero las escritoras, cuando nos enfrentamos a la escritura, cuando le echamos a la poesía, nos damos cuenta de que el otro y yo, o yo y el otro, es insuficiente, es una camisa de fuerza muy cerrada. Y las ciencias sociales y la política solo trabajan el yo y el otro.

Nosotras, cuando escribimos, multiplicamos esos yoes que somos, y entonces sabemos que decir yo es decir miles. Y mientras más entramos en la escritura, más yoes aparecen. Las políticas de la identidad no van hacia esos otros yoes. Si algo terrible han tenido ha sido cercenar esas otras posibilidades de los individuos y de los colectivos, y cerrarlos en que tú eres indígena y solo indígena. De ahí derivan políticas muy terribles como los nacionalismos.

A mí sí me parece fundamental el hablar del yo porque evita tomar la voz de los otros, hacerte cargo de tus palabras. Yo hacía referencia a la izquierda porque suele hablar de los otros sin hacerse cargo de su vida. Me parece muy chistoso, por ejemplo, hablar de los vecinos, del movimiento vecinal, pero nunca ser vecino. Vive en un barrio, pero los vecinos son los otros. O siendo jubilados, hablan de los derechos de los rentistas pero alejados del sector; los analizan y dan directrices y nada más. Es como que viven virtualmente en otro mundo, no están en la realidad.

Entonces, yo hablo de la primera persona, desde la persona múltiple que somos. Eso quiere decir que debemos hacernos cargo de lo que decimos y de lo que no decimos, de lo que declaramos y no declaramos. Es un ejercicio de humildad también.

LC: ¿A qué te refieres con lo que decimos y lo que no decimos?

VA: Siempre hay cosas no declarables en nuestras vidas. Y ahí la izquierda utiliza mucho algo que también los escritores le huimos, salvo que lo trabajemos como recurso estilístico: el eufemismo. Puedes decir una cosa y tapar otras. Puedes hablar de los derechos de las mujeres, pero violentar en tu casa a tus mujeres. Ese es un tema ético.

La literatura nos salva porque nos enfrenta a estas cosas. No es que todos los escritores reflexionen en su ética, para nada. Nosotras también interpelamos eso, pero es un desnudamiento mayor. Hablar en primera persona no es ir hacia las políticas de la identidad, es más bien ir al otro lado, porque las políticas de la identidad trabajan en función del eufemismo, de lo no declarable, de la doble ética, y eso es lo que no queremos.

Si algo tiene el sistema es capacidad de cooptación. He estado en la Feria del Libro recién y ahora la moda es hacer fanzines. Todo el mundo hace fanzines, entonces ya se ha eliminado su capacidad contestataria.

Lo mismo, las narrativas del yo se han vuelto una moda. Pero antes también teníamos el testimonio en la época de las dictaduras. Y luego, como escritoras, hemos descubierto que el testimonio tenía un estándar,

era vida de santos. Nunca habían mentido, nunca se habían caído en la vida. Era el *self-made man* en clave política y de represión: yo era pobre, luego me volví dirigente, me apresaron, me torturaron, entré a la cárcel y aquí estoy. Todos los testimonios eran así, porque eso es lo que producen las políticas cuando estas cosas se vuelven políticas. Y las narrativas del yo han ido por ahí también.

LC: De hecho, leí tu texto en el que reivindicabas el hablar en primera persona en la primera revista de *En/clave Salvaje*, y era un texto que abordaba los sucesos del 2019³, que es un tema que no ha sido muy explorado desde la izquierda. Tenías un enfoque muy interesante con respecto a la, así llamada por algunos, “revolución de las pititas”. Hablabas de hacernos cargo de lo que ocurrió, de pensar a fondo y de las enseñanzas que nos dejó 2019. ¿Cuáles son esas lecciones y de qué manera estamos viviendo las consecuencias de esa época?

VA: Ay, Liliana, son esas heridas. En la vida, revisando algunas heridas, yo digo: el momento en que sucedieron yo no sabía que se convertirían en una herida que luego guiaría mi vida. Y digo: mira las cosas que estamos haciendo, ¿cuál de estas va a guiar mi próxima etapa? ¿Cuál se convierte en trauma? Es terrible. Y a nivel social también sucede eso.

Las heridas es lo primero que tratamos de ocultarnos a nosotros mismos, porque es muy doloroso. No es que uno se hace consciente de una herida y listo. Es algo mucho más doloroso. Y a nivel social, sin querer hacer un parangón muy directo, pareciera suceder lo mismo. Hay heridas que como sociedad también tratamos de evitar hablar.

Ahora que estamos en vísperas de las elecciones nacionales⁴, parece que el tiempo se alarga, así como en la ciencia ficción. Una semana en tu vida pasa muy rápido, pero ahora es una semana larga, nunca llega el 17 de agosto para la votación. Es porque la sociedad asume una especie de actitud de tomar aire. Creo que esa es una consecuencia, pero también es una enseñanza y cierta sabiduría del 2019. ¡Muy duro ha sido! Y hay una cosa que se dice claramente: “no, no queremos eso, podemos aguantar un poquito más, no queremos volver al 2019”.

Ya ha pasado algo de tiempo como para que algunos estudiosos empiecen a calificar el 2019 más allá del hecho político. En Bolivia es bien difícil separar la política del análisis académico. Todo se junta

³ Se refiere al artículo de Virginia Ayllón: “Seis viñetas para comprender el racismo: la experiencia de noviembre de 2019”, que se encuentra en el primer número de la *Revista En/clave Salvaje*.

⁴ Elecciones presidenciales del 17 de agosto de 2025.

muy rápido con el hecho político, con la calificación. Muy crispante. Se han dicho algunas cosas, pero hay cosas que no están contestadas. Por ejemplo, cuesta entender en el análisis político, en el análisis de la misma izquierda lo que fue “la rebelión de las pititas”, ¿qué era?, ¿un levantamiento? Y nos dicen “ah, no sé qué era” y se dan la vuelta.

Cuando vas a la teoría política, pareciera que sí era un levantamiento, una rebelión, pero estamos acostumbrados a que la rebelión viene de los sectores populares. Pero de ahí no venía. Es esa imposibilidad de ver las cosas y eso causa miedo a nivel político.

El 2019 ha puesto sobre la mesa temas como el racismo, el clasismo, el consumismo; todos los cambios que se han producido en la sociedad boliviana en el siglo XXI, una mezcla muy grande. Si te acuerdas, una de nuestras cosas preferidas como mujeres es desenredar. Son esas reuniones en que traemos un enredo de lanas que alguien ha guardado y puede ser desesperante, salvo que entre todas digamos: “bueno, desenredemos, aquí hay un material que se puede utilizar después, charlemos mientras tanto. Yo voy a desenredar esta parte, pero como tiene que ver contigo, vamos a tener que hacerlo juntas”. Y creo que hay que hacer ese ejercicio, desenredar lo del 2019.

Creo que aquí el tiempo es importante. Pero hay cosas más duras como el racismo, que va a necesitar no solamente tiempo, sino algo que no sé qué se llama. Lo oí ayer a Loayza⁵ en YouTube, este estudioso del racismo, y él decía: si decimos que es estructural es terrible porque casi es naturalizarlo. Entonces, ¿qué hacer con eso?

Las feministas hemos visto algunos caminos posibles para ese desenredo. No nos hemos animado mucho porque tenemos una marca muy fregada dentro del movimiento de mujeres: la relación con el servicio doméstico, que no nos animamos a decir. Cuando hablamos de eso decimos: “ay, sí, mi empleada come conmigo”, algo así como decir: “mi marido lava las tazas”. Sabemos que eso no tiene sentido. Te das cuenta todo lo que hay que desenredar, pero estamos empezando.

La actitud de la sociedad boliviana de decir “por favor, de una vez las elecciones” tiene que ver con una sabiduría. Ahorita podríamos incendiar el país. Tenemos todos los argumentos: no hay diésel, la gasolina ha subido, también el pan, el kilo de arroz... Podríamos incendiarlo. Pero hay algo así como una sabiduría que dice: “Ya, aguantemos hasta las elecciones, por favor”. Y también hay miedo. No queremos volver al 2019 en ningún caso. No creemos que de ahí salga nada bueno.

5 Rafael Loayza Bueno, sociólogo boliviano especialista en racismo.

¿Qué de bueno ha salido del 2019? Yo no encuentro nada. Solo ha sido una cosa horrorosa en la que nos hemos metido todos.

LC: Y en ese desenredo del que hablás, ¿hay algún hilo interesante del que te gustaría particularmente tirar?

VA: Sí, no solamente porque soy feminista y activista. Creo que, durante el 2019, las mujeres hemos tenido una capacidad más grande que otros sectores de resiliencia —este término viene de la psicología social—. Más grande que los sindicatos masculinos o los partidos políticos. Más que las organizaciones indígenas también

En esa capacidad ha estado presente el silencio, el retroceder, el salirse. Varias cosas que tienen que ver con enfrentar las crisis, no desde la confrontación que es muerte, pues. Cuando muere la gente —lo que yo he vivido el 2019— tienes que acompañar a la mamá del que ha muerto, en el velorio. No se vale. ¿Qué puede valer la muerte? Ahí la izquierda también es irresponsable, juega con la vida de la gente por la revolución.

LC: Últimamente hay muchas críticas muy fuertes ante el poder estatal, que se lo caracteriza como un monstruo ineficiente, opresor, represor. Y efectivamente hay muchas reformas y cambios que se necesitan implementar porque vivimos una crisis estatal. Pero, al mismo tiempo, el Estado es el que garantiza y extiende derechos a los ciudadanos, producto de luchas colectivas que han tomado décadas. ¿Cómo hablamos del Estado y cómo exigimos estas reformas? Pero, a la vez, también reivindicamos estas luchas y estas ganancias que son el producto no solamente del Estado sino de tantos movimientos y colectivos.

VA: ¿Crees que hay una interpelación al Estado o más bien estás pensando en una interpelación al gobierno?

LC: Yo creo que a ambas cosas: a la manera como creemos que debería ser el Estado, más allá del gobierno de turno, pero también al gobierno de turno.

VA: Es interesante. Yo sí creo que hay una interpelación al gobierno, pero también al Estado. Si nos ubicamos en el momento actual, tengo la impresión de que la debacle del Estado Plurinacional comienza o se ve primero en la debacle del gobierno y sus políticas, pero es la debacle del Estado y nos jala a todos. Toda la sociedad boliviana estamos jalados por esa debacle.

En este país tan dado a la organización, promovido por el nacionalismo revolucionario, por la izquierda, ese gran valor de que

todos nos organizamos. Somos el país más organizado del mundo. Todos estamos agremiados, algunos le llaman “la Bolivia corporativa”.

LC: Y también somos uno de los países más burocráticos.

VA: También. No sé si eso da para pensar en el tema de la democracia. Creo que otra cosa que se está cayendo, pero no sé si llegará a interpelarse, es el sistema de representación que el 2006, cuando se va conformando la Asamblea Constituyente y se redacta la nueva Constitución que se aprueba el 2009. La sociedad civil quería otro tipo de representación y lamentablemente es lo primero que negocia el MAS en Oruro, y volvemos exactamente a lo mismo.

Ahí vienen cosas vergonzosas que no hemos querido ver. Por ejemplo, los pueblos indígenas —“nada sin los pueblos indígenas”— y les dan siete escaños parlamentarios. Eso era todo. El 2006, cuando la derecha estaba arrinconada. ¿Por qué hace eso el MAS? Nunca lo entenderé. ¿Cómo es posible que con todo ese discurso sobre lo indígena les dan solo siete escaños a todos los pueblos indígenas en el parlamento?

Después uno se va explicando. Claro, la mayoría indígena aymara y quechua formaría parte del esquema de poder del MAS. Quedaban por fuera de ese esquema los otros pueblos indígenas, los itonamas, los guaraníes, los yukis, etc., a quienes se destinaron esos mínimos siete escaños. A los otros indígenas, los aymaras y quechuas, se destinó el poder total. Es terrible. No sabíamos que eso venía así.

¿Por qué te digo eso? Porque movimientos de otros lados del mundo sí han puesto en cuestionamiento el Estado y se animan como sociedad civil a experimentar otras formas de estar en el mundo. Me refiero a los zapatistas y a la experiencia de Rojava, en el Kurdistán. Una de sus discusiones más importantes tiene que ver con cuánto máximo debe tener una asamblea para que no empiecen a desarrollarse representaciones por el otro, es decir, la aparición de liderazgos. Esa es otra forma de pensar la democracia.

Estamos acostumbrados a pedir “educación, educación, educación”. Y no decimos el discurso completo, porque después decimos: la educación es alienante, no sirve. Pero hemos peleado por la educación. ¿Otro tipo de educación? ¿Cuál? Y terminamos en experimentos medio *hippies*, medio *new age*.

¿Pero no era que era un instrumento de opresión? Sí es un instrumento de opresión. Pero tampoco hemos sido tan valientes como

para reconocer que es uno de los grandes sistemas de igualdad social. Eso no decimos cuando se pide el derecho a la educación.

Hay la necesidad de ir quitando esos velos. Siempre me acuerdo de la experiencia de Tentayape, los guaraníes del Tentayape, el único pueblo que decía: “No queremos la educación del Estado, va a alienar a nuestros hijos. Nuestros niños no; van a aprender cosas que no son de nuestra cultura. Nosotros les enseñamos de otra manera”. Y no tuvieron escuelas hasta 2006, cuando se dejaron conquistar por el Estado Plurinacional de Bolivia.

Te das cuenta cómo esto de los derechos no puede ser mecánico. Por ejemplo, ¿cómo va a ser el debate presidencial pasado mañana? Salud, educación, seguridad. Y hay más o menos un consenso: el derecho a la salud, escuelas; el derecho a la educación; seguridad, más policías. No puede ser que sigamos en esa discusión estándar que no nos ayuda como sociedad.

Tenemos todo el derecho de repensar nuestras demandas al Estado. En el feminismo hemos peleado, vamos a seguir peleando, por el derecho al aborto. Pero siempre peleamos con cierta sospecha de que no va a suceder. Tenemos derecho a pedir y vamos a seguir pidiendo. Eso no nos impide, Liliana, que el tema del aborto lo resolvemos nosotras con nuestras redes, porque no vamos a esperar al Estado.

LC: Pero al mismo tiempo seguimos pidiendo, ¿no?

VA: Seguimos pidiendo. No vamos a permitir que Andrónico nos quite la Ley 348⁶. No somos legalistas, pero es lo que hemos podido conseguir y nos ayuda al tema del feminicidio. No es lo ideal, pero nos ayuda. Sabemos lo de las reformas, pero no echamos todos los huevos en esa canasta. Somos amas de casa, sabemos dividir bien: aquí y allá.

LC: Pero tampoco negamos la importancia de que esas demandas lleguen al Estado.

VA: Sí, pero no nos matamos ahí. El movimiento feminista tiene mucho que decir. No ponemos todo ahí. Además, ahí sí me gusta ser más anarquista, tenemos que ser performativos. Tratar de vivir lo que estamos demandando, porque el discurso izquierdista produce esa doble moral. Te voy a pedir medidas para los pobres, pero yo voy a vivir como rico. No quiero esa doble moral.

⁶ Andrónico Rodríguez Ledezma (1988), político boliviano, presidente de la Cámara de Senadores de Bolivia desde 2020, dirigente cocalero y candidato presidencial para las elecciones de agosto de 2025. En 2024 señaló que la Ley 348 (Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia) era una ley que “ve a los hombres como enemigos”.

LC: Hablabas de la educación, y eso me recuerda unas recientes declaraciones de políticos de la derecha que decían que aprender aymara o guaraní no sirve, porque no ayuda a hacer negocios. En su lugar, sugieren que los jóvenes deberían aprender inglés. Evidentemente, es una crítica a ciertas medidas performativas, como la obligación de hablar un idioma originario para ser funcionario, lo que ha llevado a la venta de certificados. Sin embargo, estas declaraciones, que vuelven a circular, son ideas muy viejas de la derecha que apuntan a un autodesprecio por nuestra diversidad cultural, a ver el horizonte siempre fuera de Bolivia. ¿Qué tendrías que decir sobre estos discursos?

VA: Diría que ambas cosas son un problema. La venta de certificados es vergonzosa. Es lamentable que una política termine en algo tan superficial. Yo estuve en un ministerio y nos pedían los certificados. Yo tengo cierto conocimiento de una lengua indígena, pero el día de la entrega de los certificados, todas se vestían de cholitas, y eso era todo. Me pareció vergonzoso.

Sin embargo, me gusta mucho lo que se hizo con la reforma educativa en Paraguay por la que se impuso el guaraní como idioma administrativo, político y cotidiano. Fue una imposición, pero sobre todo se enfocaron en la creación de textos escolares, editoriales, periódicos y trámites en ese idioma. Desde entonces, cuando uno está en Paraguay, es alucinante, porque el guaraní es una lengua franca y todos los paraguayos lo hablan.

Entonces, digo: se puede. Es una cuestión de una política de Estado. Es lo mismo que las políticas de lectura en Uruguay. Sí es posible. ¿Qué condiciones? No sé. Pero no es algo del otro mundo, es factible. Ahí aplica esa frase que tanto les gusta decir a los políticos: “falta de voluntad política”.

Me gustaba cuando en la academia se empezaron a defender tesis en aymara y quechua. Se han defendido muy pocas, pero sí se hicieron. También se han entregado premios de literatura, como el premio Guamán Poma, que ha premiado novelas en guaraní, quechua y aymara. Y ahí surge el tema de la traducción.

Una vez pregunté: “Quiero leer esos libros, pero no hablo aymara, quechua o guaraní. ¿Qué hago?” Y me respondieron: “Tiene que aprender el idioma”. Y yo dije: “Pero tendría que aprender 60 idiomas”. No hemos debatido el tema de la traducción. Está bien el derecho a los idiomas indígenas, pero no hemos abordado la traducción. Y esto es algo muy complejo en todo el mundo.

¿Por qué no debatimos algo tan moderno? Te das cuenta de cómo la retórica de los derechos y la retórica política pueden ocultar debates que son simplemente importantes.

Me estoy acordando de los poetas indígenas que no quieren ser llamados “poetas indígenas”, sino poetas de sus nacionalidades: poetas quechuas, aymaras o guaraníes. Pero los poetas mapuches y los mazatecos han comenzado con la lógica de la autotraducción, porque dicen: “Escribo en mi idioma, es una afirmación de mi identidad cultural, pero quiero que me lean en el mundo. ¿Qué hago? Tampoco hay traductores”. Entonces, se autotraducen, y a veces, también traducen sus textos al inglés.

Además, ellos mismos dicen: “Yo tampoco soy un chamán”. A veces se crea la imagen de que el escritor indígena, para serlo, tiene que hablar de la naturaleza y los ancestros. A Humberto Ak’abal, el gran poeta maya guatemalteco, lo critican porque escribe poemas sobre Japón y Venecia, lugares que él ha visitado. Como no escribe sobre sus ancestros, dicen que no es un poeta maya. Imagina esa barbaridad.

LC: Ahí volvemos a las políticas de la identidad según las cuales solamente te pueden escuchar si haces una performance de lo que supuestamente es tu identidad y que no tienes derecho al resto de la cultura.

VA: Exactamente. Así te das cuenta cómo las consignas —la izquierda es muy pegada a la consigna— evitan estos temas. Y ellos dicen: “Yo no soy chamán, soy poeta”. Gran conflicto. Han ganado la pelea dentro de sus pueblos porque inclusive parte de la identidad indígena es negar la escritura, porque la colonización se dio con la Biblia y la espada. Entonces el libro no vale. Todas esas cosas esquizofrénicas no las debatimos y hay que hacerlo. El debate alumbra las cosas. Tal vez nos hace tardar un poco, pero nos permite decir cosas.

LC: Vicky, con vos hemos hablado antes sobre la importancia de democratizar los museos, las bibliotecas y los archivos para que todo el mundo tenga acceso a ellos. Es lamentable que en la época de bonanza que vivió este país no se hayan profundizado las políticas culturales. Los artistas siguen viviendo en una situación muy precaria. En este debate sobre el acceso al arte y la cultura, ¿por qué crees que es tan importante democratizarlos? Este es un tema que está completamente ausente en todos los debates electorales. ¿Por qué es crucial que este acceso a la cultura se universalice?

VA: Es un tema muy interesante. Como bibliotecaria, he trabajado mucho en archivos y soy muy crítica con la “museificación” de las colecciones y la patrimonialización. En el momento en que las cosas se vuelven patrimonio, dejan de pertenecer a quienes las producen. Estoy en contra de los archivos que se organizan solo para académicos. Es una barbaridad; los productores originales nunca más pueden ver esos documentos. Solo sirven para la academia, y eso no tiene sentido.

He participado en la organización de archivos y he visto que lo que se busca es el anhelo de reconocimiento del subalterno: que su trabajo se convierta en patrimonio. Esa es la forma en que el Estado coopta y establece normas burocráticas, impidiendo que los productores accedan a sus propios documentos. Es lo mismo que nos pasa a los ciudadanos comunes con nuestros documentos de salud. Tienes tus radiografías en el seguro y nunca puedes verlas; para acceder a ellas, necesitas una orden judicial. Tú eres tu cuerpo, pero no puedes acceder a la información por las normas administrativas del Estado. Es, fundamentalmente, burocracia.

Sin embargo, sí creo en el uso autónomo de estos recursos. Hay una corriente muy fuerte en contra de la “turistificación”. Se dice: “¡Basta de turistas!”. Pero es fácil hablar en contra de la turistificación cuando muchos pueblos han encontrado en ella una manera de vivir, aunque esto implique una invasión a su vida privada. Además, también es muy divertido ser turista [risas]. Es una contradicción.

También he conocido otros movimientos. Por ejemplo, unos jóvenes que se ponen a *grafitear* unas ruinas y son arrestados. Ellos argumentan: “¿Por qué? Esto pertenece a mi pueblo y, por lo tanto, también me pertenece. ¿Por qué me va a decir usted cómo tiene que usarse lo que mi pueblo ha hecho?” Hay toda una discusión sobre el uso de esos espacios. De hecho, hay pueblos que huyen de la conformación de archivos porque saben que es una forma en que el Estado los va a cooptar, como sucede con los gitanos o algunas comunidades del sureste asiático.

Yo participo de la corriente del desarchivo. Hay que ser conscientes de que patrimonializar no es lo mismo que reconocer. Y ahí, Lili, hay otro debate pendiente: el tema de la modernidad. Cuando estaba en Estados Unidos, me preguntaba: “¿Por qué los bolivianos que viven aquí no visitan los museos si son gratis?” Y cuando hablamos de cultura, solo pensamos en la morenada.

El goce y el disfrute tienen que ver con los discursos y la doble moral en la cultura, como ese estándar básico para los izquierdistas: música, sí, pero un poquito de blues, de rock, de música clásica. Algo muy superficial. No lo disfrutaban de verdad.

En las reivindicaciones, nunca ponemos el derecho al disfrute. Y sí, el disfrute tiene que ser de tus ancestros: si quiero disfrutar el arte africano porque esos son mis ancestros, está bien. Pero si tus ancestros terminan solo en Túpac Katari, te pierdes el mundo. Te das cuenta de cómo eso tiene que ver con la modernidad.

LC: Hace poquito en Santa Cruz fui a la biblioteca pública y el bibliotecario me hizo pasar a ver la biblioteca personal de Hernando Sanabria Fernández⁷ que la están terminando de catalogar. Me explicó que esa biblioteca estuvo a punto de ser comprada por la UPSA⁸, pero finalmente se desanimaron. Entonces la adquirió la biblioteca pública. Me contaba: “Qué suerte que la UPSA se desanimó”, porque ¿qué pasa si algún día la UPSA como institución privada deja de existir? Esta colección puede ir a parar a cualquier lado.

Me dijo que ha sido bueno que esta biblioteca haya sido comprada con fondos del municipio, porque ahora está disponible para todos.

Uno de mis recuerdos de la infancia es haber ido a esa misma biblioteca pública cuando todavía no existía un sistema digital, sino ficheros. Haber estado mirando estos ficheros y pidiéndole al bibliotecario ciertos libros. Ahí es como leí a Cortázar, de la biblioteca pública. A varios autores del boom, con libros que te prestaban para llevarte a tu casa. Lo único que se necesitaba era llenar un formulario con tus datos que ellos verificaban, y te daban por un periodo esos libros para llevártelos. A eso me refiero con el acceso público de bienes culturales que deberían ser no solamente el privilegio de una élite que los pueda comprar.

VA: Maravilloso. Yo ahora estoy dedicada al estudio de la lectura, entonces puedo decirte con cierto conocimiento que los cruceños —sus instituciones, pero sobre todo los escritores, las organizaciones de barrios— han hecho un sistema bibliotecario municipal impresionante. Ese préstamo domiciliario que ha costado tanto, solamente se ha podido dar en Santa Cruz y es el único lugar donde todavía tiene el sistema de bibliotecas municipales.

⁷ Hernando Sanabria Fernández (1909-1986), historiador, escritor, poeta y educador boliviano nacido en Vallegrande. Fue Vicerrector y director de la Biblioteca Central de la Universidad Gabriel René Moreno.

⁸ Universidad Privada de Santa Cruz (UPSA).

Aquí en La Paz más bien han empezado a cerrar las bibliotecas municipales. Y con gran dolor hemos visto cómo la Fundación Patiño decidió que más que biblioteca era importante la educación —nunca entenderé eso— y ha cerrado una biblioteca bellísima. La biblioteca no solamente son los libros, sino es cierta identidad. El Centro de Documentación de Literatura y Artes Latinoamericanos, que era maravilloso, simplemente lo han cerrado.

¡Ahí está! Esas son las demandas lindas que me gustan de la sociedad civil, el pedir la biblioteca. Claro que es un derecho, claro que eso tiene que hacer el Estado y tiene que financiar. Esas son las cosas que hay que pedir. Es lo mismo que tiene que subvencionar el transporte público. Claro que tiene que hacerlo y tenemos que demandar estos servicios.

LC: ¿Políticas culturales?

VA: Políticas culturales no. La demanda de la gente, sí. Que la gente sienta la necesidad y demande, y esté consciente de que es su derecho. Es su derecho que yo aquí en mi barrio tenga una biblioteca y usted tiene que ponerla.

Ahora que el Estado ha vuelto a hacer la medición de calidad educativa, hablando con el director del Observatorio Plurinacional de Calidad Educativa, todos estamos espantados con los datos: tres de cada cien jóvenes de secundaria entienden lo que leen. Tres de cada cien.

Se han superpuesto a la currícula básica dos cosas que les ha volado el coco a todos: “Dejen de pasar matemáticas, lenguaje, sociales y métanle a la robótica”. Se han bloqueado con la robótica y los bailes folclóricos. No puede ser. ¿Qué necesidad estás creando ahí?

Una ciudadanía que demande su derecho al disfrute es a la que yo aspiro.

LC: Hace poco has estado coordinando un encuentro de escritoras amazónicas en el Beni, una región cuya literatura es poco conocida en el resto del país. ¿Qué contraste en ese encuentro? ¿Qué discursos, voces, proyectos literarios? ¿Qué se está contando desde este lugar del país que ha sido tan invisibilizado?

VA: Qué lindos e importantes son estos encuentros. Pareciera que, si hablamos de una escritora de Pando, la primera reacción es: “No hay”. Es decir, se asume que no existen.

LC: ...en eso Santa Cruz ocupa un lugar hegemónico, mientras que se coloca a Beni y Pando en un lugar bastante secundario.

VA: Exacto, y recuerdo cuando trabajaba en el PIEB⁹, cómo hacer investigación en Potosí, donde habrá tres librerías y dos bibliotecas, aparte de la Casa de la Moneda. Pero igual se produce investigación. ¿Cómo investigar en Cobija en los años noventa? Y, de todas maneras, Chelio Luna Pizarro escribe ese maravilloso libro titulado Ensayo monográfico del Departamento de Pando (1976).

A pesar de las dificultades, siempre hay una energía en la gente que hace cosas. Estos encuentros de escritoras —ya este es el tercero, el primero en Sucre y el segundo en Oruro— son el intento de responder a la pregunta: ¿Hay? ¿Quiénes son? La respuesta es sí; pero también, no es solo La Paz, Cochabamba, Santa Cruz ¡Ya basta de ese centralismo! Hay escritoras en todo lado. No se trata de calificar si son buenas o malas, sino de mostrar qué están haciendo y qué nos revelan.

Una de las cosas que también hacemos, Lili, es rescatar a escritoras que a veces ni siquiera son consideradas como tales, ni localmente y mucho menos a nivel nacional. Esto tiene que ver con el borramiento de la memoria y la reconstitución de las genealogías.

Me llamó mucho la atención el desconocimiento que hay sobre Hilda Mundy en Oruro¹⁰. Existen mandatos subjetivos que se vuelven objetivos. Esto me recordó a Juana Manuela Gorriti¹¹, una argentina que vino escapando de la dictadura de Rosas. Era una mujer hermosa que vendía empanadas en Tarija para ayudar a sus padres. El soldado Isidoro Belzu la ve, se enamora y se casa. Así, se convierte en primera dama y en una de nuestras primeras escritoras.

Dice la leyenda —yo no soy historiadora, más bien soy una chismosa— que esta señora era muy buena cocinera. De hecho, publicó el maravilloso libro *La cocina ecléctica*, con recetas de varias de sus amigas, un clásico de la literatura gastronómica. Hacía grandes banquetes en el Palacio Quemado, muy reconocidos. Incluso hay una teoría que dice que cuando vendía sus ricas empanadas, la gente decía: “Anda a comprar las empanadas que hace la salteña”, porque era de

9 Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), fundación creada en 1994 con apoyo de la cooperación holandesa para promover la investigación en ciencias sociales.

10 Hilda Mundy, pseudónimo de Laura Villanueva Rocabado (1912-1982), escritora, poeta y periodista boliviana. Considerada precursora del periodismo feminista en Bolivia y una de las pocas narradoras vanguardistas del continente. Fue exiliada de Oruro por escribir artículos críticos durante la Guerra del Chaco (1932-1935).

11 Juana Manuela Gorriti (1818-1892), escritora argentina que vivió gran parte de su vida en Bolivia tras huir de la dictadura de Juan Manuel de Rosas. Casada con el presidente boliviano Manuel Isidoro Belzu (1848-1855), fue una de las primeras escritoras profesionales de América Latina.

Salta. Y que este es uno de los posibles orígenes del nombre de la salteña¹².

En uno de esos banquetes, Belzu descubre que la señora se hacía ojitos con otro militar. Entra en cólera y la echa de su vida, del palacio y del país. Pero, ¿puedes creer que también la expulsamos de la literatura? La borramos por muchos años y, ¡recién la estamos rescatando para nuestra literatura!

Cuando Hilda Mundy escribe sus crónicas, los poderosos de Oruro montan en cólera y la expulsan. Ella llega exiliada a La Paz. Y en el imaginario orureño, la expulsan. Ya no es “de aquí”. La conocemos más aquí en La Paz que en Oruro. Cada vez que hablas de Hilda Mundy es un descubrimiento.

Te das cuenta de la importancia de volver a hablar de estas mujeres. En el Beni hay muchas que también fueron un descubrimiento para las autoridades cuando fuimos a Riberalta. “Ah, yo no sabía”, “yo no conocía”. Cuando se habla de la literatura de mujeres en el Beni, hay que hablar también de estas escritoras anteriores. Hay una tradición muy importante.

Entre las nuevas escritoras, yo diría que hay dos corrientes. Está muy fuerte la corriente de las mujeres que, siendo parte muy activa de los pueblos indígenas del Beni, participan de la tradición oral de su literatura, incluso más que de la escritura. Hay mucho rescate de eso. Conocí a Nazareth Flores Cabao, cantante y escritora itonama, que fue una de las dirigentes de la marcha del TIPNIS¹³ en su calidad de presidenta de la Central de Pueblos Indígenas del Beni. Ella nos hablaba de eso. Ella misma encarnaba esa dualidad y decía: “Me gustan las reuniones con los abuelos y abuelas, me gusta lo colectivo que somos: los niños, las mujeres y todos oyendo las historias del pueblo. Pero ya siento la necesidad de leer sola”.

Tienes estas dos vertientes: una parte ancestral, importante para los pueblos indígenas, pero también tienes la modernidad, que entre otras cosas se marca por la soledad, por el lector solitario. También están estas otras escritoras que han incursionado en la escritura y la publicación. Esto sucede en todo el mundo. Solo que aquí no lo conocemos. Ellas

12 Empanada horneada tradicional boliviana.

13 Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), área protegida de 1.2 millones de hectáreas entre Cochabamba y Beni. En 2011, el proyecto gubernamental de construir una carretera atravesando el parque generó la VIII y IX Marcha Indígena hacia La Paz, convirtiéndose en uno de los conflictos más significativos entre el gobierno de Evo Morales y los pueblos indígenas de tierras bajas.

están con la historia de sus pueblos, pero también en la modernidad, con todo derecho, en las dos cosas.

LC: Vicky, has publicado novelas con protagonistas mujeres como Sole, que es una detective del pueblo. Pero también has estudiado la literatura fantástica, la literatura especulativa en Bolivia. ¿Por qué te interesan estos géneros populares? ¿De qué manera pueden iluminar el presente o darnos un atisbo del futuro? ¿Qué posibles caminos ves en estas literaturas que pertenecen a géneros populares, ya sea la literatura de detectives, el horror, el fantástico, la ciencia ficción?

VA: Lo que me atrae es precisamente que son literaturas consideradas “menores”. Y esos mundos que la sociedad considera de menor valor me encantan. Ahora mismo, en nuestra investigación sobre lectores, existen las llamadas “lecturas no declarables”. Se considera lector a quien ha leído al último Premio Nobel, pero el que lee el último libro de física no es un lector. La persona que lee la Biblia tampoco es una lectora. Y nadie va a declarar que lee pornografía.

Me encantan estos mundos de desobediencias relacionadas con el texto. Descubrimos una librería específica para las fans del K-pop y me asombré. Leen con una pasión increíble, y el Premio Nobel no les interesa. Dicen: “Quiero leer porque el vocalista de mi banda favorita de K-pop ha dicho que ha leído esto”. Están inmersas en sus sagas. Estos mundos contraculturales, por llamarlos de una manera genérica, me fascinan. En ellos encuentro una energía viva. Me cansa la repetición de lo mismo, y en la literatura también busco algo más.

Recuerdo una vez en Montevideo, con Rubén Vargas¹⁴, en un encuentro de escritores. Nos dieron la tarde libre y nos encontramos en una disquería. Entré y me puse a ver, y de pronto entró Rubén. Nos miramos y me dijo: “¿Qué va a comprar, Virginia?” Y yo le dije: “No sé”. Y él respondió: “Yo tampoco”. Nos gustó a los dos no saber qué comprar, porque decíamos: si entramos a una librería, ya sabemos qué no vamos a comprar. Si veo a Paulo Coelho, por mi carácter, no lo compraré. Sabemos lo que vamos a comprar. En cambio, en un lugar donde no sabes, siempre existe la posibilidad de encontrar un tesoro. Eso era hermoso porque yo no soy música, pero me fascina la música. Me preguntaba: “¿Qué será esto?”

Lo mismo sucede con las literaturas. Mi pregunta siempre es: ¿Hay algo más? Estos géneros que la sociedad considera “menores”

14 Rubén Vargas Portugal (1959-2015), poeta, periodista, catedrático y crítico literario boliviano. Discípulo del poeta Jaime Sáenz, fue editor del suplemento cultural “Tendencias” del periódico La Razón y docente de poesía en la Universidad Mayor de San Andrés.

son maravillosos y pueden representar momentos esplendorosos en la literatura.

En la ciencia ficción, un crítico hizo una encuesta sobre qué libro del siglo XXI ha sido un hito en la literatura boliviana. No dudé en nombrar *La Saturnina* de Alison Spedding. Aunque de su misma trilogía creo que no es la mejor —*Manuel y Fortunato* me parece superior—, *La Saturnina* fue la que rompió esquemas en la novela boliviana. Además de incursionar en la ciencia ficción y la distopía, nos ayuda a entender el presente, como ya lo aprendimos con Ursula K. Le Guin.

Pero Alison, hablando de literatura y no de discursos políticos, no solo nos explica lo que sucede en la realidad, sino que también previó el tema de la revolución femenina dentro de la gran revolución indígena, y lo hace de un modo maravilloso. Su escritura es muy hermosa. Además, la relación lésbica es algo que muy pocas veces se ha trabajado en la literatura. Quizás algunas poetas lo han hecho, pero en la narrativa creo que ella es la pionera. Sobre la homosexualidad masculina sí hay más, con la reedición de Érebo nos remontamos a los años 50 y encontramos escritura sobre este tema. Pero, ¿sobre lesbianismo? No. Y en *La Saturnina*, tenemos al primer personaje lesbiana. ¿Cómo no va a ser importante?

En cuanto a la novela policial, a mí me llegó por azar. Escribí sobre esta detective, y por supuesto, mis lecturas me acompañan con otras. El detective Katari de *El loco* de Borda¹⁵ es algo alucinante, un personaje maravilloso. Y lo mismo el carácter policial que, como ha señalado Cachín¹⁶, tiene *Bajo el oscuro sol* de Yolanda Bedregal. Hay una tradición detectivesca en Bolivia.

Y lo otro, Lili, tengo que volver a decirlo: son ustedes, las nuevas narradoras, quienes a través de sus cuentos se ubican en el posthumanismo —estamos hablando de cuentos de hace 10 o 15 años, le dicen a las ciencias sociales y a la política: Ya dejen de molestar con el androcentrismo. Como diría Donna Haraway, se necesitan nuevos parentescos, parentescos interespecie. Y son ustedes las que plantean esa filosofía en sus cuentos.

Una vez más, la literatura se adelanta al conocimiento científico, lo cual siempre celebro. Tenemos una literatura fantástica de primer orden,

15 Arturo Borda (1883-1953) fue uno de los artistas y pensadores más influyentes y polifacéticos de Bolivia. Nacido en La Paz, fue un destacado pintor, retratista, paisajista, escritor y anarquista.

16 Luis H. Antezana, conocido como “Cachín”, crítico literario, semiólogo y ensayista boliviano. Profesor emérito de la Universidad Mayor de San Andrés, es autor de estudios fundamentales sobre literatura boliviana.

una ciencia ficción de primer orden. A los jóvenes les gusta mucho. Hay escritoras de ciencia ficción que tienen sagas impresionantes en YouTube. Es otro mundo maravilloso que se esconde dentro de esos otros mundos.

LC: Vicky, en una época tan revuelta como esta, ¿qué libro aconsejarías, ya sea como consuelo, compañía, iluminación u oscuridad? ¿Qué lecturas recomiendas a la gente que nos está escuchando ahora?

VA: Esa pregunta es muy difícil. Te obliga a elegir un libro...

LC: No tiene que ser solo uno, pueden ser varios. En todo caso, en estos tiempos, ¿qué libros te han servido de compañía a ti?

VA: Tu pregunta me retrotrae a algo maravilloso que estoy viviendo: la vejez. ¡Qué linda que es la vejez! Entre otras cosas, te liberas de muchas presiones que las mujeres sufren a los 30 o 40 años. Son años muy duros; están en la pasarela, sufren violencia doméstica, finalmente están entendiendo qué es eso del amor. Cuando llegas a mi edad, ya has pasado por todo eso. Listo, ya fue. Entonces, puedes enfocarte en otras cosas hermosas.

Uno de mis mayores placeres es la relectura. Mi consejo no es general, y en términos de lectura, cada vez quiero ser menos prescriptiva. No se me ocurre decir “esto hay que leer, esto no”. Me gusta más preguntar: “¿Qué estás leyendo y por qué?” Eso es lo que más disfruto ahora que estoy enfocada en el tema de la lectura.

Pero lo que sí puedo decirte es qué libros he disfrutado mucho últimamente o qué relecturas me han encantado. Me doy cuenta de que disfruto mucho de la literatura infantil, disfruto mucho de ese género. Por ejemplo, he vuelto a leer a María Elena Walsh en medio de un proceso de dismantelar mi biblioteca. No quiero tener más libros, porque si me desprendo del ego y de las posesiones, una biblioteca es un contrasentido. Releyendo, me he encontrado con cosas que no revisaba hace mucho.

María Elena Walsh me parece una escritora maravillosa. Me encanta su literatura infantil. Es la única que se ha atrevido a no ser prescriptiva con los niños, a no decirles “hay que ser así”. No tiene ese discurso de conmisericordia que se ve en la literatura infantil de Andersen que, aunque es hermosa —*El patito feo* es una obra de arte—, siempre tiene esa idea de “miren, los feos también ganan”.

En cambio, Walsh se adentra en el mundo caótico de los niños, y eso es muy difícil de lograr. Ella celebra el caos. Les dice: “Dos más dos

es cinco. ¡Sí, es cinco!” ¿Quién se atreve a decir lo contrario? Eso, por ejemplo, lo he disfrutado muchísimo.

LC: Por último, en esta época de crisis política, económica y medioambiental, has reivindicado la alegría y el disfrute. Lo has mencionado a lo largo de esta entrevista. Si pudiéramos concluir con ese concepto, ¿cómo se puede reivindicar la alegría en medio del caos y de las múltiples crisis, sin negar todos esos problemas tan grandes y estructurales que nos echan una sombra tan grande? ¿Cómo lo hacemos sin caer en la ingenuidad o la negación?

VA: Me parece una pregunta muy interesante. Viene de una profunda reflexión. Soy una persona muy racional. Recuerdo que a mis 30 años se consideraba que ser racional era malo; era mejor ser intuitiva. Así que intentaba quitarme la racionalidad.

Pero recuerdo también, una entrevista de Marguerite Yourcenar a Virginia Woolf —¡Qué hermoso encuentro debe haber sido!— en la que le pregunta con un tono un poco despectivo: “Usted es vista como una señora muy racional”. Y Woolf responde: “Sí, para personas que somos inseguras, a veces la racionalidad nos ayuda”. Leí eso y me dije: “¡Eso es!”.

¿De dónde viene esa alegría? Viene de una reflexión, del zen y del budismo, que alimentan mucho mi vida. Para mí, la meditación es fundamental. De ahí surge la conciencia del presente. Pero también de reflexionar sobre cosas que en Occidente son muy duras. Por ejemplo, la soledad. ¡Qué manera de fregar con la soledad! Y para las mujeres, la presión de huir de ella a toda costa es lo que marca los 30 y los 40. “¿Ya te casaste? ¿Ya tienes hijos? ¿Por qué no? ¿Cuál es el problema?”

Pero si pensamos en la soledad desde la perspectiva budista o zen, como un estado deseable, todo cambia. Se da la vuelta. No es sencillo, es un aprendizaje. Es entender cuándo puedes realmente disfrutar y anhelar ese momento. Y no significa alejarte del mundo ni volverte antisocial. Son cosas muy complejas y duras.

Lo mismo sucede con ser tímido: “Uy, qué problema”. Pero ¿cuál es el problema? ¿Quieres ser tímido? Pues que te dejen serlo. O ser alegre. “Qué bien, lo importante es ser alegre”. Otra vez, se nos impone un modelo. Son cosas que nos pasan todos los días y sobre las que no reflexionamos.

Hablar contigo es una alegría para mí, me encanta. Rescato mucho la amistad, que es un momento de alegría. La amistad es maravillosa. Y hay otras alegrías que implican risa o no. Se podría decir “resignificar”,

como dirían los científicos sociales, pero sí es importante buscar la alegría y disfrutarla cuando la encuentras.

Y también es importante sentir la tristeza. Por supuesto que hay que pasar por ella. Hace poco estuve muy triste porque murió mi perrita, mi compañera. Y tienes que estar triste, porque se ha ido y sientes pena. Pero luego estuve con las feministas en Sucre y *mosheamos*. Hay que disfrutar. Punto. *C'est la vie*.

En Sucre, con Cachín, que es un gran amigo, descubrimos algo maravilloso. Un día me preguntó: “¿Cuál es tu mayor felicidad?” Yo le dije: “Tengo una forma de felicidad que puedo describir, una que es muy simple: leer al sol, con mandarinas y mis perros”. Ese momento para mí es de felicidad. Ahí sí puedo decir que Borges tenía razón, leer es una forma de felicidad. Esa es mi felicidad. No sé en qué enredos se meten los demás con su idea de felicidad, pero esa es la mía.

Y resulta que, hablando con Cachín, me cuenta que sin saber esto, me dice: “Cuando yo era joven, una de mis formas de felicidad era leer en la ventana, donde le daba el sol, con mandarinas”. ¡Qué lindo! Le dije que teníamos felicidades similares, solo que yo le había añadido los perros. Eso es lo que la gente simple diría. Toda la vida es una obra de arte. Lili, estoy segura de que tú también tienes tu propia felicidad. Y hablar conmigo debe ser una felicidad para ti, así como para mí es una felicidad hablar contigo.

LC: De hecho, esta conversación ha sido una gran felicidad y una continuación de varias otras que hemos tenido. Siempre aprendo de ti, así que quiero agradecerte por este diálogo. Me llevo muchas cosas en qué pensar, y seguro esto será el inicio de muchas otras charlas. Para mí también ha sido una inmensa alegría. Gracias por tu generosidad de siempre, querida Vicky.

VA: Gracias a ti, Lili. Lo lindo es que vamos a seguir charlando. Y me imagino que la gente que ve estas entrevistas debe pensar que nuestras charlas son así de serias. Pero si supieran de las cosas que hablamos... A veces nos enganchamos horas hablando, “¿qué postre vamos a comer ahora?” Charlas comunes y corrientes. Lo común y corriente es hermoso. Es también una forma de felicidad. Gracias, gracias, Lili. Y gracias a la revista *En/clave Salvaje*.

LC: Gracias a todos.

El reverso de la crisis

Lucha de clases, patrón económico persistente y el destino de los subalternos

Juan Pablo Neri Pereyra¹

Resumen

En el presente ensayo propongo que, para comprender la crisis económica y financiera que atraviesa Bolivia, es fundamental adoptar una perspectiva de lucha de clases. Es decir, comprender que las raíces de la crisis corresponden con un sistema económico que, pese a los cambios de modelo, históricamente ha servido a los intereses de determinadas clases dominantes. Para desarrollar este argumento, primero, realizo un breve recuento de los aspectos que considero centrales para entender la crisis de 1982 y el fundamento de clase social del programa neoliberal. Segundo, explico cómo algunas de las características fundamentales de este modelo no fueron abolidas, sino que fueron mantenidas durante el ciclo progresista. Finalmente, para aterrizar el argumento, presento tres semblanzas de personas que representan a las mayorías afectadas por un sistema económico que no las considera.

Palabras clave: *Bolivia, Crisis económica, Neoliberalismo, Ciclo progresista, Desigualdad.*

¹ Antropólogo sociocultural por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, politólogo por la Universidad Católica Boliviana, actualmente cursa el doctorado en Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de Puebla. Ha investigado sobre temas de campesinado, ruralidades, antropología de la violencia y antropología del trabajo. Es autor de *“El auge y la caída: Quinua, comunidad rural y capitalismo”*; *“El destino del bosque: Dependencia, capitalismo y precariedad en la Amazonía norte boliviana”*; y *“Explotación y precariedad en la Amazonía boliviana: trabajo fabril de la castaña brasilera”*, entre otros libros y artículos.

Introducción

Después de cuatro décadas de relativa estabilidad macroeconómica, Bolivia ha vuelto a ingresar en una fase de crisis. Resulta casi poético que, en 2025, el panorama se pinte tan similar a 1985: un año de elecciones generales que coincidían con una profunda crisis de hiperinflación, cuyo resultado era previsible. El gobierno que ingresaría en aquel entonces tenía la sola y principal tarea de resolver la crisis. El proyecto de estado del Nacionalismo Revolucionario cerraba su ciclo de tres décadas, coincidiendo con el ocaso del capitalismo fordista, el modelo keynesiano y el estructuralismo latinoamericano. En ese entonces, una de las narrativas presentistas, que logró perdurar, fue la de echarle la culpa al corto y accidentado gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP). «La culpa fue de los zurdos», «la izquierda toma decisiones económicas irracionales», «el exceso de políticas sociales sofoca la iniciativa privada» y, desde luego, «el Estado es un pésimo administrador», entre otras simplificaciones.

Contra estas interpretaciones facilistas, en el presente ensayo planteo una contranarrativa: para entender la crisis económica, así como las soluciones que plantean los candidatos que se presentan como «salvadores de la patria», es necesario asumir una perspectiva de lucha de clases. Es decir, el país se encuentra en un aparente bucle —o lo que algunos economistas caracterizan como «ciclos»— de expansión coyuntural y crisis dramática, porque las políticas económicas de por lo menos los últimos cuarenta años estuvieron orientadas a favorecer a las clases dominantes de una economía de exportación y dependiente. A pesar de los «cambios de modelo» (nacionalismo, neoliberalismo, progresismo), se mantuvo el mismo patrón rentista dependiente en la exportación de bienes primarios. En consecuencia, la economía ha estado históricamente al servicio de tres clases: los capitalistas

mercantiles, la burguesía latifundista, con una amplia influencia en la banca privada, y los capitalistas extractivistas.

Por ello, el análisis de la crisis económica no debe limitarse a una perspectiva de corto plazo, sino a comprender esta contradicción estructural y duradera. Consiguientemente, argumento que las raíces de la crisis actual se remontan a las políticas económicas neoliberales, entendidas como un programa económico y político al servicio de las clases dominantes. En el caso boliviano, las políticas económicas impulsadas entre 1985 y 2005 profundizaron el patrón económico dependiente, favoreciendo principalmente a las clases que señalé previamente, en desmedro de las clases subalternas. El problema es que, durante el ciclo «progresista» (2006-2025, incluyendo la breve interrupción entre 2019 y 2020) no se resolvió esta contradicción estructural, sino que se la mantuvo deliberadamente. Esta continuidad, ampliamente informada en una dinámica de lucha de clases, en el sentido de que la política económica continuó estando orientada a favorecer los intereses de las clases dominantes de los sectores de exportación —agronegocio y minería, sobre todo—, es la causa fundamental de la crisis actual.

El gran inconveniente es que han resurgido explicaciones facilistas y soluciones que apuntan a las mismas recetas del periodo neoliberal. Nuevamente, el horizonte de imaginación política se reduce a «solucionar la crisis» con medidas de *shock* y austeridad, sin considerar el problema de fondo. Para desarrollar este argumento, el ensayo consta de tres partes. Primero, realizo un breve recuento de los aspectos que considero centrales para entender la crisis de 1982 y el fundamento de clase social del programa neoliberal. Segundo, explico cómo algunas de las características fundamentales de este modelo no fueron abolidas, sino que fueron mantenidas durante el ciclo progresista. Finalmente, para aterrizar el argumento, presento tres semblanzas de personas que conocí durante mis trabajos de campo, que son representantes de sectores de las mayorías afectadas por un sistema económico que no las considera, que sufren más los efectos de la crisis y cuya inclusión en las supuestas «soluciones» es meramente estética.

Retrato de un futuro pasado

A pesar de las explicaciones facilistas, en varios espacios existía una claridad sobre que la causa fundamental de la crisis de 1982 tenía que

ver con una de las características más duraderas del sistema económico boliviano: la producción de ingentes excedentes sin acumulación de capital (Grebe López, 1983; Morales & Sachs, 1989). ¿Qué significa esto? Sencillamente, que la economía boliviana pagaba las facturas del patrón primario exportador: no producir riqueza —valor que se transforma en capital—, sino y sobre todo excedentes de las exportaciones de bienes primarios —minerales, hidrocarburos y mercancías agrícolas—. Si bien todavía predominaba la minería del estaño, la economía transitaba a estar dominada por sectores intensivos en capital, pero no en fuerza de trabajo —hidrocarburos y agronegocio—. Sin embargo, como en el presente, la caída de los precios de los bienes primarios conllevó al declive de las exportaciones, la carencia de divisas, la crisis de déficit fiscal, la crisis de deuda externa y el proceso de hiperinflación.

En ese entonces, también ocurría que una parte importante del excedente, sobre todo de la minería, era controlado por el estado y la otra parte por empresarios privados. Asimismo, gran parte de la inversión para el desarrollo de otros sectores económicos provenía de los ahorros internos del país y otra de la inversión extranjera, bajo la forma de deuda (Morales & Sachs, 1989). En ese marco, por ejemplo, la promoción de la agroindustria y de la colonización de las tierras bajas, con el propósito de diversificar la producción y articular el territorio boliviano, fue una política clave del nacionalismo revolucionario. Durante la década de los 70, con la dictadura de Banzer, la inversión de fondos públicos para la promoción del capitalismo agrario oriental se intensificó ampliamente. Una parte considerable del excedente producido en el occidente era transferida al oriente, con el objetivo de expandir la producción de mercancías agrícolas, promover la creación de un proletariado rural y mejorar la capacidad de generación de excedente (Gill, 1984; Nash, 1979). El esperado desarrollo de procesos de colonización, desarrollo agroindustrial y proletarización rural no se alcanzó en La Paz. En Santa Cruz la agroindustria de mercancías como el algodón, la caña de azúcar y el arroz fue sustituida por monocultivos mecanizados, sentando las bases para el agronegocio actual.

Por otro lado, en Bolivia todavía predominaban formas precapitalistas e informales de organización económica. La forma de trabajo asalariado formal estaba circunscrita a determinados sectores de la economía urbana y la minería estatal. El sector primario campesino del occidente del país todavía ocupaba un lugar preponderante en la economía en términos de producción, mas no de generación de excedentes. Y,

debido a que no había logrado desarrollarse en términos capitalistas, fue la base para el desarrollo de esferas informales de intercambio y de circulación de su mano de obra (Preston, 1992; Kelley & Klein, 1981). Las clases económicas dominantes, por su parte, no estaban articuladas en función del desarrollo de un capitalismo nacional. Lo que existía era «un conjunto de fracciones de clase locales» (Grebe López, 1983, p. 88). Burguesías comerciales y latifundistas, en cuyos intereses no estaba la expansión productiva. Los intentos de industrialización para sustituir importaciones fueron más modestos y poco exitosos que en otros países. Por lo tanto, no se logró el desarrollo del aparato productivo capaz de absorber formalmente a la fuerza de trabajo. En contrapartida, una dinámica que se mantuvo hasta el presente fue la circulación de la población trabajadora, del sector primario —agrícola campesino— hacia el sector terciario —comercio y servicios—, y al interior del sector terciario, sobre todo en actividades económicas informales y trabajos precarios.

Estos apuntes, aunque brevísimos, sirven para comprender las similitudes con las condiciones de la crisis actual. Los diagnósticos y las soluciones que se adoptaron a partir de 1985, que se sumaron a la tendencia global del neoliberalismo, no resolvieron estas contradicciones estructurales. En Bolivia, como en el resto de la región, se planteó la misma receta: desmontar el aparato estatal, recortar el gasto público, privatizar la economía y darle rienda suelta al capital privado. En ese entonces, los enemigos de los neoliberales no eran tanto el socialismo o el comunismo, sino el modelo keynesiano de liberalismo económico con —planificación estatal y políticas de redistribución y bienestar²— y su contraparte latinoamericana: el estructuralismo cepalino.

Una de las principales prescripciones neoliberales fue abandonar los proyectos estatales de fomento a la industria, para consolidar la orientación de la economía en la exportación de bienes primarios, en particular de hidrocarburos, siguiendo la lógica de las ventajas

2 En retrospectiva, es plausible afirmar que el arreglo económico y político del keynesianismo y del estructuralismo fue el mejor arreglo alcanzado entre clases en la historia del capitalismo. Lo cual no quiere decir que estuviera libre de contradicciones. Sin embargo, durante este periodo también ganaron prominencia las organizaciones sindicales, nuevos movimientos de izquierda y descolonizadores. A nivel global, se lograron nuevas libertades y derechos y la desigualdad económica, en algunos casos, se redujo. Por lo mismo, el keynesianismo y el estructuralismo eran vistos como una amenaza para las clases dominantes, a nivel global. En respuesta, a finales de la década de los 70, como resultado del *lobby* insistente de un grupúsculo de economistas fundamentalistas del mercado (Sociedad Mont Pelerin), ambos modelos fueron agresivamente desmontados (Harvey, 2011; Escalante Gonzalbo, 2015).

comparativas y la fantasía de la complementariedad comercial. Esta fue una de las condiciones expresadas de la Iniciativa para la Reducción de la Deuda de los Países Pobres Muy Endeudados (HIPC) para negociar la condonación de la deuda externa (International Monetary Fund & International Development Association, 1997). Por otro lado, el agronegocio continuó siendo favorecido mediante políticas de fomento, créditos, subvenciones³ y legislación que facilitó su acceso a grandes extensiones de tierra, en desmedro de las poblaciones rurales (Assies, 2006; Urioste Fernández de Córdova, 2011). Lo mismo en el caso de la minería privada, donde algunos de los grandes capitalistas favorecidos fueron empresas como COMSUR, Inti Raymi y San Cristóbal, además del cooperativismo, cuya expansión también fue consecuencia del desmontaje de la minería estatal (CEDLA, 2007).

Por último, en todos los contextos en los cuales se aplicó, el programa neoliberal se sirvió de una herramienta más antigua y eficaz de contraofensiva capitalista para desorganizar, desmoralizar y desmovilizar a las clases subalternas: la austeridad (Mattei, 2022). Ésta consiste en recortar el presupuesto público, sobre todo destinado a políticas de bienestar, a partir de apelar a la crisis, para transferirlo a la clase capitalista —privatización— bajo la noción de que «ellos saben y pueden resolver mejor» los problemas⁴. Estas medidas, con sus particularidades, también fueron aplicadas en Bolivia. Por un lado, el desmantelamiento de la industria extractiva y manufacturera estatal, sumado a las reformas en la distribución y tenencia de la tierra, derivaron en una ampliación de la población flotante, la migración laboral estacional y la expansión del sector terciario urbano (Kohl & Farthing, 2006). Por el otro, la reestructuración del sistema de previsión social bajo una lógica de ahorro individual y del sistema de salud, favoreció una mayor dependencia en actores privados (cooperación, ONG e iglesia) (Giussani & Ruiz-Mier, 1997). Por último, estas políticas

3 El año 1998, como medida para atraer a los capitales extranjeros al sector de hidrocarburos, no solo en el proceso de explotación de gas y petróleo, sino también en la distribución y comercialización de los productos derivados, el gobierno del exdictador Hugo Banzer Suárez estableció la subvención a los carburantes, que también favoreció ampliamente al monocultivo mecanizado en el oriente y otros sectores.

4 Mattei (2022) distingue tres formas de políticas de austeridad: a) La austeridad fiscal, que consiste en establecer impuestos regresivos y en recortar el gasto público considerado «improductivo», especialmente en materia social. b) La austeridad monetaria, que aspira a reevaluar la moneda, a partir de reducir la cantidad de circulante y subir las tasas de interés, o de incentivar el ingreso de divisas. Esta forma de austeridad favorece ampliamente a los acreedores (bancos), a la vez que afecta las condiciones generales de vida de la población. c) La austeridad industrial que consiste en recortes de personal público, reducción de salarios y lucha contra los sindicatos y las huelgas.

económicas derivaron en la expansión de actividades informales, tanto en el sector primario rural, como en el sector terciario urbano, algunas que, posteriormente, fueron objeto de la represión estatal.

Para las clases subalternas, esto se tradujo en una profundización de la desigualdad, la ampliación de los cinturones urbanos de pobreza y en una mayor informalidad económica (Kay, 2015; Escóbar de Pabón et al., 2014). La desarticulación de la minería del estaño derivó en una atomización de las organizaciones sociales, (Alexander & Parker, 2005, p. 169), sentando las bases para un desgaste y una despolitización que se extienden hasta el presente. En suma, las políticas neoliberales tuvieron como principales efectos sobre las poblaciones trabajadoras: 1) la «liberación» de fuerza de trabajo (población excedentaria flotante y estancada); 2) el incremento del éxodo rural, de la multiocupación y de la migración laboral (población excedentaria latente); y 3) como consecuencia de las dos anteriores, un incremento de la población articulada a actividades informales y trabajos precarios (Barragán & Soliz, 2009; Calla, 2009).

«Mucho ruido y pocas nueces»

En esta sección reflexiono sobre las continuidades del modelo neoliberal, durante el ciclo denominado «posneoliberal», que inició con la inconformidad y la protesta contra las políticas del neoliberalismo y culminó en el ciclo progresista de los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) (2006-2025). Estas continuidades son fundamentales para entender que las «soluciones» que se barajan para resolver la crisis actual no harán más que arraigar la enfermedad y robustecer los intereses de las clases dominantes. Toda «terapia de *shock*» genera reticencias, resistencias y el coraje de los grandes perdedores. Esto fue lo que sucedió en Bolivia. En algunos casos, las respuestas fueron más dramáticas que en otros⁵. El estallido de una serie de protestas populares entre los años 2000 y 2005 que, desde distintos frentes, expresaban un malestar generalizado contra el ajuste

5 Un episodio olvidado de esta fase de descontento fue la tragedia de Eustaquio Picachuri, ex trabajador minero de la empresa estatal COMIBOL, que se vio afectado por el desmantelamiento y la privatización del sistema de pensiones. Ambas medidas derivaron en la pérdida de su empleo y de su derecho a la jubilación. Picachuri solicitaba que se le devolviera la totalidad de sus aportes. Ante la negativa de los funcionarios de gobierno, decidió inmolarse con dinamita en las puertas del palacio legislativo (EFE, 2004). El hecho fue descalificado como un incidente individual. Aunque la demanda carecía de fundamentos legales y procedimentales, fue una manifestación clara y simbólica de una contradicción más profunda.

estructural, la privatización y los múltiples efectos de la austeridad. Sobre este ciclo se escribió bastante, para explicar las formas de protesta (Crabtree, 2005; Gutiérrez Aguilar, 2008; Kohl & Farthing, 2006), para plantear una lectura historicista sobre el giro de modelo que sobrevino (García Linera, 2009) y, subsecuentemente, para desmentir esta última interpretación (Salazar Lohman, 2015; Webber, 2011).

A continuación de este periodo de revueltas populares y del aparente colapso del «consenso neoliberal», llegó a Bolivia la «marea rosa»⁶, de la mano de Evo Morales, que no fue un proyecto «de izquierda» más que en un sentido estético. En la práctica, no se tomaron medidas concretas y certeras para doblegar los intereses del capital privado a los de la población trabajadora en general; ni en el sentido de superar el patrón económico dependiente. La gran contradicción de las dos décadas de gobiernos del MAS fue, por un lado, pretender impulsar un estado benefactor —que no es lo mismo que socialista—, con políticas de redistribución y de gasto público sostenidas en el mismo patrón de economía especializada de exportación que fue prescrito por los organismos financieros multilaterales como parte de las recetas de choque neoliberales. Y, por el otro, seguir apostando por esta misma economía de extracción y de exportación como fuente principal de recursos para el estado, sin ampliar su capacidad de recaudación a los sectores de exportación controlados por los capitales privados.

Ya conocemos la historia: la «nacionalización» de los hidrocarburos y de otras empresas, no fue otra cosa que una renegociación de contratos y de la participación estatal; el continuo favorecimiento expreso y sostenido del agronegocio; y la propiciación de la expansión de actividades extractivas. La ausencia de políticas económicas que conllevaran la transformación de las fuerzas productivas⁷ permitió que continúe la expansión de la economía informal vinculada a los sectores primario y terciario. Una parte de los excedentes generados, sobre

6 Marea Rosa o *Pink Tide* en inglés se refiere al ciclo de gobiernos progresistas en Sudamérica, y el aparente giro a la izquierda que caracterizó la primera década del siglo XXI. El concepto fue propuesto por el periodista Larry Rother (2005), para referirse a la nueva ola política de la región que, si bien se proclamaba opuesta a las políticas neoliberales, en la práctica no impulsó políticas que afectaran realmente a los intereses capitalistas, sino que prefirieron seguir con «las reglas del juego internacional».

7 Si bien hubo intentos de promover la «industrialización», fueron ampliamente infructíferos. Algunos ejemplos son la adquisición de textilerías deficitarias que, finalmente, quebraron; la planta azucarera de San Buenaventura; la fábrica de vidrio ENVIBOL; y la fábrica de papel y cartón PAPELBOL. Todos estos proyectos fracasaron porque fueron impulsados bajo una lógica más propagandística y estética, que de planificación.

todo por la exportación de hidrocarburos, así como por créditos que fueron adquiridos por la «mayor confianza» de la que gozaba el país, fueron canalizados en políticas como bonos, inversiones significativas en infraestructuras infructuosas, y la subvención a los carburantes, entre varios otros gastos. Esto no quiere decir que todo el gasto público fue ineficaz o irracional; indudablemente hubo varios proyectos que tuvieron impactos positivos —ampliación de las redes camineras, de la cobertura en telecomunicación, inversión en acceso a infraestructura y servicios—. Empero, una buena parte del excedente fue invertido en maquillar la pobreza y la dependencia, con un alto sentido de prebenda y sin una previsión de largo plazo. Además, abundantes fondos continuaron siendo transferidos al capital privado, tanto en el sector primario, como en el terciario.

De hecho, en lo que respecta a los grupos económicos dominantes, a pesar de tener una relación política tensa con el gobierno, fueron ampliamente favorecidos y subsidiados. El ejemplo paradigmático fue y continúa siendo la transferencia de importantes sumas de los fondos de pensión hacia conglomerados empresariales del agronegocio y la banca privada que, más que una inversión redituable para el gobierno, acabó siendo una forma de subsidio a la deforestación y al acaparamiento de tierras para especulación (Czaplicki Cabezas, 2024a; Czaplicki Cabezas et al., 2025). Además, el agronegocio fue sostenidamente beneficiado por la aquiescencia a la expansión de la frontera agrícola, la tolerancia y el disimulo del uso de semillas transgénicas, la violencia estructural contra la población rural y el subsidio a los carburantes heredado del neoliberalismo (Czaplicki Cabezas, 2024b; 2025)⁸. Los gobiernos del MAS también favorecieron a sectores como la minería cooperativista, el comercio informal y la producción cocalera, entre otras actividades semiformales e informales, facilitando la consolidación de poderosas burguesías difíciles de fiscalizar y la aparición de nuevos escenarios de violencia (Neri Pereyra, 2018; 2025; Neri Pereyra & Czaplicki Cabezas, 2016).

Otro ejemplo menos escrutado, pero que permite trasladar la atención hacia la cuestión laboral y la situación de las clases subalternas, fue el «Plan de Apoyo al Empleo» (PAE), financiado con fondos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial (BM), el

⁸ En la actualidad los candidatos de derecha, que provienen de la rancia clase política noventera, se adhieren a la narrativa que victimiza al agronegocio, para justificar propuestas que se subordinarán aún más a los intereses de esta clase dominante.

Tesoro General de la Nación (TGN). Este programa tenía el propósito de apoyar la inserción laboral de mano de obra joven, vulnerable y en riesgo de caer en pobreza, calificada y no calificada, para también promover la formalización del mercado laboral (Ricart et al., 2010). La forma en cómo este programa se desarrolló fue, en última instancia, una expresión clara de la contradicción del masismo a la que me referí anteriormente. Es importante señalar que, desde la década de los 90, más del 55% de la población urbana se empleaba en el sector terciario (comercio, servicios, construcción, entre otros) y en el mercado de trabajo informal⁹ (Jiménez Zamora, 2008). Esta situación no se resolvió, a pesar de la bonanza de las exportaciones de hidrocarburos, durante la primera década del siglo XXI. Los diagnósticos que antecedieron a la formulación del programa confirmaban la misma realidad: los sectores dominantes de la economía boliviana son altamente intensivos en capital y necesitan poca fuerza de trabajo, sobre todo los hidrocarburos y la agricultura mecanizada (Ricart et al., 2010). Por lo tanto, el diseño inicial del PAE apuntaba a promover la inserción laboral en sectores «intensivos en mano de obra», especialmente en empleos productivos.

El siguiente problema era que el mercado laboral urbano estaba y continúa estando dominado por empleos no productivos. Además, en los documentos del programa, también se advertía que las empresas formales eran reticentes a ampliar su demanda de fuerza de trabajo debido a los altos «costos laborales». En efecto, el gobierno del MAS también promovió una serie de políticas laborales bien intencionadas —incremento sostenido de salarios y prestaciones y mayor protección legal—; pero que en el sistema económico descrito eran casi imposibles de cumplir. En economías de exportación y dependientes, el sector terciario no genera riqueza, sino que gravita alrededor y depende de la reinyección de parte de los excedentes de los sectores exportadores en la economía nacional. Es por esta razón que, cuando caen las exportaciones y/o los excedentes son retenidos afuera, los primeros en perecer son los pequeños y medianos emprendimientos formales.

9 Para el argumento que expongo, la cuestión de la economía informal es fundamental, contra aquellas lecturas que la idealizan, señalándola como «economías populares» o peor «capitalismos populares», entendiéndola como una forma de agenciamiento. La informalidad conlleva a una menor fiscalización de múltiples actividades económicas y relaciones laborales; favorece relaciones de explotación y procesos de acumulación desiguales; y contribuye a la continuación del patrón de economía de exportación y dependiente, ya que se beneficia de la absorción de fuerza de trabajo desocupada y precarizada. Por último, consolida un modelo de debilidad institucional, que es instrumentalizado por grupos económicos dominantes que hacen prevalecer sus intereses promoviendo la inestabilidad política.

La contracción de la economía conlleva a una disminución de los ingresos y del consumo que, a su vez, hacen que las cargas laborales se vuelvan más pesadas. La disminuida circulación de divisas dificulta la importación de bienes y la capacidad de reinversión, sobre todo en los sectores de comercio, servicios y construcción que, incidentalmente, son los que más empleo generan. En síntesis, el PAE fue otro programa bienintencionado, que acabó subsidiando parte de los costos laborales de empresas del sector terciario, sin lograr sus objetivos de aumentar la empleabilidad y formalizar el mercado laboral.

Este breve recuento de algunos de los principales rasgos de la política económica durante el ciclo progresista sirve para fundamentar el argumento de la continuidad. Se siguió favoreciendo al capital privado, mientras que las políticas orientadas a mejorar las condiciones materiales de las clases trabajadoras fueron deficientes. No se logró resolver el problema estructural de fondo: una economía de exportación que genera excedente sin acumulación, apoyada en políticas de resguardo de los intereses de las clases dominantes, y que proscribió a gran parte de la fuerza de trabajo al sector terciario, las economías informales y la precariedad laboral.

Dramatis personae o los perdedores

El problema con estos análisis de los «grandes procesos» económicos es que parecen demasiado abstractos y, por lo tanto, resulta difícil entender cómo se manifiestan en nuestra experiencia cotidiana. Categorías y términos como «crisis», «patrón de acumulación», «fuga de capitales», entre otros, aparecen como entelequias, temas de eruditos y/o cosas con vida propia. Asimismo, es difícil plantear la necesidad de asumir una perspectiva de lucha de clases si no tenemos claro: ¿cuál es nuestra posición?, ¿desde qué lugares nos toca enfrentar la crisis? Y, en consecuencia, cuando se asoma un proceso electoral: ¿cómo deberíamos abordar las propuestas que nos plantean los candidatos?, ¿realmente están interesados en resolver nuestras dificultades? Las crisis son oportunidades para los embusteros y los charlatanes. Todo se reduce a la oferta de «soluciones» impersonales y desconectadas de la realidad.

Por ello, en esta sección elaboro algunas semblanzas de personas que permitan aterrizar la discusión. Las viñetas que presento son el resultado de interacciones y de relaciones que labré durante mis

trabajos de campo, también en calidad de antropólogo precarizado. Poniendo mis habilidades al servicio de proyectos cortos y de agendas institucionales fútiles y bienintencionadas, pero que me permitieron conocer historias de personas, regiones, experiencias y afectos. Mi trayectoria como etnógrafo me ha convencido de que ningún programa o agenda política hace sentido si no considera la centralidad de estas existencias. Los nombres de las personas y los lugares fueron cambiados, para proteger la privacidad de quienes retrato.

La tragedia de un pequeño capitalista

Hacer negocios en el universo social capitalista implica, entre otras cosas, adoptar y ponderar un determinado código de valor, que privilegia el valor económico y la frialdad de la transacción, por sobre cualquier otra forma de valoración afectiva, que los economistas caracterizarían como «irracional». Esto, que entienden los grandes capitalistas e imitan los pobres desdichados que aspiran a serlo, fue el motivo del fracaso de Cantalicio, un honrado y pequeño empresario del comercio y la construcción. A lo largo de su trayectoria como «emprendedor», estableció relaciones laborales e hizo tratos basándose en los principios de la buena fe y la confianza. Entre otras cosas, entendía la importancia de mantener una mano de obra formalizada, no solo para el buen funcionamiento de su negocio, sino por la confianza que había establecido con algunos de sus trabajadores a lo largo de cuatro décadas.

Cuando comenzó el deterioro de la economía, primero con los conflictos de 2019, luego con la pandemia de la COVID-19, le costó asumir la posición pragmática y aciaga de desvincular a los trabajadores e ingresar en un esquema de trabajo a destajo, como hicieron otros empresarios. Finalmente, no lo hizo, pero esta decisión le pesó en los meses y años que siguieron. Durante nuestras conversaciones vespertinas, solía expresar su frustración con el estoicismo que caracteriza a la masculinidad de antaño, disimulando el creciente pesar de sus preocupaciones. Le atribuía sus dificultades a «la carga social que le había impuesto el ‘gobierno socialista’ a los empresarios». Tenía algo de razón. Yo intentaba explicarle que la culpa no la tenían «las cargas sociales», sino el sistema económico que hacía imposible cumplirlas. Esto solo lo enojaba más, pues pensaba que intentaba justificar al gobierno. Luego recuperaba su humor y un optimismo a

medias. Durante años, también había cultivado la pericia virtuosa y dañina de guardarse los desasosiegos, para dejarlos fuera del alcance de su familia.

La crisis llegó de forma previsible, pero con el peso de las decisiones que no fueron tomadas anticipadamente. La carencia de divisas encareció los productos que importaba y la desaceleración de la economía se tradujo en «menos trabajos». A esto se sumó la impronta inclemente del paso del tiempo. Después de desvincular a los arquitectos que le colaboraban, se dio cuenta de que le tomaba más tiempo dibujar planos y armar propuestas. Nadie debería tener que esforzarse trabajando hasta la tercera edad; otra de las grandes impiedades del capitalismo tardío. Lógicamente, los empleados que quedaban estaban molestos y desconcertados. Había pagos retrasados, así como la evidencia de que tantos años de estabilidad laboral llegaban a su fin. Cantalicio les pedía paciencia, pero ellos no tenían por qué entender esa petición. La confianza y la cordialidad se acaban donde comienzan la incertidumbre y la necesidad. Por su parte, cuando nos encontrábamos, me reiteraba su disgusto: «¡Ves! por culpa de este gobierno socialista, comunistoide». Esta comprensión de sentido común le permitía explicar su derrota.

La tragedia del pequeño capitalista, en una economía como la que he descrito previamente, es ser testigo del fracaso de su negocio en manos de las leyes coercitivas de la competencia. El desengaño con la noción trillada de que la dedicación y el esfuerzo derivan en éxito y prosperidad. La tristeza de ver que el pequeño negocio al que le dedicó tantos años se desmorona. Todos estos sentimientos encontrados, desde luego, no son experimentados por los grandes capitalistas del agronegocio, la banca o el extractivismo. La derrota es el destino de los pequeños rubros, subordinados y dependientes. El desasosiego tan solo le corresponde a la inmensa mayoría y con este llega la seducción de los reaccionarios.

La inexorable soledad de la bruja

Partamos de dos aclaraciones. Primero, la crisis llega como recordatorio dramático y generalizado de contradicciones irresueltas. Sería un error tomarla como un suceso en el que las cosas se ponen mal repentinamente. La trampa de esta lectura es que encubre por completo la experiencia de miles de personas que ya estaban «jodidas», en la penuria, la desesperación, el temor y la violencia más abyectas y difíciles

de imaginar. Segundo, históricamente una bruja tan solo lo es porque así lo decidieron sus acusadores. A saber, los censores morales que se apuran en denunciar la ambigüedad moral y la malicia de las mujeres marginadas, las «malas madres» y todas aquellas cuyas experiencias desdichadas perturban la imagen ascética y espuria del «entramado social». La semblanza que sigue es un intento de amalgamar algunas historias de estas mujeres.

Lupe nació en una comunidad rural empobrecida del altiplano norte. Debido a las penurias económicas de su madre, a sus nueve años fue enviada a vivir con la familia de su padre, donde la pusieron a trabajar como servidumbre en una pequeña fábrica de estuco. Allí comenzó una historia larga de abusos y desprotección del tipo que, desafortunadamente, afectan principalmente a mujeres. La primera decisión valiente que tomó fue escapar de ese lugar. Le robó unos pesos a su madrastra y se subió a un minibús rumbo a la ciudad de El Alto ¿Qué hace una niña de 10 años en la ciudad? Trabajar, en las condiciones más precarias y a la merced de cualquier persona que le ofrezca algo. Trabajó para distintas personas, en diferentes ciudades. En todos los casos, en calidad de servidumbre y cautiverio, la transición a cada nuevo lugar fue una fuga para escapar al maltrato. Suena a novela de Charles Dickens, pero ésta es la historia verdadera de miles de Lupes. Después de su última fuga, nuevamente llegó a El Alto. En la Ceja, un hombre mayor la «recogió», se la llevó a su casa y, como se dice machistamente, la convirtió en «su mujer». Su transición a la maternidad fue impuesta.

En 1853, el pintor Antoine Wiertz intentó retratar la desesperación, en uno de los cuadros más perturbadores de la modernidad, titulado «Hambre, locura y crimen». Un pequeño cuarto oscuro con un mobiliario estropeado; el techo roto, simbolizando la desprotección; una canasta vacía con algunas papas podridas simbolizando el hambre; los pedazos de una silla rota para usarla como leña. Allí vivía Lupe, con sus siete hijos. El padre los había abandonado unos meses antes. Su hija mayor había sufrido un accidente. Unos días después, Lupe dio a luz a la menor, en esa misma habitación, con la asistencia de una vecina. En ambos casos, el acceso a servicios de salud era inaccesible. A pesar de todos estos sucesos desafortunados, decidió celebrar el cumpleaños de su hija, pero fue violentamente interrumpida. Su «casero» llegó a cobrar la renta y, en represalia, le confiscó su única garrafa de gas. Como en el retrato de Wiertz, Lupe se agarró la cabeza, presa de la

desesperanza. Cuando terminó de llorar, preparó un poco de gaseosa con veneno de ratas y tomó la decisión más difícil, pero también la más altruista. No hizo falta que llegue la crisis, ella ya estaba jodida.

El suplicio de las brujas proviene de múltiples frentes: la violencia estructural del pauperismo; la de un sistema judicial descompuesto y corrupto; la violencia simbólica de los medios de comunicación y la opinión pública, que solo ven en la bruja a un monstruo; y la violencia social directa de las demás convictas. A Lupe la conocí en la cárcel. En todos estos niveles, la muerte de un niño en manos de su progenitora es un hecho incomprensible; sin embargo, en ellos también se hallan las causas sociales y culturales de un suceso que suele abordarse únicamente como contradicción individual. Todos los casos que recopilamos, en nuestro intento por comprender este doloroso fenómeno social, correspondían a vidas de mujeres marcadas por la desprotección, por la violencia cotidiana de la miseria y por la violencia directa y simbólica del patriarcado, encarnada en relaciones de pareja profundamente abyectas. Todas fueron convertidas en brujas por estructuras sociales y políticas ingratas, que exigen obediencia a los mandatos de la maternidad y el cuidado, mientras abandonan a su suerte a miles de personas ya condenadas por la precariedad. Las soluciones propuestas por los charlatanes no contemplan las historias de esos miles de «brujas y monstruos» que habitan en el subsuelo.

Las aventuras de un buscador de tesoros

En Bolivia, una parte importante de los buscadores de oro también son agricultores, trabajadores migrantes y/o estacionales, cuentapropistas precarios y desempleados; lo que es lo mismo que decir que cualquiera de los anteriores, a veces, es buscador de oro. En este caso, no me refiero a los socios de cooperativas mineras, sino a los miles de personas que durante los periodos de crisis en distintas escalas (global, regional, nacional) que, irónicamente, coinciden con las subidas de los precios del oro, se aventuran a ingresar en las pozas de las cooperativas, en cañadones recónditos y aislados y en los ríos a buscar este metal preciado. Podemos renegar por los impactos ambientales y las múltiples violencias que esta actividad promueve, pero correríamos el riesgo de quedar en diatribas esnobistas si no consideramos la dimensión social del fenómeno de la fiebre del oro.

La historia de Benito es representativa de esta realidad. Creció en los Yungas, donde la multiocupación y la movilidad laboral son

fenómenos frecuentes. De hecho, su primera experiencia buscando oro fue en su adolescencia cuando visitó a su hermano que trabajaba en Tipuani. Allí aprendió el método «tradicional» de búsqueda y lavado en batea de oro aluvial. En otra oportunidad, acompañó a una cuadrilla de buscadores de oro, durante días en los remotos cañadones de la selva paceña, hasta que se acabaron las provisiones. Un periplo poco exitoso que, no obstante, muchas personas todavía emprenden. Posteriormente, trabajó en el rubro de la construcción, en distintas ciudades. Junto con su esposa, que también es trabajadora cuentapropista, decidieron instalarse en Santa Cruz, comprar un terreno y una casa. Para acceder a estos bienes contrajeron un crédito con el banco. Otro aspecto poco explorado etnográficamente es el creciente endeudamiento y la dependencia de muchas familias trabajadoras en el sistema financiero. Por ello, ambos migraron al extranjero a trabajar, ella como cuidadora de personas de tercera edad en Europa y él como trabajador de construcción en un proyecto de infraestructura en África. Sin embargo, tras retornar todavía quedaba pendiente pagar la deuda.

Por esta razón, Benito pasó una temporada en Guanay, donde tenía planeado ir a buscar oro en las pozas o en algún lugar más alejado. En lo que esperaba a que inicie la época seca, consiguió un trabajo en construcción. Me propuso varias veces ir a buscar oro juntos, pero nuestras agendas no coincidieron. Solía decirme: «Te vas a alistar bien. Vamos a ir con nuestra barreta, nuestra batea y nuestro casco, como gladiadores». Aunque lo decía con jocosidad, era una recomendación fundada. Ambos, en nuestras visitas a las pozas, habíamos visto los peligros de trabajar allí. Los repentinos taludes de grava que obligan a los poceros a salir corriendo para no morir aplastados; el ingreso de torrentes de agua que los arrastra como si fueran hormigas; además de la rudeza y la completa desatención por el bienestar del prójimo, a la hora de ingresar en las pozas. La fiebre del oro es una competencia inclemente. A pesar de conocer los riesgos, Benito seguía decidido a probar su suerte. Para cuando terminé el trabajo de campo, ya había retornado a Santa Cruz, pero me dijo que tenía planeado volver el siguiente año.

Como él, miles de personas de distintas regiones del país se desplazan hacia las operaciones mineras y las quebradas del norte amazónico paceño en busca de este mineral, con la esperanza de encontrar riqueza y resolver de una vez su incertidumbre material. No era la primera vez que ocurre este fenómeno. Entre los años 1982 y 1985, durante la crisis de hiperinflación, también pasó que miles de personas fueron a los

distritos de Guanay y Tipuani, con la misma esperanza. Las personas no van a buscar oro tan solo para suplementar sus ingresos. No es lo mismo que ir a trabajar a una zafra o en algún empleo urbano. En este caso, se trata literalmente de la posibilidad de encontrar un tesoro y la euforia que produce la noción de volverse ricos rápidamente en un contexto de deterioro económico y precarización inclemente.

Apuntes finales

Decir que las políticas económicas del neoliberalismo, que con tanto afán quieren restablecer los candidatos a la presidencia como «solución para la crisis», constituyen un programa hecho a medida de las clases dominantes no es una simple prefiguración. Es un hecho demostrable históricamente y en la actualidad. Una prueba fehaciente de esto fue el desdichado «Foro Agropecuario 2025» donde, luego de una presentación orientada a promover una agenda de clase —biotecnología para maximizar ganancias y «defensa de la propiedad privada»— y de las presentaciones condescendientes de los candidatos asistentes, estos fueron interrogados para confirmar su complacencia y alineación, levantando paletas de puja con la palabra «Sí». Como en cualquier subasta. Prueba suficiente de que no asistimos a un «cambio de ciclo», sino a una simple circulación de las élites en el poder.

Este evento expresa de manera clara la contradicción del capitalismo, en este caso en su forma rentista, sobre la que he reflexionado a lo largo del ensayo. La carencia de divisas, que fue la principal causa del deterioro económico, se debió en gran medida al acaparamiento de los excedentes de exportaciones por los actores privados (agronegocio y minería, sobre todo) (Laguna, 2025). Mientras tanto, el grueso de la población trabajadora sigue siendo empujada a la informalidad y la precariedad. La contradicción es clara, los excedentes de exportación existen de la mano del excedente de fuerza de trabajo, pero parece imposible juntar ambos para hacer cosas útiles. Sencillamente, porque la principal motivación de los capitalistas es la ganancia y no así contribuir al desarrollo social y humano. Además, en economías de exportación y dependientes como la boliviana, no está en el interés de los capitalistas comerciales, latifundistas y extractivistas el desarrollo productivo. Por esta razón, cuando detona la crisis, a pesar de que las exportaciones continúen y los precios de las mercancías se incrementen, se multiplica el número de «los perdedores».

Bibliografía

- Alexander, R. J., & Parker, E. M. (2005). *A history of organized labor in Bolivia*. Praeger Publishers.
- Assies, W. (2006). *Land tenure legislation in a pluri-cultural and multi-ethnic society: The case of Bolivia*. *Journal of Peasant Studies*, 33(4), 569-611. <https://doi.org/10.1080/03066150601119975>
- Barragán, R., & Soliz, C. (2009). Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto (Altiplano Norte). En D. Y. Arnold (Ed.), *¿Indígenas u obreros? la construcción política de identidades en el Altiplano boliviano* (1.ª ed.). UNIR.
- Calla, P. (2009). De país productor de minerales a regiones mineras dispersas: Estado, estaño, identidades laborales y globalización. En D. Y. Arnold (Ed.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano* (1.ª ed.). UNIR.
- CEDLA. (2007). *Minería boliviana: ¿Oportunidad perdida?* CEDLA. <https://cedla.org/producto/mineria-boliviana-oportunidad-perdida/>
- Crabtree, J. (2005). *Patterns of protest: politics and social movements in Bolivia*. Latin America Bureau.
- Czaplicki Cabezas, S. T. (2024a, febrero). *Las finanzas grises del Agronegocio en Bolivia y Su rol en La [Deforestación]*. Alianza por la Solidaridad; Action Aid. https://www.alianzaporlasolidaridad.org/axs2020/wp-content/uploads/Las-finanzas-grises-del-Agronegocio-en-Bolivia-y-Su-rol-en-La-Deforestacion-4_compressed.pdf
- Czaplicki Cabezas, S. T. (2024b, 29 de octubre). *Agronegocio sin frenos: Bolivia rumbo al desastre ecológico*. *Revista Nómadas*. <https://revistanomadas.com/agronegocio-sin-frenos-bolivia-rumbo-al-desastre-ecologico/>
- Czaplicki Cabezas, S. T. (2025, 9 de enero). *Incendios, Desmontes y Elecciones En Bolivia*. Ojalá. <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/incendios-desmontes-y-elecciones-en-bolivia>
- Czaplicki Cabezas, S. T., Kruyt, S., Orsag Molina, J. O., Rivero, B., & Salazar Lohman, H. (2025). *Santa Cruz S.A.: El mito empresarial y la realidad depredadora*. Centro de Estudios Populares. <https://ceesp.org.bo/wp-content/uploads/2015/12/Santa-Cruz-SA.pdf>
- EFE. (2004, 31 de marzo). *Un minero se inmola y mata a dos policías en el Congreso de Bolivia*. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/elmundo/2004/03/30/internacional/1080678345.html>
- Escalante Gonzalbo, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo* (1.ª ed.). Colegio de México.

Escóbar de Pabón, S., Rojas Callejas, B., & Arze Vargas, C. (2014). *País sin industrias, país con empleos precarios: Situación de los derechos laborales en Bolivia, 2011-2012* (1.ª ed.). CEDLA.

García Linera, Á. (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (2.ª ed. rev.). P. Stefanoni (Ed.). Siglo del Hombre Editores.

Gill, L. (1984). *Commercial Agriculture and Peasant Production: A Case Study of Agrarian Reformism and the Development of Capitalism in Northern Santa Cruz, Bolivia* [Tesis doctoral, Columbia University]. ProQuest Dissertations and Theses Global. <https://www.proquest.com/docview/303285754/abstract/FFA-62038F3AE4813PQ/1?accountid=12378>

Giussani, B., & Ruiz-Mier, F. (1997). *El proceso de descentralización y el financiamiento de los servicios de educación y salud en Bolivia*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/f51c3b96-78ef-4738-bea0-79c2f35a-5bf1/content>

Grebe López, H. (1983). *El excedente sin acumulación. La génesis de la crisis económica actual*. En: R. Zavaleta Mercado (Ed.), *Bolivia Hoy* (1.ª ed.). Siglo Veintiuno Editores.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia* (1.ª ed.). Tinta Limón Ediciones; Universidad Internacional de Andalucía, Arte y Pensamiento.

Harvey, D. (2011). *A Brief History of Neoliberalism* (1.ª ed.). Oxford University Press.

International Monetary Fund, & International Development Association. (1997). *Final Document on the Initiative for the Heavily Indebted Poor Countries (HIPC)*. International Monetary Fund; International Development Association. <http://deudaexternapublica.bcb.gob.bo/publico/inicio>

Jiménez Zamora, E. (2008, marzo). *La política nacional de empleo en Bolivia*. OIT. <https://www.researchgate.net/publication/361976667>

Kay, C. (2015). *The Agrarian Question and the Neoliberal Rural Transformation in Latin America*. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 100, 73-83. <https://doi.org/10.18352/erlacs.10123>

Kelley, J., & Klein, H. S. (1981). *Revolution and the rebirth of inequality: a theory applied to the National revolution in Bolivia*. University of California Press.

Kohl, B. H., & Farthing, L. C. (2006). *Impasse in Bolivia: neoliberal hegemony and popular resistance*. Zed Books.

Laguna, A. (2025, 19 de marzo). *La crisis de los dólares en Bolivia: el mito de la subvención y el verdadero problema* [Publicación de Facebook]. Facebook.

<https://www.facebook.com/arian.laguna/posts/pfbid029kDrdmWjr5jGb5G7qeL-Gfj2AwfVPqmPzgWQUmvEo7mtUQCjBCb1menCfPM4CWqMEI?rdid=m13uHMux4gHJBzGe#>

Mattei, C. E. (2022). *The capital order: how economists invented austerity and paved the way to fascism*. University of Chicago Press.

Morales, J. A., & Sachs, J. (1989). *Bolivia's Economic Crisis*. En: J. Sachs & S. M. Collins (Eds.), *Developing country debt and economic performance*. University of Chicago Press.

Nash, J. (1979). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Columbia University Press.

Neri Pereyra, J. P. (2018, 13 de julio). *El q'ara 'come q'aras' y las Leyes de Indias*. La Crítica. <https://lacriticam.wordpress.com/2018/07/13/el-qara-come-qaras-y-las-leyes-de-indias/>

Neri Pereyra, J. P. (2025, 8 de abril). *Crisis económica y fiebre del oro*. Revista Nómadas. <https://revistanomadas.com/crisis-economica-y-fiebre-del-oro/>

Neri Pereyra, J. P., & Czaplicki Cabezas, S. T. (2016, diciembre). *Capitalismo Cooperativista, un repaso del conflicto minero en Bolivia*. Globalización: Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura. <http://rcci.net/globalizacion/2016/fg2774.htm>

Preston, D. (1992). *Restructuring Bolivian Rurality? Batallas in the 1990s*. Journal of Rural Studies, 8(3), 323-333. [https://doi.org/10.1016/0743-0167\(92\)90009-U](https://doi.org/10.1016/0743-0167(92)90009-U)

Ricart, C., Kolodin, S., Alaimo, V., et al. (2010). *Programa de Apoyo al Empleo para Jóvenes y Adultos (BO-L1051): Propuesta de Crédito*. BID. <https://www.iadb.org/es/proyecto/BO-L1051>

Rother, L. (2005, 1 de marzo). *With New Chief, Uruguay Veers Left, in a Latin Pattern*. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2005/03/01/world/america/with-new-chief-uruguay-veers-left-in-a-latin-pattern.html>

Salazar Lohman, H. (2015). *Se han adueñado del proceso de lucha: horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*. SOCEE Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.

Urioste Fernández de Córdova, M. (2011). *Concentración y extranjerización de la tierra en Bolivia*. Fundación Tierra.

Webber, J. R. (2011). *From rebellion to reform in Bolivia: class struggle, indigenous liberation, and the politics of Evo Morales*. Haymarket Books.

El litio boliviano en la confluencia de crisis múltiples

Una perspectiva etnográfica de temporalidades extractivas

David Schröter¹

Resumen

El litio boliviano se encuentra en la intersección de múltiples crisis: la climática que lo designa como mineral “crítico” para la transición energética, la económica post-boom del gas natural, y la política del MAS (Movimiento al Socialismo) donde las disputas evismo-arcismo se proyectan sobre el proyecto extractivo. Basado en trabajo etnográfico (2019-2022) en el Salar de Uyuni con la Federación Regional y Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sud y habitantes de Río Grande, este artículo examina cómo se construyen y disputan las temporalidades extractivas entre escalas nacional y regional. Utilizando el marco de “temporalidades extractivas” y “espacios-tiempo vernáculos”, argumenta que un mismo mineral genera temporalidades contradictorias según la posición territorial de los actores. Mientras políticos nacionales articulan visiones que responden a urgencias electorales, las organizaciones regionales construyen temporalidades de desarrollo basadas en memorias históricas de explotación y demandas de participación e infraestructura. El análisis revela cómo las comunidades desarrollan estrategias sofisticadas—desde resignificar demandas locales como el “Corredor del Litio” hasta elaborar propuestas legislativas alternativas— para condicionar el desarrollo territorial. La transición del “tiempo del bórax” al “tiempo del litio” en Río Grande ilustra cómo los habitantes navegan futuros extractivos inciertos mediante múltiples estrategias simultáneas. El artículo concluye que el “extractivismo condicionado” de organizaciones como FRUTCAS—ni oposición total ni aceptación pasiva, sino negociación constante— representa una agencia territorial crucial para transformar el extractivismo contemporáneo.

Palabras clave: *Temporalidades extractivas, Litio boliviano, FRUTCAS, Etnografía política, Extractivismo condicionado.*

¹ Antropólogo social y candidato al doctorado en la universidad de Lausana, Suiza. Ha investigado sobre autodeterminación territorial en contextos urbanos y de minería. Actualmente trabaja sobre producción y circulación de conocimiento entorno al litio boliviano.

El litio en la confluencia de las crisis múltiples

El litio boliviano se encuentra hoy en la intersección de múltiples crisis que atraviesan tanto el contexto global como el nacional. A nivel planetario, una de las principales respuestas a la crisis climática ha designado a este mineral como elemento “crítico” para la transición energética, transformándolo en protagonista de narrativas tecnosalvacionistas que prometen un futuro verde a través de la electromovilidad y el almacenamiento de energías renovables. En estas narrativas hegemónicas, Bolivia aparece como depositaria de las mayores reservas mundiales de litio, ubicadas en el Salar de Uyuni, convirtiendo potencialmente al país en actor central de las cadenas globales de producción de baterías. En Bolivia, este discurso ha sido adoptado ampliamente, mayormente por políticos que abrazan las narrativas que presentan al litio como un recurso crucial para el mundo, declarando que Bolivia lo extraerá tanto para el bien del planeta como para el beneficio económico nacional.

Esta promesa se entrelaza de manera compleja con las crisis internas bolivianas. La crisis climática global se superpone con dos crisis que se han venido formando en Bolivia. La crisis económica post-boom del gas natural ha intensificado la búsqueda urgente de nuevas matrices económicas que sustenten el modelo de desarrollo implementado durante los gobiernos del MAS. En este contexto, el litio emerge como heredero natural en la narrativa de continuidad extractiva que va del estaño colonial al gas neoliberal y postneoliberal, reproduciendo la lógica de “Bolivia país minero” que ha estructurado la economía nacional por siglos.

Simultáneamente, el litio se ha vuelto protagonista de la profunda crisis política que atraviesa el MAS, donde la fractura entre Evo Morales y Luis Arce se proyecta directamente sobre el proyecto extractivo.

La disputa entre evistas y arcistas no es solo ideológica, sino que se materializa en visiones contrapuestas sobre cómo desarrollar el litio: mientras el evismo critica el giro hacia la participación de empresas extranjeras como traición a los principios nacionalistas del proceso de cambio, el gobierno de Arce justifica este pragmatismo como necesario para lograr resultados concretos en el corto plazo. Al mismo tiempo, ambas líneas del MAS se han visto presionadas por la urgencia electoral en torno al litio, priorizando resultados inmediatos sobre transformaciones estructurales de largo plazo. Esta dinámica convierte al litio simultáneamente en promesa de salvación económica y víctima de la inestabilidad política.

Esta confluencia de crisis ha generado una polarización discursiva que oscila entre promesas grandilocuentes de prosperidad nacional y advertencias catastróficas sobre destrucción ambiental. De tal manera emergen críticas —principalmente articuladas por ONG urbanas— que cuestionan el carácter extractivo y destructivo de la minería del litio en sí misma, advirtiendo sobre el consumo masivo de agua y los estragos que podría causar en el frágil ecosistema del Salar de Uyuni si la extracción continúa. Esta narrativa anti-extractivista corresponde a temporalidades alternativas en las cuales nuestro tiempo presente es percibido como una época en que el capitalismo explota excesivamente el planeta, demandando un retorno a formas de vida más armoniosas con la naturaleza o, al menos, modelos de menor crecimiento y consumo. Sin embargo, lo que permanece notablemente ausente en estas grandes narrativas, tanto desarrollistas como conservacionistas, son las voces y perspectivas de quienes habitan los territorios donde se materializa o se supone que debería materializarse la extracción de litio.

Es precisamente esta ausencia la que motiva el presente artículo. Basado en trabajo etnográfico realizado entre 2019 y 2022 en la región del Salar de Uyuni, particularmente en el pueblo de Río Grande y siguiendo las actividades de la Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sud (FRUTCAS), este texto emerge de una investigación antropológica sobre las formas en que las temporalidades de la minería son comprendidas en la extracción de bórax en Río Grande y cómo, a partir de esta experiencia, los habitantes entienden y se posicionan frente a la minería del litio. Desde esta perspectiva etnográfica, el artículo se pregunta: ¿cómo se construyen y entran en disputa las temporalidades extractivas entre las escalas nacional y regional?

El argumento central que sostengo es que un mismo mineral puede generar temporalidades contradictorias según la posición social y territorial de los actores involucrados. Mientras políticos nacionales articulan visiones temporales que responden a urgencias políticas y económicas del centro, las organizaciones regionales construyen temporalidades de desarrollo que emergen de memorias históricas de explotación y demandas concretas de participación e infraestructura, poniendo el énfasis en el bienestar de poblaciones locales. Estas temporalidades no son simplemente complementarias ni completamente antagónicas, sino que entran en una tensión productiva que revela las contradicciones estructurales del extractivismo boliviano contemporáneo.

Temporalidades extractivas: Herramientas para el análisis

Las temporalidades son las formas en que los actores experimentan e interpretan el tiempo (Munn, 1992). El concepto de temporalidades extractivas, desarrollado dentro de la ecología política, resulta particularmente útil porque permite hacer explícito el trabajo político involucrado en la construcción temporal, “naturalizando relaciones sociales dominantes o activando contra-hegemonías” (Fent & Kojola, 2020, p. 821). La temporalidad, en otras palabras, es la “interpretación del devenir” (Iparraguirre, 2016, p. 614).

La extracción de recursos nos proporciona un punto de vista privilegiado para entender cómo las temporalidades se entrelazan. En contextos extractivos, los proyectos están frecuentemente entrelazados con esperanzas o temores intensos, sueños de riqueza y desarrollo, o la anticipación de destrucción ambiental y colapso. Estas emociones impulsan a las personas a la acción a favor o en contra de proyectos extractivos. Esta perspectiva permite entender cómo diferentes actores construyen estrategias según sus horizontes temporales específicos, revelando las relaciones de poder que subyacen en la imposición de ciertos horizontes temporales sobre otros.

Para analizar estas dinámicas, es útil el concepto de *vernacular timespaces* —espacios-tiempo vernáculos— desarrollado por Bryant y Knight (2019), que refiere al sentido colectivo de vivir en cierta temporalidad. Ejemplos cotidianos incluyen un “tiempo de crisis”, “tiempo de prosperidad” o “tiempo de guerra”. Estos espacios-tiempo vernáculos son múltiples, pueden coexistir, y generan prácticas específicas según las expectativas sobre el futuro.

Este marco analítico resulta particularmente útil para entender el momento boliviano actual, donde ciertos espacios-tiempo están llegando a su fin mientras permanece incierto qué vendrá después. Bolivia se encuentra navegando el final del “tiempo del gas”, que sostuvo la economía nacional durante décadas, hacia un potencial “tiempo del litio” que tanto políticos nacionales como actores regionales evocan como futuro deseable pero aún no materializado. Sobre ambos se cierne un amenazante “tiempo de crisis” que genera un sentido de urgencia y presiona por soluciones inmediatas. La utilidad del concepto radica en cómo permite rastrear las formas en que diferentes actores se orientan hacia estos futuros posibles, desarrollando estrategias y prácticas específicas según su posición social y territorial frente a estas transiciones temporales. En lo que sigue, cuando utilizo la frase “tiempo de...” me refiero precisamente a estos espacios-tiempo vernáculos tal como los experimentan y articulan mis interlocutores.

El análisis de las temporalidades extractivas nos permite prestar atención a tres dimensiones clave en este caso. Primero, las *temporalidades son afectivas*, revelando las dimensiones emocionales de la experiencia temporal en extracción: la esperanza de prosperidad, la ansiedad por el agotamiento de recursos, o la nostalgia por ciclos extractivos pasados. En el caso boliviano, esto se traduce en emociones contradictorias sobre las promesas del litio frente a experiencias históricas de explotación.

Segundo, nos permiten examinar la *especulación sobre futuros posibles*, que implica la creación de valor a través de narrativas sobre futuros extractivos. Crucialmente, no solo los mercados financieros especulan; también políticos bolivianos han especulado sobre el litio como salvación económica nacional, mientras que en las comunidades circundantes la gente especula sobre el desarrollo que podría acompañar el proyecto. Estas especulaciones múltiples alimentan y dan forma al “tiempo del litio” como espacio-tiempo vernáculo compartido pero interpretado diferentemente según la posición de los actores.

Tercero, el enfoque en temporalidades extractivas visibiliza las *políticas temporales*, entendiendo el tiempo también como sitio de lucha política en la contestación extractiva. Los actores emplean estrategias para acelerar o dilatar proyectos según sus intereses políticos. En el caso de FRUTCAS, observamos cómo utilizan la urgencia temporal del proyecto litífero para intentar obtener infraestructura como la carretera del litio. Estas políticas temporales explican en parte por qué

el proyecto actualmente no está siendo operado por una colaboración boliviano-china o boliviano-rusa, ya que lograron retrasar la aprobación de una nueva ley que habría permitido mayor participación extranjera.

El extractivismo boliviano presenta una narración temporal particular que va de la plata colonial al estaño republicano, del gas al litio del MAS. El proyecto temporal del MAS construye conscientemente sobre esta narración histórica del tiempo extractivo bajo un patrón cambiante. Un ejemplo de esto son las palabras de Túpac Katari: “volveré y seré millones”, evocadas por Evo Morales para articular una narrativa temporal en la cual él retornaba como reivindicación de los bolivianos indígenas, prometiendo una renovación temporal del mundo, superando cinco siglos de explotación.

Sin embargo, persisten contradicciones estructurales entre los ideales del vivir bien y la dependencia extractiva, entre los discursos de decolonización y la reproducción de nuevos enclaves extractivos. El litio representa el intento más ambicioso de romper con estas temporalidades extractivas históricas, pero también reproduce muchas de sus contradicciones fundamentales.

Génesis y transformación de imaginarios nacionales

Para entender los conflictos actuales en torno al litio, es necesario comenzar con la construcción de una temporalidad litífera boliviana que se gestó en los años 80 y 90. Los primeros estudios sobre el litio boliviano se realizaron durante la dictadura de Hugo Banzer, y tras el retorno a la democracia, en 1988 durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro, el Ministro de Minería Jaime Villalobos invitó directamente a la empresa estadounidense *Lithium Corporation of America* (LITHCO) a explotar los recursos del Salar de Uyuni, evadiendo procesos formales de licitación.

La resistencia que surgió contra LITHCO a finales de los años 80 y principios de los 90 no fue simplemente un rechazo nacionalista, sino una respuesta estratégica fundamentada en el aprendizaje histórico del extractivismo boliviano. Las críticas se centraron en la duración excesiva de la concesión (40 años) y la tasa tributaria mínima del 10% que pagaría la empresa. FRUTCAS, junto al Comité Cívico Potosinista, movilizó protestas que culminaron en una huelga de hambre y lograron la anulación del contrato.

La narrativa que emergió era clara: “Los beneficios deben quedarse en Bolivia y en la región”. Esta demanda emergía de la comprensión

profunda de la continuidad histórica que conectaba la plata colonial con el estaño republicano y el nuevo ciclo litífero que se anunciaba. Las organizaciones regionales habían aprendido las lecciones de Potosí: las riquezas habían abandonado el país mientras las regiones extractivas quedaban empobrecidas. Después de que LITHCO abandonara Bolivia, se posicionó una visión alternativa que señalaba que la extracción de litio debía ser controlada por el Estado boliviano, generando beneficios para la región productora.

Las protestas de FRUTCAS en los años 80 y 90 finalmente lograron la anulación del contrato con LITHCO, pero más importante aún, habían posicionado una visión alternativa: la extracción de litio debía ser controlada por el Estado boliviano y generar beneficios para la región productora tanto como para el Estado. Con la llegada del MAS al poder en 2006, varios funcionarios de FRUTCAS ocuparon posiciones de influencia en el aparato estatal, y en 2008 su propuesta para un modelo de industrialización nacional del litio fue adoptada oficialmente.

Esta visión inicial se transformó gradualmente y se volvió más ambiciosa, culminando con la creación de Yacimientos de Litio Bolivianos (YLB) en 2017, bajo la dirección de Juan Carlos Montenegro. Como principal arquitecto de lo que se conocería como el “Plan Maestro”, Montenegro desarrolló una visión que, según él mismo explicaba: “desde el inicio se propuso no quedarse en la producción de sales básicas”.

El Plan Maestro representaba una ruptura discursiva fundamental en la historia económica boliviana. Montenegro articuló una visión audaz que evocaba explícitamente la historia boliviana como exportador de materias primas: “Bolivia como país es rico en recursos primarios, pero nunca logró obtener su parte de las ganancias creadas con esos recursos; el litio debería cambiar esto”. El proyecto contemplaba la construcción de 41 plantas industriales para 2030, creando una cadena productiva completa desde la salmuera hasta las baterías. Montenegro argumentaba que “el valor del litio se multiplicará al menos cien veces” desde la extracción hasta su incorporación en baterías.

El proyecto de industrialización del litio propuesto en el Plan Maestro representaba un intento de romper con los patrones históricos de explotación, fundamentándose en una comprensión específica de la historia boliviana donde las riquezas habían abandonado el país mientras las regiones extractivas quedaban empobrecidas. Sin embargo, durante este período la relación entre YLB y las comunidades regionales se

había debilitado considerablemente, con poca información siendo transmitida sobre los avances del proyecto o de las oportunidades que este podría generar a nivel local.

El proyecto enfrentaba además dificultades técnicas significativas. Las condiciones específicas del Salar de Uyuni, con sus altas concentraciones de magnesio, hacían la producción más costosa y compleja que en países vecinos. A esto se sumaba la falta de materiales clave, y la casi imposibilidad para un país como Bolivia de construir una industria de esta envergadura casi desde cero, careciendo de capital humano y financiero, así como de infraestructura industrial. Otros países no necesariamente estaban dispuestos a ayudar a Bolivia a establecer todo este sistema productivo.

Estas dificultades se evidenciaron en el controvertido acuerdo entre YLB y ACISA², una empresa alemana, cuyo contrato fue duramente criticado en la antesala de las elecciones de 2019 por otorgar demasiadas concesiones a los socios alemanes y concederles excesivo poder. Con la industria automotriz alemana ya bajo presión, había pocos incentivos para trasladar capacidad productiva a Bolivia, lo que derivó en un contrato negociado apresuradamente en vísperas electorales. La controversia generada alimentó la crisis postelectoral que desembocó en el golpe de Estado contra Morales. Cuando Arce retornó al poder en 2020, el MAS cambió radicalmente de rumbo.

En abril de 2021, YLB anunció una licitación internacional para que empresas extranjeras propusieran tecnologías de extracción directa de litio. Este fue un cambio temporal fundamental: de la “industrialización boliviana” a la “asociación estratégica” con capitales extranjeros. La justificación se enmarcó en términos técnicos, la extracción directa aceleraría procesos y reduciría impacto ambiental. Esto contrastaba con la justificación anterior del desarrollo nacional endógeno.

El gobierno de Arce intentaba mantener la narrativa de desarrollo a través del litio, aunque el discurso del Plan Maestro se desvaneciera progresivamente. Mientras inicialmente no hubo crítica oficial al Plan Maestro, posteriormente Montenegro, junto con el exministro de Energías Luis Alberto Echazú, fueron señalados como responsables de los fracasos anteriores. Esta persecución llevó trágicamente al suicidio de Montenegro en 2024, convirtiéndose en símbolo del colapso de las visiones industrializadoras.

2 ACISA :ACI Systems Alemania GmbH

El problema central para implementar el nuevo modelo eran las leyes 535 y 928, que prohibían la participación extranjera en la producción de carbonato de litio. Cuando se filtró el borrador de la nueva ley a principios de 2022, aunque contenía múltiples disposiciones controvertidas, la que ganó mayor tracción en la región fue la revelación de la subordinación de economías regionales como la del bórax en Río Grande al proyecto nacional. El borrador establecía que las concesiones de bórax serían nacionalizadas, aparentemente para utilizarlas como moneda de cambio en negociaciones con empresas extranjeras. El simple hecho de conocerse que se estaba elaborando una nueva ley motivó a los actores regionales a proponer una ley alternativa que codificaría algunas de sus demandas históricas.

Lo que observamos en esta evolución es un cambio fundamental de horizontes temporales, pasando de las promesas de transformación industrial estructural a decisiones tecnocráticas pragmáticas orientadas por la urgencia de mostrar resultados. Las narrativas también mudaron de la retórica de transformación de largo plazo a la presión de resultados inmediatos.

Etnografía de una temporalidad marcada por extracción: El caso de Río Grande

Para comprender cómo estas dinámicas temporales se materializan en el territorio, es necesario examinar el caso específico de Río Grande, un pueblo minero ubicado a pocos kilómetros de la planta de litio que ejemplifica la complejidad de navegar futuros extractivos inciertos.

Río Grande encarna los ciclos del extractivismo boliviano en escala local. Su historia temporal ilustra los ciclos característicos del extractivismo boliviano y revela cómo el destino de pueblos mineros queda íntimamente ligado a diferentes emprendimientos extractivos. Esta población tiene sus orígenes en 1892, cuando se fundó como campamento ferroviario, nombrado Cuadrilla N°7 y establecido para el mantenimiento de la línea que conectaba las minas del interior con el puerto de Antofagasta. Durante décadas, sus habitantes se dedicaron al suministro de materiales secundarios a las minas vecinas: primero combustibles como la tola³ y luego cal procesada en hornos artesanales que funcionaban día y noche.

³ Tola: nombre de arbustos andinos.

Esta economía de servicios extractivos se desplomó con el Decreto Supremo 21060 de 1985, la “medicina amarga” neoliberal que despidió a decenas de miles de mineros y eliminó prácticamente de la noche a la mañana la demanda de los materiales que Río Grande había estado suministrando. Para finales de los años 80, el pueblo estaba al borde de convertirse en un pueblo fantasma, con la mayoría de sus habitantes habiendo migrado en busca de trabajo.

Sin embargo, el redescubrimiento del bórax en las orillas del Salar cambió radicalmente esta trayectoria. Del calcio que se explotaba hasta los años 80, el pueblo pasó al bórax que actualmente constituye su principal actividad económica a través de la Sociedad Colectiva Minera Río Grande (SOCOMIRG), y la cooperativa Estrella del Sur. Estas dos organizaciones representan un modelo de autogestión territorial que contrasta con los enclaves extractivos históricos, ya que los beneficios permanecen en la comunidad.

Hoy en día, Río Grande es una ciudad de más de 2000 habitantes, lo que la convierte en una de las comunidades más grandes de Colcha “K”, un municipio vasto y escasamente poblado del suroeste de Bolivia. La cercanía al Salar de Uyuni impone un entorno hostil: la altitud de 3650 metros y el clima severo restringen drásticamente las posibilidades agrícolas, con la quinua como única excepción significativa. Históricamente, los habitantes de esta región fueron agricultores a pequeña escala que se dedicaron a la ganadería, manteniendo rebaños de llamas.

Como me explicó uno de los fundadores de SOCOMIRG: “Antes trabajábamos con las volquetas todo el mes, pero también aumentó el número de socios. Hemos destinado una semana durante la cual nuestras volquetas trabajan en el Salar [para YLB]. Es una oportunidad para tener un ingreso adicional”. Esta adaptación refleja tanto las limitaciones crecientes de las reservas de bórax como las oportunidades que presenta la proximidad a la planta de litio.

La conciencia de esta finitud también se manifiesta en las conversaciones cotidianas entre los socios. Frecuentemente discuten cuántos años más durarán las reservas, especulan sobre la calidad del mineral que queda, y evalúan constantemente qué alternativas podrían sustentarlos cuando el bórax se agote. Esta incertidumbre temporal los empuja a mantener una mentalidad de preparación constante, desarrollando múltiples estrategias simultáneas para gestionar el riesgo inherente a la dependencia de un recurso finito. Entre estas alternativas,

el litio emerge como la más importante, si no la única viable a gran escala. La proximidad geográfica de la planta YLB y las promesas de desarrollo que acompañan el proyecto estatal convierten al litio en el protagonista central de las especulaciones sobre el futuro post-bórax en Río Grande. Es precisamente esta relación compleja entre el fin del bórax y las posibilidades del litio la que exploraré a continuación.

Temporalidades de sustitución: Del bórax al litio

La transición del bórax al litio en Río Grande refleja, en escala local, las mismas dinámicas que Bolivia experimenta a nivel nacional con el agotamiento de las reservas de gas natural y la búsqueda urgente de nuevas matrices económicas. Así como el país enfrenta el fin del “tiempo del gas” que sostuvo su economía durante décadas, Río Grande navega el final de su propio “tiempo del bórax” hacia un incierto “tiempo del litio”. En ambos casos, la sustitución no es solo técnica sino profundamente temporal, ya que implica el reemplazo de una temporalidad extractiva establecida, por otra cargada de promesas, pero aún no materializada.

El litio es percibido en Río Grande como el heredero natural del bórax, alimentado por una narrativa de abundancia territorial que trasciende los ciclos individuales de cada mineral. Como expresó uno de los socios: “La Pachamama nos ha dado bórax, ahora nos dará litio”. Esta narrativa construye una continuidad temporal que naturaliza la extracción como destino regional, donde la finitud de un recurso simplemente da paso a la abundancia del siguiente. La proximidad geográfica de la planta YLB, ubicada a pocos kilómetros del pueblo, refuerza esta percepción de derecho territorial sobre los beneficios del proyecto.

No obstante, esta transición está marcada por profundas contradicciones que revelan la naturaleza paradójica de los proyectos extractivos a gran escala. Para los habitantes locales, el litio representa simultáneamente la posibilidad de permanecer en la región y el riesgo de exposición a nuevos peligros ambientales. Esta ambigüedad se intensifica al recordar que la región es también un destino turístico importante, donde el mismo paisaje que atrae visitantes globales alberga tanto las operaciones de bórax como las futuras instalaciones litíferas.

Los riesgos percibidos son tangibles e inmediatos. La planta YLB utiliza las mismas reservas acuíferas que Río Grande, creando

competencia directa por un recurso vital en un ambiente desértico. El borrador filtrado de la nueva ley de litio sugería la nacionalización de las concesiones de bórax, amenazando la base económica actual del pueblo. Además, YLB ha mantenido una comunicación limitada sobre impactos ambientales y oportunidades laborales, generando incertidumbre sobre si los habitantes podrán participar directamente en la extracción o solo como proveedores de servicios periféricos. Esta incertidumbre es particularmente aguda porque el litio representa un tipo de minería fundamentalmente diferente al bórax. Mientras que la extracción de bórax permite control local y participación directa a través de cooperativas, la minería de litio implica operaciones industriales a gran escala con formas de participación local mucho menos claras.

Pero las oportunidades percibidas son igualmente significativas, y los habitantes no las esperan pasivamente. La planta genera demanda de servicios que Río Grande puede proporcionar: transporte especializado, construcción, provisión de alimentos y hospedaje. En respuesta, los habitantes han desarrollado múltiples estrategias simultáneas para posicionarse ventajosamente frente al proyecto litífero. Algunos se han organizado para crear empresas de transporte y construcción, mientras otros exploran la extracción de minerales alternativos como el cobre. Un tercer grupo invierte preventivamente en propiedades urbanas como estrategia de salida, recordando el destino de pueblos mineros abandonados como Pulacayo.

La infraestructura desarrollada para el litio, caminos mejorados, acceso eléctrico, servicios básicos, podría beneficiar al pueblo más allá del proyecto extractivo. Río Grande busca posicionarse como base logística para las operaciones del Salar, aprovechando décadas de experiencia y conocimiento territorial acumulado a través del bórax.

Esta dualidad fundamental —oportunidad y riesgo, permanencia y amenaza— caracteriza la experiencia local de los grandes proyectos industriales en contextos periféricos. Más allá de ser un posible sustituto económico del bórax, el litio actúa como catalizador de transformaciones territoriales.

“Somos los protagonistas de nuestro propio desarrollo”

Al ingresar a Colcha “K” por la carretera polvorienta que conecta con Uyuni, un muro pintado con letras enormes proclama: “Bienvenido a Colcha ‘K’ Capital del Litio Boliviano”. Debajo, en letras igualmente

prominentes, se lee: “Somos los protagonistas de nuestro propio desarrollo”. Esta yuxtaposición no es casual, mientras la primera frase ancla al municipio en las promesas del presente extractivo; la segunda reivindica el control territorial sobre ese futuro. Más que simples eslóganes municipales, estas declaraciones capturan una memoria colectiva de lucha y una visión de autodeterminación que ha estructurado la relación de las comunidades del suroeste potosino con los proyectos extractivos durante décadas. Es precisamente esta tensión entre ser “capital del litio” y ser “protagonistas” del propio desarrollo, la que FRUTCAS ha articulado como principio organizativo desde su resistencia contra LITHCO en los años 80 hasta sus actuales negociaciones sobre el litio.

FRUTCAS emerge en 1982 en el contexto del resurgimiento sindical boliviano postdictadura. Fundada dentro del marco de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), FRUTCAS representa hoy a aproximadamente 300 comunidades distribuidas en cinco provincias del suroeste de Potosí: Daniel Campos, Antonio Quijarro, Enrique Valdivieso, Sud-Lípez y Nor-Lípez.

La organización ganó prominencia nacional cuando lideró las protestas contra LITHCO, a finales de los 80. Esta victoria expulsó a LITHCO del territorio y posicionó a FRUTCAS como actor político fundamental en la región. Con la llegada del MAS al poder en 2006, varios dirigentes de FRUTCAS asumieron cargos gubernamentales, y en 2008 su propuesta de industrialización estatal del litio fue adoptada como política oficial.

Sin embargo, esta cercanía inicial con el MAS se ha complejizado con el tiempo. Desde 2012, cuando trabajadores de la planta de litio realizaron una huelga de hambre denunciando la mala administración del proyecto, la relación entre FRUTCAS y el gobierno ha estado marcada por tensiones crecientes (Olivera, 2017). La situación se agravó en 2017 cuando Juan Carlos Montenegro asumió la presidencia de YLB y cerró los canales de comunicación que existían con las organizaciones regionales. Estas tensiones han generado divisiones internas en FRUTCAS, con sectores que la acusan de ser demasiado cercana al MAS, mientras otros insisten en su carácter de organización de la sociedad civil.

En este contexto de relaciones ambiguas y expectativas frustradas, FRUTCAS ha desarrollado estrategias para insertar las demandas territoriales en el proyecto nacional del litio. La organización articula

temporalidades de desarrollo que se nutren tanto de la memoria histórica de explotación como de las promesas incumplidas de industrialización, construyendo lo que podríamos llamar un “extractivismo condicionado”: apoyo al proyecto litífero con la condición de beneficios territoriales concretos.

La caravana del “Corredor del Litio”

La demanda por la carretera Uyuni-Hito 60 debe entenderse en el contexto geográfico y económico del suroeste potosino. El municipio de Colcha “K”, ubicado al sur del Salar de Uyuni, abarca 15,822 km² con apenas 13,000 habitantes dispersos en pequeñas comunidades. La infraestructura vial y la accesibilidad rural constituyen un problema apremiante tanto para los pobladores locales como para las instituciones estatales. Si bien la situación ha mejorado respecto a hace 20 años, los caminos de tierra que predominan en la región siguen estando a merced de los cambios estacionales. Para los habitantes, cualquier trámite administrativo, compra de víveres o emergencia médica implica horas de viaje por rutas donde los accidentes son frecuentes. En este contexto, las infraestructuras viales muchas veces significan la diferencia entre el aislamiento y la conexión, representando para los habitantes la diferencia entre la subsistencia y el desarrollo.

Durante décadas, la demanda por esta carretera fue gestionada principalmente por organizaciones regionales y autoridades municipales, sin lograr resonancia en los centros de poder nacional. Lo novedoso fue como estos actores locales lograron vincular su demanda histórica con el proyecto estatal de extracción de litio. Al argumentar que la carretera no solo beneficiaría a las comunidades locales, sino que sería esencial para el éxito del proyecto extractivo nacional, lograron construir una coalición más amplia que ahora incluía al gobernador departamental, Jhonny Mamani, e incluso autoridades chilenas de Iquique interesadas en el corredor bioceánico. Al resignificar la demanda vial como “Corredor de Litio”, actores regionales lograron transformar su demanda históricamente ignorada en un proyecto que reclamaba importancia estratégica nacional, atrayendo actores y recursos que antes permanecían indiferentes.

En marzo de 2022, esta coalición organizó una “Caravana de Integración” que funcionó como una cuidadosa coreografía política. El plan era realizar 12 paradas desde Uyuni hasta el Hito 60 en la frontera chilena, recogiendo delegaciones comunitarias en cada punto mientras

las autoridades invitadas experimentaban en carne propia las horas de viaje por caminos precarios. Al llegar a la frontera, se encontrarían con sus contrapartes chilenas que compartían el interés en completar este corredor bioceánico.

Durante la caravana, cada actor desempeñó su papel en la construcción de este imaginario compartido. César Alí, alcalde de Colcha “K” y comunario de Río Grande, actuó como puente entre las demandas locales y las narrativas nacionales, enfatizando que “esta carretera en el futuro se convertirá en infraestructura más importante para la comercialización de carbonato de litio, cloruro de potasio y otros productos derivados”. Por su parte, el gobernador Jhonny Mamani amplificó el mensaje para audiencias en La Paz: “Una vez que este proyecto YLB comience a funcionar, el suroeste de Potosí se transformará, y será el sostén económico del Estado Plurinacional”.

Esta alianza estratégica revela cómo los actores regionales no esperan pasivamente ser beneficiados por el desarrollo, sino que construyen activamente coaliciones multinivel —desde lo local hasta lo transfronterizo— para materializar sus visiones. La carretera funciona simultáneamente como necesidad práctica cotidiana y como símbolo de integración al proyecto nacional del litio. Sin embargo, como observó uno de los participantes locales en el viaje de regreso, el escepticismo prevalecía: “Sin compromisos concretos, el evento no vale mucho, a pesar del espectáculo pomposo”.

Esta evaluación resultó profética. Cuando las promesas tardaron en materializarse, quedó claro que socializaciones y caravanas no bastaban para obtener compromisos concretos. FRUTCAS y sus aliados en las comunidades tuvieron que recurrir a medidas más contundentes, en marzo de 2023 bloquearon la planta de litio en Llipi, paralizando las operaciones extractivas. Solo mediante esta presión directa sobre el proyecto estrella del gobierno lograron finalmente asegurar el financiamiento del banco CAF (Corporación Andina de Fomento) para la carretera. El episodio demuestra que, más allá de los espectáculos políticos y las alianzas estratégicas, la capacidad de movilización y presión directa sigue siendo fundamental para que las demandas territoriales se traduzcan en compromisos estatales concretos.

La Ley del Litio: Escribiendo el futuro territorial

Otra faceta de estas estrategias territoriales fue la elaboración de propuestas alternativas para la Ley del Litio. Cuando en 2022 se

filtró el borrador gubernamental que amenazaba con nacionalizar las concesiones de bórax, las organizaciones regionales no reaccionaron solo con protestas, FRUTCAS organizó lo que podría denominarse un proceso constituyente local que consistió en una serie de asambleas populares donde las comunidades articularon sus visiones sobre cómo debería regularse la extracción de litio.

Este proceso revela una consciencia aguda de las temporalidades extractivas. En su propuesta, FRUTCAS estableció seis principios fundamentales que reconocían explícitamente la naturaleza finita del proyecto litífero. Argumentaron que el litio debía explotarse “dentro del marco del desarrollo sostenible”, con dividendos invertidos en el desarrollo continuo de la región y respetando la “convivencia armoniosa con la madre tierra”. Las demandas específicas —crear un organismo regulador con participación regional, incluir representantes locales en el directorio de YLB, priorizar empresas y trabajadores locales— buscaban institucionalizar el control territorial sobre el proyecto extractivo.

Sin embargo, el proceso también expuso las tensiones inherentes a estas estrategias. Los líderes de FRUTCAS debían equilibrar las demandas maximalistas de sus bases con la necesidad de mantener canales de negociación con el gobierno del MAS, ya que algunos aspiraban a desarrollar carreras políticas. Esta tensión entre representación y cooptación, entre demandas territoriales y aspiraciones políticas personales, atraviesa todas las estrategias regionales.

Lo que estos casos demuestran es que las organizaciones territoriales no son receptoras pasivas de proyectos extractivos impuestos desde arriba. Por el contrario, desarrollan estrategias sofisticadas —desde la resignificación simbólica hasta la movilización directa, desde la elaboración legislativa hasta la construcción de alianzas multinivel— para insertar sus visiones de desarrollo en los proyectos nacionales. Lo que observamos en este caso, más que mera aceptación u oposición al extractivismo, es cómo existe un constante proceso de negociación sobre los términos del desarrollo territorial.

Conclusiones: ¿Hay un futuro más allá del extractivismo?

El litio boliviano se encuentra en el centro de crisis temporales múltiples que revelan las contradicciones fundamentales del extractivismo contemporáneo. Después de más de 15 años de promesas, el proyecto ha demostrado ser incapaz de generar los resultados

transformadores esperados. La muerte de Juan Carlos Montenegro en 2024, más que ser una tragedia personal, se convierte en un símbolo del aparente colapso de una visión que intentaba superar los patrones del extractivismo histórico a través de un modelo de industrialización nacional.

Este análisis etnográfico, sin embargo, revela que mientras las visiones nacionales colapsan, las capacidades organizativas territoriales persisten y se adaptan. El slogan pintado en los muros de Colcha “K” —“Somos los protagonistas de nuestro propio desarrollo”— se materializa en estrategias políticas concretas: la transformación de una carretera local en “Corredor del Litio”, la elaboración de propuestas legislativas alternativas, la construcción de alianzas multinivel que van desde lo municipal hasta lo transfronterizo.

Las contribuciones empíricas de este análisis trascienden el caso boliviano. Primero, demuestran cómo las retóricas desarrollistas son apropiadas, transformadas y movilizadas de manera diferente según las posiciones territoriales. Mientras el gobierno nacional utiliza el “tiempo del litio” para responder a urgencias electorales y prometer una salida a la crisis económica, las organizaciones regionales lo reinterpretan como oportunidad para materializar demandas históricas de infraestructura y participación. Y segundo, revelan que las comunidades no son receptoras pasivas de temporalidades extractivas impuestas, sino que activamente las negocian y condicionan.

La experiencia de Río Grande ilustra esta agencia frente a las temporalidades extractivas. Acercándose al agotamiento del bórax, los habitantes no esperan pasivamente el “tiempo del litio” prometido. En cambio, despliegan estrategias múltiples: diversifican hacia servicios, especulan sobre nuevos minerales, invierten preventivamente en propiedades urbanas. Son estrategias de diversificación que son resultado de generaciones de incertidumbre extractiva.

Sin embargo, el momento actual presenta nuevas incertidumbres que podrían redefinir estas dinámicas. A pocas semanas de las elecciones generales y con una crisis económica profundizándose, surge la pregunta: ¿qué futuro le espera al proyecto litífero bajo un gobierno diferente? Si bien el gobierno de Arce mantiene al menos la retórica de beneficio nacional, un cambio de administración podría significar el retorno al “entreguismo” histórico —la entrega de recursos a empresas extranjeras con mínimos beneficios locales, justificada ahora por la urgencia de superar la crisis fiscal—.

Esta posibilidad hace aún más relevantes las estrategias territoriales documentadas. El “extractivismo condicionado” que practican organizaciones como FRUTCAS —ni oposición total ni aceptación pasiva, sino negociación constante de los términos del desarrollo— podría ser la única garantía contra un retorno a modelos puramente extractivos. La capacidad probada de los movimientos sociales bolivianos para construir alianzas, movilizar bases y condicionar proyectos nacionales puede representar un contrapeso crucial a las tentaciones entreguistas que la crisis económica intensifica.

La contradicción sistémica central, sin embargo, persiste. Incluso las alternativas a la minería —como el intento de los mineros del bórax de crear una empresa de transporte— siguen dependiendo de la lógica extractiva para su viabilidad. La naturalización de Bolivia como “país minero” estructura tan profundamente las posibilidades imaginadas que incluso las visiones post-extractivas terminan ancladas en nuevas formas de extracción.

En el contexto de la crisis climática global, el caso boliviano ofrece lecciones cruciales. La extracción de minerales “críticos” para la transición energética reproduce las contradicciones del extractivismo tradicional cuando se impone sin transformar las relaciones de poder subyacentes. Las promesas tecnosalvacionistas del litio como solución a la crisis climática pueden convertirse en nuevas formas de colonialismo verde si ignoran las temporalidades y demandas territoriales.

La pregunta fundamental que permanece abierta es si las sofisticadas estrategias territoriales documentadas podrán sostener su “extractivismo condicionado” frente a las presiones de la crisis, o si la lógica estructural del capitalismo extractivo terminará imponiéndose. En última instancia, son estas temporalidades territoriales —con su pragmatismo arraigado en memorias históricas de explotación y su capacidad probada de condicionar proyectos nacionales— las que ofrecen las claves más importantes no solo para entender sino para potencialmente transformar el extractivismo contemporáneo.

Bibliografía

Bryant, R., & Knight, D. M. (2019). *The anthropology of the future*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108378277>

Fent, A., & Kojola, E. (2020). Political ecologies of time and temporality in resource extraction. *Journal of Political Ecology*, 27(1).

Iparraguirre, G. (2016). *Time, temporality and cultural rhythmicity: An anthropological case study*. *Time & Society*, 25(3), 613-633. <https://doi.org/10.1177/0961463X15579802>

Munn, N. D. (1992). *The cultural anthropology of time: A critical essay*. *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123.

Olivera, M. (2017). *La industrialización del litio en Bolivia: Un proyecto estatal y los retos de la gobernanza, el extractivismo histórico y el capital internacional*. UNESCO.

“Una política de artesana”

Entrevista a Zandra Loayza Pereira

Por Ara Goudsmit Lambertín¹

Resumen

Zandra Loayza Pereira, artesana y líder comunitaria camba-colla de Riberalta, narra su trayectoria desde la infancia en el río Mamoré hasta convertirse en defensora de la Amazonía. A través de su trabajo con semillas y el tejido de güembé, Zandra desarrolla una “política de artesana” que rechaza la corrupción partidaria para construir espacios de sanación colectiva entre las mujeres y el monte. Su testimonio revela cómo la artesanía es resistencia territorial, donde enseñar oficios es transmitir saberes de reciprocidad con el territorio. Desde su experiencia con las hermanas franciscanas hasta su liderazgo en asociaciones de mujeres, Zandra defiende una política comunitaria basada en la gratitud, el respeto y la construcción de alternativas para la defensa de la vida.

Palabras clave: *Amazonía, Reciprocidad, Territorialidad, Resistencia, Artesanía.*

¹ Ara Goudsmit Lambertín escucha e investiga con memorias y cuidados. Se dedica a la escritura, al trabajo editorial y a prácticas de investigación colaborativa en los montes de la Amazonía y el Chaco. Es parte de la organización feminista Jasy Renyhê, el Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie de la Universidad Mayor de San Andrés, y la Revista En/clave Salvaje. Disfruta de indagar con las palabras, pues así nota que los verbos curar, cuidar y pensar están entrelazados por una misma, antigua raíz. Estudió Ciencia Política en la Universidad de Los Andes, Colombia, y una maestría en Estudios del Antropoceno/Geografía en la Universidad de Cambridge, Reino Unido.

Ara Goudsmit Lambertín: Ahora estamos con Zandra Loayza Pereira, sentadas en un callejoncito del centro de Riberalta². Bueno, Zandra, gracias por tu tiempo y disposición para contar tu historia. Las primeras preguntas van un poco para pensar quién eres: ¿Quién es Zandra?, ¿de dónde vienes?, ¿qué ríos te han visto nacer?, ¿de dónde vienen tus ancestros? Para que entendamos con quién estamos conversando hoy.

Zandra Loayza Pereira: Buen día, Ara. Mi nombre es, como lo has dicho, Zandra Loayza Pereira. Yo orgullosa, como digo, de ser cambacolla. Mis raíces vienen de dos personajes que yo admiro mucho: mi madre y mi padre. Mi madre habla el dialecto trinitario, nacida en San Francisco de Moxos. Mi padre era paceño, nacido en Coripata, Sud Yungas, y también hablaba el aymara y el quechua. Yo vengo de esos dos personajes que me han enseñado el valor de la vida y a luchar. Ambos fueron dirigentes: mi madre nos enseñó el liderazgo desde la comunidad, mi padre estaba muy dedicado a la política.

Yo nací en Santa Ana del Yacuma, y todo el río Mamoré lo hemos recorrido. En aquellas épocas, cuenta mi madre, mi padre era un perseguido político. Cuando lo apresaron, en época de Jaime Paz Zamora y Banzer, mi mamá lo tuvo que sacar en una bolsa de basura, lo metió en un deslizador y, con sus ocho hijos, lo sacó³. Ella navegó

² Riberalta es una ciudad de aproximadamente 76,000 habitantes, ubicada en la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios, en el norte del departamento del Beni, Bolivia. Fundada en 1894, se convirtió en un centro mundial de la extracción y procesamiento de goma durante el auge cauchero de principios del siglo XX. Actualmente, el contexto económico de la ciudad y sus alrededores está basado, principalmente, en la recolección y procesamiento de castaña (nuez de Brasil), la ganadería, y la extracción maderera, todas economías de exportación. La ciudad es conocida como un importante centro de comercio amazónico, siendo también la segunda ciudad más poblada del Beni, después de Trinidad.

³ Zandra comentó, en otro momento fuera de la entrevista, que su padre apoyaba al Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), y que por eso era perseguido en la dictadura de Hugo Banzer Suárez.

desde Trinidad por las noches, porque la policía náutica rondaba los ríos. Todo el día permanecíamos escondidos en la orilla del Mamoré, y mi papá tendido, ella curándolo con medicina tradicional.

Así llegamos a la comunidad San Lorenzo del Mamoré, a dos días en motor de Guayaramerín —ahora ya hay carretera y se llega en seis horas—. Llegamos como a las diez de la noche. Yo lo cuento porque ya estaba grandecita: cuando mi madre, cansada de navegar y estar en el monte, pidió alojamiento a la comunidad, le negaron el acceso a una casita. Entonces mi mamá dijo: “entonces, déjenme quedarme aquí, debajo de un árbol”. Era un mango y dormimos por dos noches, con mi papá enfermo, todavía recuperándose de la tortura. Luego la comunidad se reunió y nos pudieron llevar arriba.

Desde ahí nace ese coraje ante la injusticia y nace el aprender de la valentía de mi mamá, porque ella era joven⁴. Ahí tuve toda mi niñez, en el río Mamoré. Ahí aprendí a nadar, a caminar en las playas, en ese río que es muy grave y también muy bravo. Mi mamá, en su búsqueda por que seamos mejores personas y recibamos educación, nos sacó de ahí. Yo tengo muchos recuerdos del *bullying* que nos hacían las chicas porque veníamos de otro lado y teníamos esos rasgos collitas. Nos decían: “las collas aquí, las collas tal”. Éramos “las collas” por todos lados.

Cuando tenía doce, trece años, mi mamá seguía siendo líder de la comunidad, del centro de madres, y conoció a Cáritas de Guayaramerín, una fundación española que tenía recorridos por todo el río Mamoré. Cuando recibimos la visita de las hermanas franciscanas, yo comencé a interesarme por esa vida. Tal vez en mi interior quería seguir ese camino, pero tal vez también era una forma de salir de ese lugar. Y dije: “mamá, yo quiero irme con las monjas”, a los trece años.

Me fui con ellas a estudiar. Estuve ahí a los trece, catorce, y cumplí mis quince años en el convento, lo cual fue muy difícil para mí. Yo venía de una comunidad campesina donde tenía que levantarme todos los días a luchar, luchar, luchar; entonces tenía mucha soberbia, mucha rabia. Siento que les costó inculcarme otros valores, que yo me encontrara a mí misma. Recuerdo que llegué con mucha rabia, con mucha energía negativa tal vez, pero sí muy valiente. Ahí aprendí muchas cosas, me enseñaron a canalizar mi energía porque creo que veían un gran potencial.

4 La madre de Zandra se llama Marta Pereira Suárez. Su padre fue Luis Loayza Ballivián.

Estuve hasta los quince años. Ya estaba decidida a seguir ese camino, pero hay veces que no salen las cosas como una las quiere. Fue un año difícil cuando tuve que salir del convento. Yo decía: “quiero ser maestra”, pero las monjitas viajaron por tema de salud, se fueron a lo que llaman un año sabático. En ese año, Cáritas entró en una crisis grande y cerró. La hermana superiora se fue a España, la otra hermana que estaba encargada de nosotras se cayó de la moto, se quebró la clavícula y se fue a Cochabamba. Ya no había quien se quede con nosotras. Éramos cinco chicas, entonces nos dijeron: “van a tener que irse a sus casas y, cuando regresemos, volvemos otra vez”. Pero cuando regresé a mi casa, me encontré con otra barrera más grande.

Mi mamá tenía otro esposo y la pelea fue con él. Decidí irme para no estar aguantando, para no hacerla vivir mal a mi mamá, para no pelear con su esposo, porque era muy atrevido —los padrastros nunca son buena gente, hay raros que sí—. Me fui a Riberalta a los dieciséis años. Allí entré al colegio Alberto Natush y empecé a vivir sola, a trabajar. Ahí encontré a mi pareja actual, ahora tengo cinco hijos.

Ha sido difícil criar cinco hijos, pero yo, con esa inquietud que tengo, en cada barrio donde iba siempre organizaba. Cuando los barrios estaban en crecimiento, organizaba para que la luz llegara a nosotros. En la Villa faltaban kilómetros para que llegara la electricidad, y con todo el barrio nos organizamos hasta que la luz llegó, hicimos limpiar calles. Todas esas inquietudes que me movían, esa necesidad de tener servicios básicos, ahí he venido luchando, siempre con la familia.

Cuando tuve a mi tercer hijo, sentí la necesidad de terminar mis estudios. Me metí a un alternativo aquí y saqué mi bachillerato. Luego quería seguir estudiando una carrera universitaria, pero las circunstancias de la vida, la crisis, y tal vez priorizar a los hijos —que tengan mejor educación, mejores cosas—, una se va olvidando como mujer, se va olvidando de uno, es verdad, pero siempre he querido superarme. Ahora tengo la satisfacción de decir que ellos están en su propia lucha, que se les ha enseñado a luchar, a valorar la vida, pero yo sigo también creciendo, aprovechando oportunidades de aprender, de capacitarme, para la economía de una misma y de ellos.

Como familia nos pasó una situación muy trágica que marcó nuestras vidas, hace unos once años. Mi hijo mayor estaba por salir bachiller y tuvo un accidente gravísimo, fracturas de cráneo, casi pierde la vida. Nos marcó duro porque, como no teníamos posibilidad económica de

llevarlo a otro lado, tuvimos que vender la casa para costear la operación en Cobija. La primera costó casi treinta mil bolivianos, la segunda un poco menos de veinte. Para estas dos operaciones grandes tuvimos que deshacernos de la casita. Hemos tenido que estar de aquí para allá en diferentes barrios, pero donde he ido, siempre he estado organizando a las mujeres para trabajar y llevar mejoras al barrio. Yo creo que el liderazgo lo tiene uno por dentro, porque así siempre he estado: con mis amigas, vecinas, mejorando las calles, mejorando la luz, buscando proyectos por la inseguridad ciudadana y por tantas cosas.

Ara: Zandra, tú eres una mujer que, además de líder, también eres artesana.

Zandra: ¡Ah, sí!

Ara: Si me puedes contar un poquito cómo has aprendido este oficio y qué es hacer una política de artesanas. Por ejemplo, la artesanía podría ser vista como un mecanismo de mercado, de venta, sin embargo, quisiera saber si tú encuentras una relación entre hacer política, cambiar el mundo, creer y crear un mundo en el que tú vives y, a la vez, ser artesana.

Zandra: Esa es la parte más hermosa que me gusta de mí, creo que es la artesanía. Yo me comparo: las mujeres somos como las semillas, somos creadoras de vida; las semillas, igual, sea donde sea, una semilla nace, sea con mal tiempo, con buen tiempo. Las mujeres tenemos esa energía y florecemos desde el lugar donde estemos.

Pese a toda esta historia que te estoy contando, en busca de mejores días para mi familia, he sido quebradora de almendra, he sido lavandera de ropa, he sido cocinera en las empresas aquí donde se procesa la almendra, empleada doméstica. Pero el trabajo es duro y muy sacrificado. Cuando tú trabajas afuera, tienes que dejar a la familia, a los hijos, llegar y seguir trabajando. Cuando una señora trabaja afuera es durísimo para toda mujer.

Mi madre, siempre, yo miraba que ella, a pesar de que se dedicaba al campo, tenía sus raíces y nos hacía recoger los cuernos de las vacas, las tutumas, las semillas, pero desde su conocimiento. Cuando tuve a mi cuarto hijo, ya sentí que no tenía la fuerza de dejar a mis pequeños y seguir trabajando, y empecé a explotar este conocimiento que me había dado mi mamá. Ahí comienzo primero con la bisutería, ahora sigo haciendo bisutería de semillas. No tenía las herramientas, no tenía cómo perforar las semillas, pero siempre manualmente las hacía y era difícil.

Ahí comienza una historia muy bonita. Hace más de veintidós años, vine para acá a la plaza principal donde había una feria para el 6 de agosto, y conocí a nuestra compañera Guadalupe Castro, nuestra presidenta fundadora de lo que es ahora la Asociación “Semillas de oro”, a la profesora Victoria Lora y a la señora Hortensia Aramayo. Estaban ahí esas tres mujeres, solo tres, hace veinti-tantos años atrás, con artesanías de la región, con coco de castaña, con sus collares. Cuando yo llegué: “*guaauuu*, qué belleza”, primera vez que las había visto ahí.

Empezamos a tener una charla muy bonita con ellas, pero como no había teléfono ni nada, yo le dije a la señora Lupe Castro:

—Yo quiero aprender.

—Ya —me dice, muy amable nuestra Lupita, dándome su dirección.

Ella ya tenía más elaborado. Yo le preguntaba:

—¿Cómo lo hace, señora Lupe? Yo quiero aprender. Mire, yo también hago collares, pero no me salen tan bonitos como los de usted.

—¿De verdad, tienes? —me dijo.

—Tengo.

—Y, ¿qué clase de semillas tienes? —me preguntó.

—Ah, yo tengo sirari.

—Yo tengo esto.

Empezamos así.

—Ya, a ver, trae tus semillas

Pasaron dos años para que yo fuera a su casa, no fue tan pronto. Buscando, no había el tiempo, o tal vez no lo quería sacar, hasta que fui a su casa y me empezó a indicar. Me dio solo dos clases.

—Mira, esto se hace así, aquí y aquí.

Y me fui. De ahí comencé a darle más seguido, más fluido, empecé también a elaborar ciertos adornos con el coco de la castaña.

Como yo digo, siempre en los lugares donde una mujer se encuentra, —ya sea lavando, cocinando—, ahí en mi barrio, en el barrio Integración, teníamos un lugar que se llama “los pauros”, donde nos juntábamos los fines de semana con muchas mujeres a lavar ropa. Una de ellas me dijo:

—Doña Zandrita, le cuento que allá hay un grupo de mujeres por el centro que están tejiendo el bejuco güembé, ¿no quiere ir a mirar?”.

—Claro, vamos, ¿cuándo va a ir usted?

—Me han invitado, pero usted sabe que mi marido no me deja.

Siempre la excusa de que los maridos están ahí impidiendo que la mujer crezca.

Yo fui, y justamente era la asociación de la cual he sido parte y presidenta fundadora, ABC, que significa “Asociación Boliviana para la Cultura”. Efectivamente, estaban aprendiendo a hacer tejido en güembé.

—Yo quiero participar de su grupo, ¿qué tengo que hacer? —les dije.

A veces las mujeres somos un poquito celosas y mezquinas, algunas, no todas. Me fui donde un compañero orureño, Sandro Canqui, que estaba como técnico en la organización. Él me inscribió, me dijo los horarios: había dos grupos, uno por la mañana, otro por la tarde. Yo elegí el de la tarde y empecé a trabajar directamente.

Me costó dos semanas aprender a hacer una canasta, pero no porque no haya aprendido a querer hacer, sino que las compañeras me decían:

—Las que han llegado último, tienen que esperar su turno.

Eran como quince mujeres, y seguía esperando. Al siguiente día, mi marido me llevaba otra vez.

—Llévame

—¿Qué has aprendido?

—Nada.

Así era. Empecé a lijar el bejuco... y aquí quiero contarte un poquito.

El güembé es una liana o bejuco que crece mucho en la Amazonía paceña y en la Amazonía beniana, tenemos bastante. La verdad no sé su origen, quién de acá de los compañeros lo habrá descubierto, pero es un material buenísimo, excelente. Es una liana que crece en los árboles del castaño, de la tipa, de los almendrillos, y si el árbol tiene veinte o treinta metros, allá crece y es un bejuco que llega hasta el suelo.

Pero también ahí te tengo que aclarar que es una liana que se la tiene que sacar del árbol, ¿por qué? Porque ella consume bastante humedad y cuando el árbol se forra del bejuco güembé, todo se viene hacia abajo, y él comienza a chuparle el agua al árbol, y termina muriendo y se cae. Entonces, tenemos que hacer ese aprovechamiento nosotros, de sacar la liana para que el árbol pueda vivir —al menos se da en los árboles maderables—. Tenemos mucho acá en el arroyo Florida, en el Prado, en las alturas, tenemos bastante bejuco güembé.

Empecé a trabajar ahí con ABC. A las dos semanas hice mi primera canasta, y me encantó el proceso, que es bien complicado, pero cuando uno se familiariza, o cuando le gusta, es fácil. Ahí fue que comencé mi vida más de liderazgo, más de organizar grupos.

A la tercera semana me dice el técnico:

—Señora Zandra, veo que usted ha aprendido muy bien el tejido del güembé ha sido la que más ha aprendido. —De las quince mujeres que habíamos, quedábamos cinco no más ya—. ¿Le gustaría enseñar a otras mujeres?

—¿De verdad?, le respondí.

—Mire, hay un presupuesto para comprar cuatro arrobas de bejuco, la arroba cuesta sesenta bolivianos, y para que usted no tenga problemas de traslado, se le paga doscientos bolivianos para cubrir su taxi, es un incentivo.

Llegué y le conté a mi pareja.

—Mirá, me han hablado, pero lo voy a tomar, para empezar, voy a hacer un grupo aquí en Integración.

Hice un grupo de veinte mujeres en mi casa, en el patio venían las mujeres a aprender a tejer, y fue el mejor grupo. Hemos tejido, hemos sacado cinco diseños, pero mirá: había mujeres que nunca habían visto el güembé, pero al darle tú ese conocimiento de que se puede hacer, ellas han creado nuevos diseños entre mis alumnas.

Entonces me dijo:

—¡Buenísimo!, ¿por qué no se va a otros barrios?

Me fui al barrio de la Villa, ahí hice otro grupo, me fui al barrio 11 de Octubre, hice otro grupo, al barrio El Cerrito. Mis fines de semana, te digo, yo ya no estaba en casa, estaba pasando clases con las compañeras. Trabajé así unos cuatro años, pasando clases del tejido güembé. Las compañeras eran muy numerosas, no alcanzaba el material, cuatro arrobitas para veinte personas que empezaban a tejer era muy poco. ¿Qué hicimos? Les dije:

—Bueno, no podemos pedir más, ¿por qué no hacemos alguna actividad?

Entonces, organizábamos bingo, hacíamos una rifa, y con ese dinerito comprábamos material. Hacíamos comida, majadito, refresco, vendíamos y estábamos comprando material para que ellas sigan trabajando.

He visto que muchas mujeres —no todas— han logrado empoderarse de ese conocimiento, y se han dedicado a elaborar escobas, sombreros, todo eso; con eso ya ingresa el dinerito para mejorar la economía de las familias. Esa es una parte que me gusta de enseñar.

Ya combinando el saber tejer, el hacer bisutería de semillas, se fue ampliando mi conocimiento en la artesanía. Pero también, en cuestiones

de hacer otras artesanías, tuve muchos problemas porque no tenía las herramientas: para las orejeras, las argollas... ese material no llegaba acá.

Tuve la oportunidad de viajar con ABC a Cochabamba, y les dije a las compañeras: “¿Por qué no trabajamos una semana y yo llevo ese material allá y lo vendo, y de allá traigo nuevamente lo que acá no se consigue?”

Trabajamos una semana, y mirá, trabajamos paneras grandes, sombreros, de todo trabajamos, teníamos una feria a nivel nacional, y de verdad, no es por alabar, pero fue una sensación llevar este material a Cochabamba, todo lo vendí. En esa época traje como 2500 bolivianos y era hartito, era harta plata en esa época. Ahí traje la primera perforadora de semillas eléctrica, que nos costó ochenta bolivianos, era caro. Bien pequeñita. Traje orejeras, traje ganchillos, traje argollas, la perforadora, algunos hilos para tejer. Con ese poquito ¿qué hicimos?, volvimos a hacer, aquí vendimos y volvimos a juntar dinerito, y mandamos allá para que nos manden. Todas esas cositas hicimos.

Ara: Yo sé que a ti te han ofrecido en reiteradas ocasiones participar en la política, del Estado oficial, ser candidata, y tú has rechazado esas ofertas. Yo quería preguntarte por ese rechazo, ¿por qué has rechazado estas ofertas de ser candidata y por qué prefieres hacer política de otra forma?

Zandra: Interesante. Mirá, sí. Por varias ocasiones sí me han ofrecido, y desde mi punto de vista, desde mi forma de pensar, veo que no hay mejor política que la que tú haces en bien de la mujer, de tu barrio, de tu comunidad. He rechazado, ¿por qué? Porque considero, y he visto, que esta política partidaria del Estado está muy corrupta, la corrupción te llega, y el manoseo a la persona, el desprestigio a la persona. Eso no me gusta.

Para mí, esta política que viene del gobierno te hace inhumano, te hace perder el ser humano que tú eres. Ahí te vuelves cuerudo, te vuelves mentiroso, te vuelves hipócrita, te vuelves insensible hacia lo que está pasando tu gente, tu comunidad, tu ciudad, tu barrio. Ahí, lo que te interesa es recibir el dinero. Creo que yo no, no soy de esas personas que están dispuestas a perder todo lo que me han inculcado, el cariño a la gente, el trabajar por las mujeres, por mi comunidad, por mi barrio; por unos cuantos centavos.

Yo estoy convencida de que, si nosotros hacemos esta política buena, esta política de amor al prójimo, de enseñar, de buscar que las

personas tengan una fuente de ingreso para la familia, no hay nada más gratificante que eso, y vamos a crecer. Yo estoy dispuesta y creo que vamos a crecer con esta forma de política que se encuentra en las asociaciones, en las federaciones de mujeres, en las artesanas, en las que trabajan en el mercado, en las lavanderas. No me arrepiento de haber rechazado y, he dicho: tengo bien firme lo que yo quiero ser, no quiero yo llenarme de plata los bolsillos a costa del sufrimiento de la gente, de mentir al pueblo, de mentirle a mi Bolivia, prefiero trabajar acá el trabajo de hormiga, aunque muchas veces no lo vemos nosotros.

Las autoridades no lo ven como una política buena, porque estamos acostumbrados a traer un montón de cemento. Cuando te construyan, aunque no se utilizan las cosas, y mal hechas las carreteras, que se están fregando todas, si no traes cemento, la gente no está viendo el trabajo que vos haces.

Aquí quiero comentar esto que se me estaba pasando: cuando tú haces también artesanía y enseñas a la mujer, no es no más ir a trabajar, creamos un espacio de convivencia, de conversaciones, de charlas, de contar tu tristeza, tu dolor, de contar tus problemas, y vamos trabajando, y parece que el dolor se va yendo y la preocupación se va saliendo. Cuando tu compartes y trabajas, al mirar las semillas, seleccionar el material, recolectar, hacer un diseño, no es no más un espacio de sentarte y perder tiempo, es de llenarte, de sacar lo que te duele, de sacar lo que te preocupa, y nosotras como compañeras, un abrazo, es decir: estoy aquí contigo, no estás sola. Es como que te vuelve esa energía positiva para que la mujer siga trabajando, siga resistiendo.

Por eso es que yo digo no, no a la política partidaria, porque es demasiado el manoseo que le hacen a las personas, cuando la invitan. Es como exigirle que hagan las cosas malas, que se vuelva inhumano, y eso es lamentable, eso vemos. A diario vemos cómo se están peleando por los cargos políticos, por los cargos públicos. Una vez llega al cargo público, se convierte en otra persona, ya no es esa persona que era humilde, que era trabajadora, se convierte en otro ser humano, que se olvida de su gente, que se olvida del dolor, que se olvida de dónde ha salido. Muchas veces nosotros ponemos a un representante pensando que es una persona digna, es una persona que va a resistir, pero termina siempre al otro lado.

Como mujer, tú tienes que tener mucho ovario para enfrentarte a un montón de compañeros que están ahí y son viciosos, y saben cómo moverse en ese tema político. Somos muchas mujeres y muchos

hombres, que cuando nos ofrecen ocupar un cargo —sea de diputado uninominal, concejal, o alguna representación que tengamos—, no nos van a dejar ejercer. No te van a dejar trabajar por tu región, por tu pueblo, por tu gente. Lueguito parece que te condicionan:

—Tú estás aquí por mí.

Hombres y mujeres aceptamos a la primera sin saber dónde nos estamos metiendo, sin conocer ni una pizca de lo que es el trabajo, que tienes que hacer como representante. A veces lo aceptamos por recibir la ficha⁵, sin tener el conocimiento de qué es el sufrimiento, aceptamos por aceptar, porque sabemos que vamos a recibir los siete mil, once mil bolivianos que nos llegan y ya.

Si yo me meto a la política y no trabajo por mi gente, ¿qué es lo que estoy haciendo? Estoy siendo una chupasangre: alguien que es solamente recibir el dinero, está bien, panchota.

Ara: ¿Bajo qué circunstancias aceptarías tú ser candidata a algo?

Zandra: Creo que no. Creo que no, porque yo estoy convencida del lugar donde yo estoy trabajando, desde mi territorio, desde mi comunidad, desde mi propio territorio que es mi cuerpo, que soy yo, estoy trabajando bien, con las mujeres. He visto hartas mujeres que estamos con este pensamiento, que se puede hacer política de la buena, de la limpia, de la sana, sin pertenecer a un color político, sin pertenecer a la derecha, a la izquierda, donde quiera que ellos se pongan, y lo estamos haciendo, y vamos a seguir haciendo esta buena política.

Ara: Pensando en los suelos que nuestros pies pisan, en Riberalta, en el Beni, en la Amazonía, ¿cuáles son las discusiones más importantes que deberíamos estar teniendo ahora y que están eclipsadas por el cemento, o por el partido? Pero para ti, ¿cuáles son estas cosas fundamentales que deberíamos estar conversando y discutiendo colectivamente?

Zandra: Lo más importante —y que lo estamos matando, lo estamos destruyendo— es nuestros ríos, nuestra selva, nuestra tierra. La gente nos está saqueando, sacando la madera, y al sacar la madera no viene y se lleva un aliso, un almendro, una mara, no. Se lleva muchas plantas medicinales, se lleva semillas, se lleva todo lo bueno, lo mata todo lo bueno, nos deja vacíos, nos deja destrucción.

Nuestros ríos están contaminados, sacando oro por todos lados, no hay un control. Nuestro gobierno —lastimosamente— no está poniendo atención a lo que realmente tenemos, nosotros, como Bolivia, que es la Amazonía, que son nuestros bosques, nuestras tierras, nuestros ríos,

⁵ Allí, al dinero se le dice “ficha”.

nuestros animales. Han venido incendios, han venido inundaciones y estamos más pobres. Nuestros bosques están gritando que hagamos una pausa, que ya no entremos a cazar, que no entremos a tumar, pero no estamos escuchando, estamos sordos.

Eso es una parte importante como asociación de artesanas que estamos acá en Riberalta, estamos siempre protestando para que no entren estas empresas, que no entren a saquearnos, que no entren a contaminar el aire, el agua, pero no estamos siendo escuchadas.

Bolivia entera debería sumarse, porque no somos nosotras no más, hay muchas mujeres que estamos con la misma lucha, que es defender nuestras tierras, defender nuestros bosques, defender nuestros animales que tenemos. Pero parece que la empresa es más importante. El ser humano quiere llenarse de plata los bolsillos. Vienen, dan trabajo a dos, tres, cuatro familias, pero a costa de qué, a costa de nuestra selva.

Ya no tenemos muchas maderas, por ejemplo: el cedro, la mara, el *tumi*; hay muchas que se están desapareciendo. Pese a que hay una ley —como dice— el papel todo lo aguanta. Un empresario tenía que tumar un árbol y plantar diez, no se está cumpliendo, ni siquiera uno plantan y siguen sacando. Nuestras autoridades, incluso locales, están más preocupadas en seguir su carrera política, en pelearse con otro político, a ver quién pega más fuerte, quién insulta más fuerte al otro, quién denigra más al otro, pero no estamos tomando en serio lo que realmente tenemos.

Ara: Tú, como mujer que organiza a mujeres, que organiza a barrios, que organiza posibilidades, ¿cómo imaginas ciertos espacios donde esto pueda ser contrarrestado? Lo que llamaríamos “soluciones”, aunque es algo muy complejo, ¿cómo imaginas hacer frente a todo esto?

Zandra: Mirá, tenemos una ley de protección a la Amazonía y podemos empezar por hacer cumplir. No podemos ir contra los gigantes que son los empresarios, pero sí podemos exigirle que se cumpla la ley, y que ellos comiencen a reforestar todo, a reparar el daño que están haciendo a nuestra selva, y eso se puede.

Yo digo que se puede, ¿por qué? Mirá, tengo yo un lugarcito donde yo cada año siembro mis plantas maderables y mis plantas frutales, yo no voy a ver mi mara, mi cedro tan grande, pero estoy dejando para que mis nietos, para que mis hijos conozcan. Es lo que ellos pueden hacer, podemos hacerlo. Además, ellos tienen el dinero, tienen cómo pagarlo; pero es que no se han puesto a pensar, en dejarles un futuro mejor a sus nietos, a sus hijos.

Podemos hacerlo, tenemos que hacer cumplir las leyes y tenemos que trabajar más de la mano de las comunidades, la gente del campo, tenemos que ser su amigo, no su enemigo. Y tenemos que empezar una forma de coordinar nuestros trabajos, de coordinar este aprovechamiento que tenemos acá.

Dicen:

—El Beni es rico.

Sí, pero si no lo cuidamos, no tenemos un plan de manejo, de reforestación, un plan de armonía con la naturaleza, ¿qué estamos haciendo? Hay que decir:

—Mirá, me estás dando, yo te tengo que dejar algo a ti.

Eso es lo que tenemos que hacer, tenemos que ser conscientes y reconocer:

—Tú me das, yo te puedo dar.

Y dejar semilleros. Es igual que la vida: uno tiene hijos, está dejando semilleros. Igual es la tierra: hay que dejarle, no es no más saquear y saquear y saquear, pero ¿qué le damos a cambio? Dejarle a ella, a la tierra nuevamente.

Eso también lo he visto en nuestros líderes, tanto campesinos como indígenas, no todos, pero muchos están viendo siempre esta parte económica. Y sí, porque todo empresario que llega a una comunidad no llega a entrarse y a sacar; primero pide permiso a nuestros líderes, a nuestros compañeros. Yo creo que ellos están socializando a lo que van, y ahí es donde estamos fallando. Nosotros como dueños de nuestra tierra, estamos fallando también. Tenemos que pararnos firmes y, decir:

—Bueno, trabajemos, pero dejemos semilleros, si sacamos diez árboles, dejemos diez árboles.

Entonces, tenemos que reflexionar: como dueños de la tierra, somos nosotros quienes estamos permitiendo que nuestras riquezas naturales se lo lleven los empresarios.

Ara: Para todos estos caminos de lucha que tú has tenido, desde Santa Ana del Yacuma, hasta San Lorenzo del Mamoré, pasando por Riberalta, Guayaramerín, y ahora la comunidad Antofagasta, ¿cuáles han sido tus principales personas, espacios, lugares, que te han enseñado a luchar con alegría?

Zandra: Voy a empezar desde atrás. Admiro mucho a una líder mujer, riberalteña acá, que es doña Consuelito Castedo⁶. La conocí

6 Para conocer más la historia y la lucha de Consuelo Castedo, les invitamos a leer el libro producido por la Coordinadora de la Mujer: “Consuelo Castedo, una mujer de la Amazonía” (2007).

desde muy chavita yo, cuando ella empezó por la lucha por la tierra-territorio de las mujeres empatronadas, es una mujer de lucha, es un ejemplo que tengo a seguir.

Yo diría, mi mamá también, donde ella ha estado, ha sido una mujer líder. Me gusta también Julieta Paredes. Me gustan las mujeres de lucha, porque tienen ese compromiso desde muy dentro, de luchar: por lo que uno quiere, lo que uno ve que es bueno, lo que uno ve que es rescatable.

Ara: Y, ¿qué es lo que tú quieres?

Zandra: Bueno, como líder, como mujer; yo quiero que las voces de las mujeres amazónicas sean escuchadas. Yo no pido por mí, yo pido para mi territorio, para mi comunidad, yo pido para Riberalta, para el Beni, para Bolivia. Es un pedido que no es no más mío, pero a través de mí, yo quiero que mis voces, nuestras voces, se escuchen, y si el gobierno no está dispuesto a escuchar, otras instituciones, organizaciones, más afuera, tal vez nos puedan escuchar este pedido: que le pongamos atención a la Amazonía, a nuestros ríos —es lo más bonito que tenemos— que es la riqueza más grande que tenemos, que cuidemos.

Quiero que nuestras voces lleguen más allá. La voz de señora Consuelito Castedo, que ella es una mujer que lucha. En mi comunidad hay muchas mujeres como yo, pero tal vez no tenemos la oportunidad de venir a hablar, pedir; nuestro sentir, nuestro luchar, y nuestra preocupación es que no estamos dejando nada a nuestro futuro, a nuestros hijos, nietos. Estamos destruyendo lo que nosotros tenemos, estamos viendo cómo nuestra medicina se está muriendo, cómo nuestra sabiduría se va muriendo allí con ella. Nuestra salud, nuestra vida, todo se va muriendo con nuestra selva.

Ara: ¿Cómo funciona esto de que las mujeres no son escuchadas, aquí en Riberalta, en Antofagasta, de que no existe esa oreja, esa atención, a tu voz y a las voces de mujeres?

Zandra: Nos escuchan, pero no nos oyen. Unas mujeres están pidiendo que se pare esto de sacar la madera, que estamos ahí gritando, que no entren a saquearnos, pero dicen: “Son pocas mujeres, el resto está conforme”.

Ahí nos falta un poco de unidad a todas las mujeres; de las comunidades, de aquí mismo de Riberalta y poner un alto.

Ahora con un teléfono a la mano, podemos llevar información a todos lados. Y también, no estamos aprendiendo a hacer una buena denuncia para demostrar los atropellos que se están cometiendo en las comunidades. Otra cosa que yo veo es que la crisis económica está demasiado grave. Se vienen más crisis todavía, y es por ahí por donde se nos está atacando, por el hambre, por la falta de trabajo.

Nosotros somos productoras en la comunidad, y a veces veo tanto trabajo en venir a vender y regatear mi trabajo. Esa falta de conciencia de que el trabajo de la mujer campesina, del hombre campesino, es sacrificado y venimos hacia acá y no tiene un valor. Nos están atacando por el hambre de nuestra gente, por no tener cómo vender mejor nuestros productos.

Nuestras voces son calladas porque vemos la necesidad de nuestros pequeños, y a veces preferimos que nuestros pequeños, nuestros hijos, coman, a seguir denunciando. Pero esa es temporal, para el día, de conformismo. Estamos débiles por ese lado.

Ara: Para fortalecer ese lado, para nutrirlo y darle energía, para saber que la selva y los ríos son como gente...

Zandra: Exactamente.

Ara: Como personas, tienen su propia vida, tú que eres artesana y trabajas con estos seres, para nutrir esta relación, que no solo es utilitaria, sino es de amor y cariño, ¿qué se puede hacer?

Zandra: Mirá, nosotras, como “Semillas de oro”, hemos encontrado una forma de aprovechar lo que nos da la naturaleza, pero sin dañar, sin destruir, hemos llegado a demostrar que, aprovechando los cocos vacíos de la castaña, las raíces, los árboles caídos, nosotros mantenemos a la familia. Yo te puedo decir que, con mi trabajo he ayudado con los estudios de mis hijos. Hemos encontrado esta forma de trabajar, sacando y respetando, es más el respeto. Porque nuestra Madre Tierra está gritando, está pidiendo ese respeto, y está cansada también.

Mirá, cada año nos quejamos de que hay menos almendra, ¿por qué tú crees que es eso? Y va a haber menos, porque la estamos incendiando y se nos está muriendo, se nos están muriendo los insectos, todo.

Es la conciencia de todo empresario que ellos se tienen que poner en la mente de que el dinero no se come, no vamos a comer la moneda, no. Si ellos, como empresarios, tuvieran esa conciencia de decir: “Saco lo que yo necesito y devuelvo”, entonces vamos a vivir más en armonía. Pero la mente del hombre empresario es ambiciosa: “Lo saco hasta terminarlo”. El querer tener más dinero, más dinero, es lo que nos está

matando. El tener lujo es lo que nos está llevando a destruir lo más grande que tenemos.

Lo que yo llamo es a la conciencia a los empresarios, no podemos comer dinero, fierro, autos, todos esos lujos que ellos se dan, no podemos nosotros alimentarnos de eso. Pero sí podemos vivir sin tanto lujo y podemos hacer que nuestra Madre Tierra siga viviendo y dándonos. Pero es esta ambición de la mente del hombre que nos está destruyendo, y tenemos que cambiar.

Ara: Para ti, ¿qué es la conciencia? Tú hablas harto de que hay que ser conscientes, de sacar y devolver, de la reciprocidad, pero ¿qué es ser conscientes?

Zandra: Mirá, va del respeto. Yo te voy a dar un ejemplo. Cuando yo tengo que ir a sacar una medicina tradicional para mi familia o para mí, yo no voy y digo: “esto me sirve”, y *ta-ta-tá*, lo corto. No. Yo, con todo respeto. Cada planta tiene un espíritu bueno, entonces pedir permiso. Yo te pido permiso, porque yo quiero que tú me des tu medicina, y contarle: “mirá, yo estoy enferma, tengo esta dolencia, yo sé que contigo, una parte de ti que me voy a llevar, yo sé que me voy a curar, y no te voy a matar, no te voy a dañar más, yo quiero que me des una pequeña parte, para yo estar bien”.

Esa conciencia de tener respeto. Esa conciencia de tener que el monte sufre, aunque no queramos nosotros, las plantas tienen espíritu y tienen voces, pero silenciosas. Si tú te adentras, si tú te concentras, tú vas a sentir que la naturaleza te cuida, que la naturaleza te protege, que te llena de una energía tan positiva. Yo creo que es esa la conciencia: si yo te necesito, para yo estar bien, ¿por qué te tengo que destruir?, ¿no? Ahí está esa conexión de conciencia, el sentir que yo estoy vivo por ti: tú me das sombra, tú me das aire, tú me das medicina, tú me das el bienestar. Entonces, ¿por qué yo te tengo que destruir?, ¿por qué no te tengo que cuidar, más bien?, ¿no?

Ara: La conciencia parece relacionada con la gratitud...

Zandra: Exactamente.

Ara: Con saber que no estás aquí por ti solito...

Zandra: Exactamente.

Ara: Sino por una red de relaciones que te sostiene. A ti, ¿quién te ha enseñado a hablarle a las plantas, a pedirles permiso, a contarles tus males?

Zandra: Mi mamá. Ella fue una señora partera y ella con su medicina tradicional, con sus aceites, con esa energía que tenía para acomodar al

bebé, para que la señora pueda descansar. Yo era la que la acompañaba a ella muchas veces, porque a veces los partos eran de noche y me decía: “Levántese, búsqieme los aceites”, y yo con un sueño.

La miraba que antes de salir, se encomendaba a Dios, iba a sacar una planta, ahí yo miré que ella decía: “Yo te tengo que sacar una parte, quiero que me des permiso, esta mujer está así con dolencia, quiero que me des una parte de ti, yo quiero llevar esta medicina, porque yo sé que con esta parte que voy a tomar de ti, la señora va a descansar”. Ella pedía: “yo quiero que me des de tu energía”. Yo la escuchaba, ella pedía que le dé. Cuando ella ya llegaba allá y empezaba a trabajar con las señoras. Ahí volvía a agradecer. Una de chica no toma en cuenta, pero yo era muy observadora, y ella volvía a agradecer. Y yo empecé a sentir que es necesario, y miraba que mi mamá lo hacía y me decía: “a las plantas se tiene que pedir permiso, porque ellas sienten”.

Ara: ¿En qué lengua ella pedía permiso?

Zandra: Muchas veces, lo hacía en trinitario, y muchas veces yo le preguntaba:

—”Mamita, ¿qué le dijo?”.

—No, estoy pidiendo permiso.

Y ahí yo le decía, —pero ¿por qué no lo dice en español?

Y ya ella lo decía en español. Entonces yo ya sabía que ella me decía la verdad, que era lo que decía en su idioma, y luego lo decía en español.

Ara: ¿Por qué crees que no te ha enseñado a hablar moxeño trinitario?

Zandra: Era una mujer muy trabajadora mi mamá. Es una historia muy larga de ella, yo la veo ahora, que va a cumplir ochenta años, y ha sido una mujer muy valiente. No es que no nos haya querido enseñar. Ha sido una mujer sola, que ha criado a doce hijos, solita ella. Su prioridad era darnos alimento, darnos vestimenta, entonces no teníamos este espacio de decir: “a ver hija, vamos a conversar, le voy a enseñar”.

Eso ha sido, el factor tiempo, porque primero estaba llenarnos la barriguita de comida, calzarnos los pies, ponernos vestimenta, era no más trabajar, trabajar para las hijas. Ella ha sido —estando mi papá con ella— la que ha llevado la batuta siempre de la familia. Hasta que se han tenido que divorciar, con mucha más razón, ha tenido que luchar el triple, para poder mantener a los hijos.

Ara: Tú has hablado, Zandra, que a la selva hay que dejarla descansar...

Zandra: Sí.

Ara: A la vez, una mujer luchadora como tú, líder como tú, estás todo el tiempo involucrada en cuestiones que implican tratar de hacer un mundo en el que tú confías, que es un mundo alegre, saludable, generoso, con gratitud, con respeto, pero eso implica hacer mucho trabajo. Tú, ¿cómo descansas?, ¿cuándo descansas?

Zandra: Yo descanso cuando estoy creando mis artesanías —es curioso— pero es ahí en la forma en que descanso. No me desconecto totalmente. El crear, el hacer un nuevo diseño, el combinar, el decir: “esto está bien, esto está mal aquí”. Ahí es donde yo descanso, y es donde estoy conmigo misma. A veces río, un poquito, hablo sola con mis semillas, con mis cocos, con mi mate, y digo: “si aquí tenía mis enchoques, ¿dónde se me han metido?, a ver, ¿dónde están mis enchoques? Venga por aquí”. Conversando, buscando, es ahí que yo creo que descanso, creando.

Ara: Qué lindo eso que dices, que en la creatividad hay descanso.

Zandra: Sí, hay descanso, en serio. Yo creo que cuando estás conectada, hasta las semillas se dan cuenta.

Ara: Para terminar, lo que quieras decir...

Zandra: A ver, bueno. Solamente quiero mandar un saludo a todas mis hermanas bolivianas. A la mujer boliviana, somos mujeres de lucha, somos mujeres incansables, que denunciamos, somos mujeres que hacemos historias, que damos vida, que acompañamos, tengo una admiración y un respeto por todas las mujeres de Bolivia, porque muchas hay como yo, pero también hay muchas mujeres que son sumisas, que son hogareñas, que son más calmadas, que son más tranquilas, pero son mujeres.

Yo creo que, desde su interior, desde ella misma, tiene su propia lucha, su propio mundo, pero es una mujer. Respeto mucho a la mujer boliviana, a la mujer de todo el mundo. Respeto y, digo yo que somos, lo repito, somos como la semilla, somos la dadora de vida, las dadoras de energía, somos la que ponemos a este mundo todo lo bonito. Todo lo bonito que hay en el mundo, lo ponemos junto, como pone la naturaleza, como pone la semilla.

Así que orgullosa de haber nacido mujer. Si hay una segunda vida, una vida más allá, quiero seguir siendo mujer. Orgullosa de ser mujer. Orgullosa de tener a mi madre, una mujer de lucha. Tenemos que seguir luchando, porque tenemos una juventud que tienen que ver que nosotras,

como mujeres, hemos dejado este espacio para que ellas puedan seguir trabajando y que no se rinda la juventud.

Ahora estamos como la generación de cristal, tal vez no es así, tal vez es que nosotras como la generación de hierro estamos un poco descuidadas, tenemos que ser más libres, más querendonas, tenemos que querer mucho. Tenemos jóvenes que están defendiendo la Amazonía, pero también tenemos jóvenes que dicen no importarles. Tenemos que buscar a la juventud para que se interese en proteger a nuestra Madre Tierra.

Ara: ¿Cuál es la mejor forma, la forma más justa, más adecuada, para que alguien se interese por el cariño a la selva?

Zandra: No hay una mejor forma, es simplemente actuar. A veces quería decir que a la juventud le falta; no, a la juventud le sobra, y nosotros tenemos que, ¿cómo te puedo decir? Hacer que, sin presión, sin hostigar, sin imponer, sin poner comparaciones, esta juventud se tiene que interesar en cuidar la madre selva, la tierra. Pero... ¿cómo te puedo explicar esto? La juventud de ahora está más soberbia, no está canalizando su energía. Nuestros jóvenes tienen energía para todo, pero no está canalizada hacia lo que realmente nos interesa.

Ara: ¿Cómo se canalizaría esa energía? Es una pregunta que tal vez no hemos aprendido, y es válido que todas nosotras podamos decir: “no sé”. Pero es una pregunta que yo también tengo, ¿cómo se cultiva el cariño?

Zandra: Eso. A ver, ¿cómo te puedo decir? Si ahora, nosotros, como mujeres adultas que somos, hemos sentido esta conexión tan grande, tal vez nosotros no hemos logrado que nuestra juventud haga también esta conexión, no hemos logrado esta conexión tan directa con la selva.

Ara: ¿La convivencia?

Zandra: La convivencia, sí.

Ara: Aprender... que alguien les enseñe a agradecer al sacar la medicina.

Zandra: Exactamente. Mirá, yo recuerdo una historia de mi mamá. Teníamos un árbol de lúcumo y nosotros le teníamos miedo, porque nos habían metido la historia de que el lúcumo, que era tan grande, a los chicos malos, se los llevaba. Yo le pregunté a mi mamá:

—¿Verdad que el lúcumo se los lleva a los chicos?

Y ella me respondió que sí.

Justo en esos días llegó como un sur fuerte y, al ventear, los gajos, las hojas del lúcumo, todo era como que gruñían: “groauwww aghhh”.

Un susto grande me pegué. “Mamá, mamá, escúchele, está renegando”, decía yo, porque al ventearlo se rozaban las hojas y tenían un sonido. “Y tan feo suena”, decía yo.

Pero después, me di cuenta de que el viento las movió, pero cuando yo ya estuve más grande, era el mismo ruido, pero era como si me hablara, ya no me daba miedo; sino que era como que intentaba hablar. Entonces dije: “¡Ah! No es que él está renegando, no es que quiere comer a un chico”. Yo escuché que él hablaba y no había nadie más que yo y era la planta que estaba, prácticamente, hablando. Esto le falta a nuestra juventud, conectarse, escuchar.

Movimientos sin movimiento

Nostalgia del anarquismo

César Antezana/Flavia Lima¹

Resumen

Este ensayo reflexiona sobre las limitaciones del discurso de “resistencia” predominante en los movimientos sociales bolivianos desde los años ochenta, argumentando que las posturas autonomistas e identitarias, aunque valiosas, se han vuelto insuficientes ante la crisis ambiental y social actual. A partir de la experiencia de la Colectiva Almatroste y el análisis del golpe de Estado de 2019 en Bolivia, la autora propone superar la fragmentación de las luchas sociales y retomar la centralidad de la lucha de clases, sin abandonar las reivindicaciones feministas, indígenas y de diversidades sexuales, para construir una estrategia política más amplia que incluya tanto la movilización callejera como la participación electoral en la búsqueda de transformaciones estructurales anticapitalistas.

Palabras clave: *Resistencia, Autonomismo, Lucha de clases, Movimientos sociales, Anticapitalismo.*

¹ César Antezana/Flavia Lima es parte de la Colectiva Almatroste (desde el 2004) y de la editorial artesanal del mismo nombre (desde el 2007). Conduce además el espacio radial Escena Salvaje, revista de cultura ácida en radio Illimani de la Red Patria Nueva, que se emite a nivel nacional en Bolivia (desde el 2021). Ha publicado los poemarios *El muestrario de las pequeñas muertas* (2009), *Cuerpos imperfectos* (2015), *Masochistics* (2017, Premio Nacional de Poesía Yolanda Bedregal), *Anjani* (2020), *Polímeros cuir* (2021, segundo premio de poesía Franz Tamayo), *Panfletaria* (2023), *Desiertos* (2023, publicado en México) y *Cuerpos, populacho y escritura* (2023, publicado en Chile). Coorganiza el Festival Sudaka de poesía marica, lencha, trava, cuir y actualmente trabaja su tesis de maestría en Literatura boliviana y latinoamericana por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), sobre el teatro barroco en Charcas.

Una conversa

Nuestra colectiva organizó en junio de este año un conversatorio alrededor de la problemática de la minería en Bolivia. Este formó parte de una serie de charlas con las que pretendemos abordar temas importantes para la coyuntura nacional. En aquella oportunidad invitamos como expositora a la compañera Aurelia Canelas; estuvo genial. Después de su exposición, las intervenciones de las y los asistentes a la conversa giraron alrededor de la consigna “resistir/resistiendo/resistiremos”. Frente a la contaminación, al avasallamiento de ríos, de áreas protegidas y territorios indígenas; desde las comunidades, desde los colectivos, desde las “trincheras” personales, etc. Poco a poco se fue construyendo un consenso alrededor de esta postura, refrendada, además, por los carteles serigrafados que un colectivo de artistas había colgado en las paredes del lugar, con frases como: “Amazonía resiste” o “somos Pachamama”.

Así se fueron sucediendo las intervenciones, hasta que, en cierto momento de aquella noche, un profesor de tendencia trotskista tomó la palabra².

—El planeta —dijo, más o menos— está llegando a un punto de no retorno en la degradación del medio ambiente; está a nada de colapsar y entonces ya no nos alcanzará con resistir: si realmente queremos salvar el ecosistema y a toda la vida sobre la tierra, incluyéndonos, *lo que tenemos que hacer ahora es vencer*. El murmullo fue en aumento y toda la sala se agitó sensiblemente por unos minutos.

² Sebastián Moscoso había expuesto, en el mismo lugar (el espacio cultural LaBruta), semanas antes, sobre ecosocialismo, planteando la vigencia del marxismo a la hora de abordar el tema de la destrucción del planeta a manos del capitalismo. Todas estas intervenciones, incluidas las de Jorge Viaña sobre marxismo, Violeta Tamayo sobre feminismo socialista, Rafael Loayza sobre racismo, Luis Claros sobre pluralismo en Bolivia y Stasiek Czaplicki y su propuesta sobre agroextractivismo pueden rastrearse en la red.

Con el relato del resistir/resistiendo/resistiremos, hemos dado por sentado muchas cosas al respecto. Por ejemplo, que cualquier acción fuera del autonomismo y la autogestión sería traicionera o reaccionaria; que la única acción éticamente posible y responsable sería imitar al zapatismo en su aislamiento político o a las comunidades indígenas más alejadas de la civilización —en una mezcla divertida entre John Zerzan y ecologismo radical de los años noventa a dos mil—; que la política con mayúsculas sería en sí misma, un basural nauseabundo donde se entierran moralidades y principios; que apuntar a la incidencia política —ni hablar de acciones encaminadas a la “toma del poder” leninista— sería el resultado de un impulso machista y patriarcal, porque, en palabras de Audre Lorde, “no se puede destruir la casa del amo con las herramientas del amo”.

Vamos a discutir algunos de estos presupuestos a la luz de nuestra íntima experiencia estos últimos veinte años —desde que se fundara nuestra colectiva Almatroste—, siempre en el afán de construir, discutir y dialogar.

A quemarropa

A menudo el catastrofismo ecológico deviene en dos posibles posiciones. Puede decantar en un compromiso radical de transformación —a veces también como una “huida hacia adelante”; ni qué hacer, vamos, cualquier cosa menos esto— o en llano cinismo —sí, nos estamos muriendo, ¿y qué?—. El primero replicaría la intuición de Theodor Adorno: “La desesperación se convierte en la forma última de la esperanza”. El segundo nos llevaría a lo que Zizek (2003) llama “conciencia cínica”, tenemos plena y total conciencia de lo que sucede alrededor y sabemos que estamos destruyendo el planeta y tenemos más o menos cierta posibilidad de explicar el porqué, pero nos da igual —la cosa es más compleja, porque hay disfrute culposos de por medio, pero para el caso hasta aquí nos sirve—. A su vez, tres posiciones se despliegan como posibilidades dentro de este espectro de cinismo.

Primero, nada nos interesa y entonces la frase punk: “no hay futuro” —o la más criolla “como si no hubiera un mañana”— orienta nuestra vida y se mezcla con el consumismo hedonista que ofrece el mercado.

Segundo, la posible solución deviene en paliativo moral: las empresas privadas asumen el discurso “verde” y aseguran que es posible aminorar su/nuestro impacto en el planeta y garantizar así,

sin molestar sus ganancias, nuestra supervivencia. Un correlato para este *greenwashing* empresarial sería, en lectura del joven comunista japonés Kohei Saito, el llamado generalizado a la responsabilidad y acción individual frente al colapso, que en última instancia reduciría la posibilidad de acción colectiva de la gente; por ende, una transformación estructural sería cada vez menos probable dentro de este espectro³. El mismo esquema podría aplicarse a las acciones de colectivos unidos y movilizados alrededor de la autoadscripción a una identidad particular de grupo. Entonces, los movimientos LGBTQI+, indigenistas, feministas, etc.; nos convertiríamos en fuerzas inofensivas para el capitalismo, que además nos vende *merchandising* en nuestras propias manifestaciones —la posibilidad de encontrar en el mercado nuestros signos de distinción—. Esta compartimentación de nuestras acciones nos impediría, en la práctica, apostar por transformaciones estructurales de largo aliento⁴.

La *tercera* resulta en imaginar estéticamente el apocalipsis y correr hacia él de forma inmaculada. Como el ser humano es el causante de este descalabro, su extinción sería la mejor solución. Esta última posición estaría ligada de alguna manera al llamado ecofascismo, aquel profundo desprecio por la vida humana que, en un macabro e irónico *plot twist*, nos pone en un centro suicida muy peculiar. La culpable sería nuestra naturaleza humana —como si fuéramos un parásito inserto en la naturaleza—; esto sería imposible de “arreglar” y entonces... se libran del excedente humano —de los pobres—, para poder garantizar la supervivencia de las élites, como en la serie brasileña *3%*. Cuatro temporadas, del 2016 al 2020. En fin, como dijimos al inicio, la conciencia cínica coincide de alguna manera con cierto imaginario pseudoanarquista ligado al punk. Sabemos que todo se va al carajo y entonces nos vamos al carajo haciendo mucho ruido y pateando basura.

En este sentido, cuando Tony Negri y Michael Hardt publican *Imperio* a inicios del dos mil, comprenden, entre otras cosas, que ciertas aspiraciones anarquistas estaban cumpliéndose en esta nueva etapa del

3 “Todo lo que no pase por acabar con el capitalismo es bien intencionado, pero no puede evitar la catástrofe ecológica” (Saito, 2022, p. 35).

4 Al respecto, en el primer episodio de la séptima temporada de *El maravillosamente extraño mundo de Gumball* (cuyo estreno fue el pasado 28 de julio), nuestro protagonista dice, ya casi al final de una serie de desastres en su búsqueda de comer saludable con Darwin: “somos tan listos individualmente, pero tan estúpidos colectivamente”, al referirse a cómo el monopolio capitalista de la comida (de todo el circuito) tiene sometido a su voluntad al pueblo estadounidense. Las salidas individuales no son salidas en el sentido estricto de la palabra: todo sigue cayéndose a pedazos a pesar de los esfuerzos aislados (o más bien, gracias a ellos).

capitalismo: la extinción del Estado en marcha, por ejemplo. Después de las críticas que suscitaron sus ideas sobre la multiplicidad de los centros de poder capitalistas, en desmedro de las metrópolis —centros privilegiados del imperialismo descrito por Lenin—, para nosotras la paradoja sigue siendo de impronta colonial.

Mientras que los Estados del norte global se hacen cada vez más fuertes, los Estados del sur se estarían achicando —al menos en la agenda de la derecha reaccionaria—, como en la Argentina de Javier Milei, que acaba de iniciar un proceso de privatización del agua. Los empresarios del sur —y las transnacionales, por supuesto— necesitarían Estados débiles para operar con más libertad, mientras los Estados del norte, imperiales en sentido fuerte, concentran cada vez más poder, sobre todo cuando la ecuación gobierno-empresa privada se vuelve inseparable hasta casi identificarse plenamente —con Donald Trump esto llegó al paroxismo—.

Un claro ejemplo de este asunto nos resulta la tensa relación entre Israel y Palestina, agravada ahora mismo por el genocidio que comete el Estado israelí en la Franja de Gaza. Israel es un Estado cada vez más fuerte y autoritario, al mismo tiempo que a Palestina se le niega rotundamente la posibilidad de conformar su propio Estado. Así resulta hoy la dinámica norte-sur, con Netanyahu haciendo bromas al respecto, públicamente.

Es indispensable entender cómo está funcionando el capitalismo ahora: borrando los mínimos acuerdos internacionales —la ONU, la OMS, etc.— en nombre de abrir camino a los intereses económicos y geopolíticos de EE. UU. y la Unión Europea, que además acaban de subir los presupuestos de defensa para la OTAN. En cambio, en el sur se opera una suerte de desmantelamiento de los Estados populistas, que resultaron en bisagras apenas defendibles frente al embate de las derechas de la región —¿no había descrito este tipo de situaciones Marx en *El 18 brumario de Luis Bonaparte?* —.

Otro elemento para tomar en cuenta es cómo algunos gobiernos, como el de Joe Biden en EE. UU. y el de Sebastián Piñera en Chile, “cedieron” en su momento a ciertas reivindicaciones de las diversidades sexuales y del feminismo, en afán de lavarse la cara por su política guerrerista el primero y represora de su población, el segundo. En EE. UU., Donald Trump se está encargando de desmantelar ese tejido de

derechos que, como un barniz sobre el capitalismo, resultó susceptible de desaparecer fácilmente según los intereses de los dueños del capital⁵.

Esta vuelta explicaría cómo, en la actualidad, discursos que parecían progresistas o revolucionarios hasta los ochenta y noventa —el anarquismo en Seattle, por ejemplo; el ecologismo de Greenpeace; los feminismos institucionales de las ONG, las diversidades sexuales de las marchas del orgullo— hoy son susceptibles de jugar del lado reaccionario de la balanza o de ser utilizados en nombre de la corrección política del mercado capitalista.

Que no quede títere con cabeza

*Resistir / vencer / vencer / resistiendo / ¡resiste! / vencimiento /
aguanta / caduca / “resistiré” /*

De ahí venimos también nosotras. Resistimos en pequeñas colectivas, en grupos que enarbolan las banderas de la identidad, con actos simbólicos, en gestos metafóricos. Con literatura y acciones artísticas callejeras. Algunas, las que corren con más suerte, resisten con performances pagadas en los museos del primer mundo, en las bienales artísticas. Otras, las más modestas, con silencios estéticos que tratan de imitar a nuestras valientes feministas del siglo XIX. Con huertos urbanos en Sopocachi, tejiendo bellas —y complicadas— estrategias de revolución molecular contra el biopoder foucaultiano. Reclamando por el reconocimiento simbólico de la identidad como el último reducto de la moral individual: hasta allí nos han arrinconado, al desenfado hiperpersonalizado. Hasta Stirner. Al menos tenemos bandas de punk y fanzines. Comida vegana y literatura.

Porque “lo personal es político”, por supuesto, pero esta frase se repite tanto que a veces pareciera que fuera lo exclusivamente político: no porque sea el único espacio de acción posible, sino porque hemos aceptado que es ahí el único lugar donde podemos garantizar autonomía, autenticidad, feminismo, contracultura y todas esas cosas que valen la pena. Porque el grupo genera desconfianza, porque el sindicato es corrupto, porque el partido es una organización machista, porque la junta de vecinos es una asamblea de viejas dadas al chisme, porque la comunidad es corporativista y anuladora de la libertad individual.

⁵ Estos asuntos (sobre todo en relación a los derechos de las diversidades sexuales) están de alguna manera explorados en nuestro ensayo “Pluralismo, espectáculo y diversidades sexuales”, publicado por el CIDES el 2024.

Porque lo indígena está bien solo para los indígenas. En las ciudades tenemos que ver por nosotras mismas.

Existe un discurso, hegemónico desde los ochenta, que resulta en un llamado a la sensatez para todos los “movimientos sociales”. Lo que para el mundo LGBTIQ+ fue el VIH, para el Betamax fue el VHS; para la Teología de la Liberación fue Juan Pablo II; lo que para las guerrillas latinoamericanas fue la democracia representativa, para el mundo obrero fue la noción de “meritocracia” a la hora de explicar el éxito de los multimillonarios —porque ahora hasta da vergüenza ser pobre y obrera—; proceso acompañado además por un sinnúmero de gurús y sabios que achacan los fracasos personales a los pobres individuos, apartando la vista de las condiciones materiales de reproducción que impone el capitalismo —con la aparición de las redes sociales, la divulgación y éxito de tales discursos se ha disparado—. Como cuando estudias el transcurso intelectual de Fausto Reinaga: de marxista a indianista a amauta/sabio/mago levitando a tres metros de la comunidad, estos son también transcurros similares. Transcurros que van de discursos y acciones poderosamente disruptivos a discursos y acciones compartimentadas y reduccionistas y, otra vez, inofensivas.

Inofensivas.

Entonces tenemos, como resultado general y premonitorio de toda esa avalancha neoliberal —económica e ideológica—, que las organizaciones o movimientos sociales dejamos de lado nuestra posible radicalidad para enfocarnos en compromisos viables y horizontes modestos, a menudo redactados en precisos informes para la cooperación. Lo que se vivió en nuestra Asamblea Constituyente fue el resultado de ese afán de negociar, de equilibrar el poder del pueblo en la calle y en el parlamento con el poder de los militares y el capital de los empresarios privados de la Media Luna. Nuestro propio proceso colectivo de domesticación.

Lo que pasa es que quizás habría un tiempo en que estas posturas fueran indispensables y, porque todas somos hijas de nuestro tiempo, respondimos de tal o cual manera a las necesidades coyunturales. Pero el tiempo pasa y debemos detenernos a repensar qué funciona y qué solo se ha convertido en un adorno para el Museo Reina Sofía. Como el *capitalismo andino amazónico*, un original pero inútil concepto para la revolución.

En algún momento pareciera que hemos renunciado a transformar el mundo y que solo queremos ser recordadas como personas consecuentes,

luchadoras, fuertes y todo eso. Pero eso ya no alcanza, dado el tamaño del desastre ¿Es que acaso resulta suficiente este heroísmo? Porque, aunque auténtico, autónomo, personal, bello, importante, resulta, hoy, decididamente insuficiente.

Del enfrentamiento como una de las bellas artes

Slavoj Žižek publicó un texto sugerente el año 1998: *En defensa de la intolerancia*. En pleno auge del neoliberalismo y la postmodernidad —con ideas como el multiculturalismo y llenando las vitrinas de la academia del primer mundo— se pretendía construir equilibrios y consensos alrededor del capitalismo, despolitizando la economía y reduciendo toda acción posible a términos simbólico-identitarios: es el momento de la invención de los “movimientos sociales”, que dejan de buscar el comunismo —por intolerante y machista y autoritario y “narrativa totalizadora”— para pasar a buscar el *Be safe*: el estar seguras en el gueto y luchar por pequeños espacios de reconocimiento. Compartimentos estancos. Creativos y valientes, muy cuir y todo, pero aislados.

El camino que tuvo que recorrer gran parte de la humanidad desde la revolución rusa de 1917 hasta este momento resulta fascinante y frustrante a la vez, y está amenamente descrito en un reciente libro del español Daniel Bernabé. En *La trampa de la diversidad*, este trata de explicar cómo ciertos discursos progresistas como el feminismo, el movimiento antirracista o por los derechos LGBTIQ+⁶ asumen cada vez más un protagonismo exasperante y funcional al *statu quo*, al dejar de lado la madre de todas las batallas: la redistribución de los recursos económicos, en términos de Nancy Fraser⁷: La lucha de clases.

Las agendas que prescinden de la lucha de clases serían, para Bernabé, la explicación del desencanto de las y los pobres con las izquierdas. Esto, a su vez, las haría presas fáciles de discursos de derecha. Como quien se muerde la cola, las y los trabajadores estarían oscilantes entre las promesas que les hacen las derechas y su explicación del desastre, otros pobres como ellas/ellos: “no tenemos dinero porque se lo dan en ayudas a las minorías”; que tiene su correlato xenófobo en el famoso

6 Esta es también la mirada que sostiene el libro *Defenderse: una filosofía de la violencia* de Elsa Dorlin. De ella también recuperamos el *Be safe*, una movida gay, blanca y segregacionista, que se aísla de otros grupos como punks, chicanos y afros a inicios de los ochenta en EEUU.

7 Suscribimos la propuesta de Fraser: luchar por redistribución económica, por representación política y por reconocimiento simbólico, en *Escalas de justicia* del 2008.

“no tenemos trabajo porque los inmigrantes se lo roban”, el caballito de batalla de todas las derechas europeas.

En contraste, para Zizek la política es el despliegue de las tensiones entre las voces autorizadas de la centralidad política y las voces marginadas por esa misma hegemonía. La paradoja Universal-Particular sería la dinamizadora de este conflicto y la disputa entre estos contrarios sería lo estrictamente político —en esto sigue a Jacques Rancière—. Cuando no hay polarización, cuando no hay claridad entre un afuera y un adentro, no habría política o esta se vería reducida. Sabemos que las posiciones que cuestionan la polarización política, o nos alertan contra ella, lo hacen sobre todo con respecto a las mezquinas disputas partidarias —luchas más alrededor de egos personales que en torno a sus respectivos programas de gobierno—. Estamos totalmente de acuerdo en esto último, pero debemos advertir que tal posición a menudo puede llevarnos a malentendidos. Porque, aunque defendamos el discurso de la tolerancia, el de la democracia —a menudo reducida también al fetiche del sufragio— y el pluralismo, etc., debemos reconocer la existencia de opuestos en disputa.

Este es el momento, desde la crisis económica mundial del 2008 y la pandemia del 2020, en que la economía del mundo ha llegado a números intolerables en términos de desigualdad. Los últimos datos de Oxfam nos dicen que en este sentido estamos cada vez peor⁸.

Quizás la posmodernidad nos ha quitado la capacidad de indignarnos —o el derecho de hacerlo—. El famoso ejemplo de Lyotard sobre la imposibilidad de juzgar los crímenes del nazismo —porque todo sería relativo y dependería de dónde estemos mirando las cosas— pesaría aún sobre nuestro barniz civilizatorio. Pero nosotras sabemos que no basta tener un “punto de vista” para validar lo que se dice. No basta un sujeto situado para decir cosas relevantes. Lo principal es dónde está ese sujeto situado en las relaciones de poder y explotación del sistema: no es lo mismo un gran empresario mirando las noticias que una trabajadora del hogar viendo las mismas noticias.

No. No todos los puntos de vista valen lo mismo. Y en ese sentido, la construcción de la realidad implica, en un mundo tan injusto como este, saber quién está mirando/hablando/haciendo. Hay antagonismo⁹

8 Un link directo a la página de la organización: <https://lac.oxfam.org/desigualdad-2024/>

9 En un breve pero sustancioso texto, Huáscar Salazar nos ayuda a distinguir entre antagonismo y polarización. La primera sería el resultado de estructuras injustas; la segunda, la banalización de la primera, su reducción: una forma insuficiente de entender esa primera dicotomía. En este sentido podríamos asumir que el antagonismo estructurante es el capitalismo, el escenario para la

porque hay injusticia: hay marginadxs porque existen los mecanismos para marginar: y entonces hay política.

Un aporte local

Un concepto al que regresamos cada cierto tiempo es al que Elizabeth Monasterios llama *Awca*, cuya traducción en aymara más o menos sería adversario o rival. En un temprano artículo en *Puntos suspendidos*, una revista de fines de los noventa, ella reflexiona la dimensión estética del mundo andino: si el *tinku* aspirase a la superación de la rivalidad en un enfrentamiento ritual que restituiría el equilibrio, el *awca* no pretendería superar ningún término de oposición; más al contrario, sería “el lugar donde los contrarios conviven en lucha permanente, sin superar sus antagonismos”. Este enfrentamiento entre antagonicos implicaría un reconocimiento de la existencia de tales opuestos. Una complejización de lo “real”, una mirada que no le teme al conflicto o incluso a la confrontación.

Esta lucha, escenificada cada cierto tiempo, ya sea ritual, política o estéticamente —que es por donde apunta Monasterios—, podría inspirar una mirada menos conservadora en términos de búsqueda de restablecimiento de equilibrios. La revolución no entra en el esquema de la tolerancia o del equilibrio. Ya lo dirían las feministas radicales: “la no violencia es patriarcal”, porque siempre se le exige paciencia, perdón y sabiduría a la que es violentada. No pues.

A lo largo de los sesenta se hablaba mucho de condenar la violencia de las guerrillas latinoamericanas. En esa época Hélder Cámara, teólogo de la liberación, reflexionaba sobre lo que él llamaba “la espiral de la violencia”. La primera violencia sería la de la injusticia, la que obliga a la pobreza, las dictaduras, el imperialismo, etc. La violencia del pueblo sería la violencia revolucionaria, la que busca restitución de derechos, la democracia, el comunismo, etc. El Estado respondería con represión y así, la violencia no haría más que crecer. Por supuesto, él recomienda buscar la paz como el camino ideal de resolución de conflictos, pero no es ingenuo al condenar el conflicto en sí mismo.

Rechazar, negar o hasta censurar el conflicto tiene que ver también y sobre todo con descreer de la máxima marxista que establece que la lucha de clases, el antagonismo de las clases sociales sería la dinamizadora de

lucha de clases; y que la polarización serían las proyecciones, casi fantasmagóricas, de esa primera ecuación: la disputa electoral dentro del sistema de la democracia representativa burguesa, por ejemplo (Salazar, 2025).

la historia. Y en ese sentido sería profundamente reaccionario. Cuando se sucedieron las luchas del 2003 en Bolivia, con toda esa violencia desatada en las ciudades de La Paz y El Alto, la acción posterior de muchas ONG en el país fue la de trabajar alrededor de nociones como “el buen trato”, sobre todo con adolescentes de El Alto. Una suerte de alertarnos contra otro brote de “salvajismo”, incivilidad, etc.

Por supuesto, ansiamos la paz, la armonía, pero sabemos que esta no llegará sin antes erradicar aquello que pervive las desigualdades y la explotación: el capitalismo. Ni la equidad entre mujeres y varones, ni el fin del racismo¹⁰ o la homofobia, ni siquiera la construcción de masculinidades alternativas —un tema que trabajamos ya casi diez años— podrán concretarse sin la superación de la estructura estructurante que es el capitalismo.

Pareciera que a veces escribimos o trabajamos como si ya todo lo malo se habría superado, confundiendo nuestros deseos y utopías con la realidad. Cuando las heridas de octubre del 2003 estaban frescas aún, nos invitaron a acompañar una velada por la paz en el Goethe Institut. Por ese entonces teníamos un dúo de música latinoamericana, y al subir al pequeño escenario recordamos al público, con nuestra insolente juventud, que no habría paz sin justicia y que todo aquello era prácticamente en vano, “un saludo a la bandera”.

Rosa Luxemburgo decía: “Quien no se mueve, no siente sus cadenas”. Bueno, la cosa es que la gente no puede estarse quieta y entonces...

Nuestra modesta reflexión

Habíamos participado de la destrucción de la ciudad el 2003, en la lucha contra el ALCA, pero como colectivas nos habíamos alejado de las soluciones propuestas por el movimiento indígena: la toma del Estado por medio de la participación en los comicios. Como era de esperar, nuestro discurso antiestatal nos lo impidió. Pero algo estaba mal entonces en la forma de ese alejamiento, en el carácter de ese alejamiento. Porque cuando pasó el golpe de Estado del 2019, muchísima gente, alguna muy cercana, respetada, inteligente, parte de ciertos espacios de “resistencia” no solo intelectual sino también activista, resultó del lado pitita de la historia. Algo de esa teoría y praxis que seguimos a

¹⁰ En la conversa sobre racismo de Rafael Loayza, nos quedó claro que el racismo es una de las consecuencias más hirientes de la desigualdad económica, de la pobreza. No desaparecería una sin la otra.

pies juntillas se estaba prestando fácilmente de ser reaccionaria: porque no había podido prevenir que muchos y muchas se sumaran a las calles enarbolando consignas racistas, homofóbicas y misóginas¹¹.

Ante el *shock*, nuestra colectiva se puso inmediatamente del lado de las víctimas de Senkata, Sacaba y Huayllani. Subimos para acompañarlas. Lloramos con ellas ¿Cuándo nos habíamos alejado de la movida popular-indígena? Después de nuestro primer apoyo militante y colectivo a la campaña del 2005, como Almatroste, nos habíamos ido desencantando cada vez más de aquella institucionalidad, en nombre de nuestro *punk-rock* y sobre todo por el conflicto en el TIPNIS. Pero nuestras primeras intuiciones autocríticas al respecto nos llegarían el año del referéndum que perdió Evo Morales ¿Quiénes salían a las calles para reclamar cada 21F entonces? Doria Medina, Carlos Mesa y compañía: toda esa lacra neoliberal ligada al empresariado cruceño estaba empezando su retorno a los titulares de los diarios. No estaríamos nunca de su lado, porque éramos anarquistas, pero sobre todo teníamos conciencia de clase. Al final, quizás nunca dejamos de creer en la teología de la liberación, que nos obligaba a mirar a nuestro alrededor antes de decir o hacer cualquier cosa: nuestra opción por los pobres.

Por otro lado, si atendemos al trabajo de Luciana Jáuregui¹² sobre la historia de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCI OB-BS), nos percatamos que en cierto momento el movimiento indígena tuvo que decidir entre dos posibles salidas: una más autonomista en occidente, con Felipe Quispe el “Mallku” como cabeza; y otra más electoralista, asentada en el Trópico de Cochabamba, el movimiento cocalero. Esta fue una lucha interna fundamental. En ese momento los que habían puesto los muertos a lo largo de la década de los noventa habían sido las y los cocaleros, y todos lo sabían. Ganaron aquella disputa por hegemonía política y las organizaciones indígenas aceptaron disciplinadamente el liderazgo de Evo Morales para encabezar el MAS-IPSP. Y como parece que el movimiento indígena tiene más vocación de poder que el movimiento obrero —la otra gran vertiente revolucionaria del país—, se presentaron a elecciones y ganaron en su segundo intento. A veces, este dato se nos olvida a la hora de valorar los procesos históricos que nos traen hasta aquí.

11 A contracorriente, recordamos con cariño un fanzine que circuló valiente esos días intensos, elaborado por nuestras hermanas feministas radicales, previniendo lo irreversible: “cuidado seamos más antimasistas que antifascistas”.

12 Del libro *Las Bartolinas y sus tres ojos. Historia, identidad y conflicto social*, publicado el 2019.

No podemos exigir sutileza y complejidad a la hora de entender las acciones de nuestras colectivas, nuestra pluralidad y diversidad, nuestras microrresistencias, etc., si al mismo tiempo homogeneizamos al movimiento indígena desde esa misma mirada, hasta moralista. Decir que los indios son utilizados como escaleras políticas por el proceso de cambio, por ejemplo, resulta profundamente racista. Reconocer que se equivocaron, que nosotras nos equivocamos, sería acaso algo más justo. Menos pretencioso. No estuvimos a la altura de los acontecimientos. Ni el MAS, ni nuestras colectivas.

Finalmente, a la luz de la autocrítica, nos parece que en este país —y en muchos otros de la región— hemos logrado lo hasta aquí logrado —que es por supuesto insuficiente, pero que no es poco para nada, como quiere hacernos creer todo el discurso de derechas— gracias al despliegue de una vasta pluralidad de acciones y tácticas. Gracias a la movilización en la calle —Zavaleta decía que en este país la política se decide en las calles—; gracias a la organización de doble cuño: autonomista y corporativista; y también gracias al correlato parlamentarista-democrático de estos años¹³.

Apuntemos a la destrucción del Estado, por supuesto: pero no de manera ingenua —o hasta malintencionada—.

Apuntemos a la consolidación de redes autónomas de tinte popular, es nuestro mayor anhelo. Nos sumamos inmediatamente si no se romantiza la posibilidad de cambiar el mundo sin tomar el poder¹⁴, sin participar en él; porque no venceremos rogando a los ricos y a sus ejércitos para que nos dejen existir, eso está claro. Y la salida ni siquiera es solo nacional; recordemos los grandes intereses de los poderosos Estados del norte global, fuertemente armados frente al posible desmantelamiento de los Estados del sur. Y el tiempo nos queda corto, crisis ambiental de por medio. Tengamos en cuenta todo esto a la hora de sostener la lucha. A la hora de imaginar vencer. Zizek decía en alguna conferencia que no le interesaba ya el momento de la revolución

13 Jorge Víaña tiene un excelente trabajo aún inédito sobre estos temas: revolución, autonomismo y Estado, y nos llama a reflexionar con valentía cómo asumir la idea leninista de la toma del Estado y la tradición marxista sobre la extinción paulatina de ese mismo Estado. Indispensable. El texto se llama: “El Estado y la revolución. Autogobierno social, movilización de masas, transformación radical del Estado: rupturas, puntos de inflexión y callejones sin salida”.

14 Una narrativa presente en autores como el citado John Holloway (2002) y su *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, que compartiendo de alguna manera la noción de “Multitud” con Negri y Hardt, responden a un determinado momento histórico: la postmodernidad, que nos parece ahora debemos superar. En este sentido, sugerimos publicaciones como *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, cuya primera edición data del 2007.

y la violencia y tal. Porque lo que resulta más importante al final es lo que sucede después de ese estallido ¿Qué haremos después? La apuesta es alta. O nos movilizamos en todos los frentes, con nuestro más amplio repertorio, o la siguiente derrota podría ser definitiva.

Reivindicamos ahora la creación y participación de/en distintas organizaciones, colectivas, sindicatos, juntas vecinales, partidos de izquierda, de trabajadores y trabajadoras, etc. Asumiendo nuestras especificidades identitarias feministas, de diversidades sexuales, indígenas, pero construyendo lazos poderosos entre todas, para golpear juntas. Y, sobre todo, sin dejar de lado la lucha de clases y el horizonte comunista¹⁵. Esa es nuestra apuesta hoy, a la luz de lo vivido.

O perderemos esta guerra desatada por el capital contra la naturaleza, contra el trabajo, contra las pobres, contra todas nosotras. Realmente hoy es cuestión de vida o muerte. Siempre lo fue.

Bibliografía

Adorno, T. (2001). *Minima Moralia*. Alfaguara.

Antezana/Lima, C./F. (2024). Pluralismo, espectáculo y diversidades sexuales. En *Pluralismos. Indagaciones sobre modos de conocimiento y existencia social*. CIDES-UMSA.

Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Ediciones Akal.

Budgen, S., Kouvelakis, S., & Zizek, S. (Eds.). (2010). *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Ediciones Akal.

Butler, J., & Fraser, N. (2000). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños.

Cámara, H. (1970). *La espiral de la violencia*. Ediciones Sígueme.

¹⁵ Citamos *in extenso*: “Sin duda, hay que reconocer el importante impacto liberador de la politización postmoderna en ámbitos hasta entonces considerados apolíticos (feminismo, gays y lesbianas, ecología, cuestiones étnicas o de minorías autoproclamadas): el que estas cuestiones se perciban ahora como intrínsecamente políticas y hayan dado paso a nuevas formas de subjetivación política ha modificado completamente nuestro contexto político cultural. No se trata, por tanto, de minusvalorar estos desarrollos para anteponerles alguna nueva versión del esencialismo económico; el problema radica en que la despolitización de la economía favorece a la derecha populista con su ideología de la mayor moral y constituye el principal impedimento para que se realicen esas reivindicaciones (feministas, ecologistas, etc.) propias de las formas postmodernas de la subjetivación política. En definitiva, se trata de promover ‘el retorno a la primacía de la economía’ pero no en perjuicio de las reivindicaciones planteadas por las formas postmodernas de politización, sino, precisamente, para crear las condiciones que permitan la realización más eficaz de las reivindicaciones” (Zizek, 2015, p. 74).

- Dorlin, E. (2018). *Defenderse, una filosofía de la violencia*. Hekht libros.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós Ibérica.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Herramienta.
- Jáuregui, L. (2019). *Las Bartolinas y sus tres ojos. Historia, identidad y conflicto social*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Saito, K. (2022). *El capital en la era del Antropoceno*. Ediciones B.
- Salazar, H. (2021) “La estéril y agotadora polarización”, en <https://zur.uy/la-esteril-y-agotadora-polarizacion/>
- Marx, K. (1985). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Sarpe.
- Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.
- Zizek, S. (2015). *En defensa de la intolerancia*. Desligamento.

Salir de la crisis para la vida, no para el capital

Horizontes de transformación en Bolivia

Huáscar Salazar Lohman¹

Resumen

Este artículo analiza la crisis económica boliviana como manifestación estructural del agotamiento de un modelo extractivista basado en la acumulación por desposesión, que desde la colonia hasta el presente ha organizado ciclos de bonanza temporal seguidos de colapsos devastadores. A partir de la *contradicción capital-vida*, se argumenta que las “salidas” propuestas por el espectro político boliviano —desde neoliberales hasta progresistas— comparten el supuesto no cuestionado de restaurar las condiciones de acumulación capitalista, profundizando así las causas estructurales de la crisis. Frente a esta colonización del imaginario político, el texto plantea la necesidad urgente de construir alternativas que prioricen la sostenibilidad de la vida sobre la valorización del capital, reconociendo que la continuidad del modelo actual solo puede profundizar la devastación territorial y social que ya caracteriza la realidad boliviana.

Palabras clave: *Crisis económica, Extractivismo, Contradicción capital-vida, Acumulación por desposesión, Bolivia.*

¹ Huáscar Salazar Lohman es economista boliviano. Investiga temas relativos a la formación del Estado Plurinacional de Bolivia y a la producción de lo común. Es autor del libro “Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS”. Actualmente es investigador del Centro de Estudios Populares.

¿Hasta dónde vamos a conceder a la ideología del progreso todas las mentiras empaquetadas con las que nos ha envuelto durante años?

—**Silvia Rivera Cusicanqui.** Un mundo ch'ixi es posible

Introducción

Bolivia atraviesa una crisis económica que, más allá de sus manifestaciones inmediatas —escasez de dólares, filas interminables en gasolineras, erosión del poder adquisitivo del boliviano—, revela la encrucijada de un modelo de acumulación basado en la devastación sistemática de la naturaleza y la precarización de las condiciones de vida de su población. Esta crisis no es coyuntural sino estructural, no es accidental sino consustancial a un patrón de desarrollo que requiere procesos continuos de *acumulación por desposesión* para mantener la rentabilidad del capital (Harvey, 2016). En el contexto boliviano, esto significa que cada ciclo de aparente prosperidad extractivista —desde la plata colonial hasta el gas del siglo XXI— ha dejado territorios devastados, ecosistemas frágiles y poblaciones dependientes de nuevos ciclos extractivos.

El presente artículo parte de una pregunta fundamental en torno a la urgencia y preocupación que genera el actual escenario de crisis económica: ¿Salir de la crisis para qué y para quién? Esta interrogante no es retórica sino profundamente política, pues implica elegir entre lógicas incompatibles: la de la acumulación del capital, que requiere intensificar la explotación de naturaleza y trabajo para restaurar las tasas de ganancia, o la lógica de sostenibilidad de la vida que, como señala Amaia Pérez Orozco (2014), prioriza la reproducción ampliada de las condiciones que hacen posible una vida digna de ser vivida. Esta tensión,

que la economía feminista ha conceptualizado como la *contradicción capital-vida*, adquiere en Bolivia características particulares dada su condición de economía periférica dependiente del extractivismo.

El argumento central planteado a continuación es que las “salidas” a la crisis que están siendo actualmente debatidas en Bolivia —sean estas de corte neoliberal ortodoxo o nacional-productivista, incluida su versión progresista— comparten un supuesto no cuestionado: que la única salida concebible a la crisis es profundizar el modelo de acumulación que actualmente organiza la economía boliviana, difiriendo únicamente en los mecanismos de gestión y distribución del excedente.

Siguiendo a István Mészáros (2001), estas propuestas no pueden resolver la crisis porque son incapaces de reconocer que el capitalismo enfrenta una crisis estructural derivada de la activación de sus *límites absolutos*, particularmente los límites ecológicos que impone un planeta finito. En el caso boliviano, esto se manifiesta en que cada intento de “superar” la crisis mediante más extractivismo —del estaño al gas, del gas al agronegocio— genera las condiciones para crisis más profundas, en un proceso que podemos entender como la “segunda contradicción del capitalismo” (O’Connor, 1988).

Frente a este panorama, lo importante no es buscar un camino que nos coloque en el momento previo, en que el capitalismo nos presentaba una situación de bienestar basado en la depredación y explotación —y, por tanto, insostenible—, sino reconocer que necesitamos alternativas que pongan la sostenibilidad de la vida en el centro. Esto no significa ignorar las urgencias materiales de una población precarizada que necesita respuestas inmediatas, sino precisamente reconocer que esas urgencias nunca serán resueltas por un modelo que estructuralmente las reproduce.

La relevancia de esta discusión trasciende el momento electoral del presente (elecciones generales 2025). Mientras este escenario se caracterizó por la promesa de variaciones del mismo modelo — más inversión extranjera, más seguridad jurídica y libertades para el capital, más extractivismo con mayor o menor redistribución—, las condiciones materiales para la reproducción de la vida se deterioran aceleradamente. Los incendios que cada año arrasaron millones de hectáreas, la contaminación minera que envenena ríos y suelos, la expansión de monocultivos que destruye la biodiversidad, no son “externalidades” que el desarrollo eventualmente resolverá, sino

consecuencias estructurales de un modelo que *necrotiza el tejido de la vida* (Linsalata & Salazar, 2025).

Este artículo se organiza en tres secciones. Primero, se caracteriza la crisis actual como crisis del modelo que acumula depredando y precarizando, preguntándonos quién se beneficia en primera instancia de este modelo. Segundo, a la luz del escenario electoral, se analiza críticamente salidas que se ofrecen desde diversos sectores políticos que se disputan el control del estado, mostrando cómo estas propuestas tienden a profundizar las causas de la crisis del presente. Tercero, se plantea la pregunta fundamental sobre los horizontes de salida: ¿acumulación o vida?, para ello se presenta un esbozo de claves y preguntas para pensar alternativas a la crisis poniendo la vida en el centro.

El trasfondo de la crisis del patrón de acumulación boliviano

La crisis económica que atraviesa Bolivia desde 2023 no constituye una anomalía coyuntural sino la manifestación de un modelo de acumulación insostenible. Como demuestra la evidencia histórica, Bolivia ha transitado por crisis similares con síntomas notablemente parecidos. El último episodio similar fue a finales de los setenta del siglo pasado, los titulares sobre “especulación en el mercado del dólar” y restricciones a la venta de divisas anticipaban la hiperinflación que devastaría la economía en los años ochenta (CEDIB, 2024). La recurrencia de estos patrones no es casualidad sino expresión de una economía que, desde la colonia hasta el presente, ha organizado su reproducción en torno a ciclos extractivos que generan bonanzas temporales seguidas de colapsos prolongados.

La particularidad del ciclo reciente (2006-2014) fue la magnitud del excedente capturado y que el mismo fue gestionado que se autoproclamaba como de “izquierda”, “anticapitalista” y “alternativo al neoliberalismo”. Los ingresos estatales por hidrocarburos se multiplicaron por seis, pasando de 1,016 millones de dólares en 2005 a 5,777 millones en 2014 (Sánchez & Velásquez, 2020), mientras las Reservas Internacionales Netas crecieron de 1,759 millones a más de 15,000 millones de dólares en el mismo período. Sin embargo, la pregunta no debe ser solo cuánto excedente se generó, sino quién lo acumuló y a costa de qué. No solo por responsabilizar al gobierno de turno —aunque reconocemos las inercias históricas, esto no le exime

de la responsabilidad de haber intentado transformarlas— sino para entender cómo se configuran y operan estos ciclos de bonanza extractiva.

Sobre quiénes aprovecharon la bonanza del ciclo extractivo del gas

Contrariamente al discurso oficial sobre el “proceso de cambio”, la estructura de acumulación capitalista en Bolivia no solo permaneció incólume durante el período de bonanza gestionado por el MAS (Movimiento al Socialismo) sino que se consolidó y expandió. Para el año 2009 —luego de la “nacionalización” de hidrocarburos del 2006 que renegoció contratos con las transnacionales—, el 67% de las reservas de petróleo estaba en manos de Repsol, mientras que el 83% de la producción gasífera seguía controlada por Petrobras y Repsol (Gandarillas, 2014)². En minería, la estructura se mantuvo aún más regresiva. Entre 2009 y 2016 las transnacionales mantuvieron el control de alrededor del 80% de la producción mientras el estado gestionó cerca del 15%, a través de COMIBOL. Cuatro empresas —San Cristóbal, Sinchi Wayra, Manquiri y Pan American Silver— dominaron el sector, capturando más del 90% del valor exportado mientras el estado recaudó menos del 10% entre regalías e impuestos (CEDLA, 2014; Ministerio de Minería y Metalurgia, 2017). La Ley Minera 535 de 2014 consolidó estos privilegios, permitiendo operaciones en áreas protegidas mediante simples “acuerdos entre partes”.

Por su parte, el sector agroindustrial cruceño recibió subsidios al diésel estimados en más de 200 millones de dólares anuales entre 2009 y 2023 mientras mantiene exenciones tributarias históricas (Czaplicki et al., 2025), además que es cada vez más evidente cómo este sector, controlado por un manójo de grandes corporaciones, la mayoría con capitales transnacionales, está beneficiándose de los recursos públicos a través del sistema financiero, como demuestra el artículo de Stasiak Czaplicki que hace parte de este dossier.

2 Es importante precisar que sí hubo una renegociación de contratos petroleros tras el Decreto de Nacionalización 28701 de mayo de 2006. Durante un año (mayo 2006-mayo 2007), el estado incrementó su participación al 82% mediante un impuesto adicional temporal del 32% sobre los campos considerados “grandes”. Sin embargo, cuando se protocolizaron los nuevos contratos en mayo de 2007, la participación estatal volvió al 50% establecido en la Ley 3058 de 2005 —promulgada durante el gobierno de Carlos Mesa—, manteniéndose así hasta la actualidad. Si bien este incremento del 18% al 50% generó mayores ingresos fiscales durante el boom de precios (2006-2014), no modificó la estructura fundamental del sector: las reservas y operaciones continuaron bajo control de transnacionales como Petrobras, Repsol y Total, mientras el estado asumió costos de transporte, inversión y mantenimiento de ductos. Además, empresas “afectadas” como Transredes recibieron indemnizaciones millonarias pese a no haber invertido desde la capitalización de YPF. Esta configuración mantuvo intacta la naturaleza rentista y dependiente del modelo hidrocarburífero boliviano.

Del mismo modo, los sectores importadores aprovecharon el tipo de cambio fijo para capturar rentas mediante la importación masiva de bienes de consumo, mientras el sistema financiero se benefició de ello —basta ver como las importadoras de coches inundaron al país con sus coches y, junto al sector financiero, aceitaron la cultura de la financiarización de la vida—. La balanza comercial no hidrocarburífera mantuvo déficits estructurales durante todo el período de bonanza, evidenciando que el modelo no generaba capacidades productivas, sino que profundizaba la dependencia.

Sería erróneo negar que una porción del excedente gasífero llegó a sectores populares. El gobierno del MAS implementó políticas redistributivas —bonos sociales, incrementos salariales, doble aguinaldo, expansión del empleo público— que mejoraron indicadores de pobreza y acceso a servicios. Sin embargo, estas medidas de “bienestar” temporales se erigieron sobre bases extremadamente frágiles. La inversión en infraestructura social privilegió lo visible y lo electoral —canchas deportivas, coliseos, sedes sindicales— sobre lo estructural —sistemas de salud, capacidades productivas, soberanía alimentaria—. En este sentido y como señala Mészáros (2001), el capital puede permitirse concesiones temporales durante períodos de expansión, pero estas son rápidamente revertidas cuando las condiciones de acumulación se deterioran, como lo demuestra la realidad boliviana del presente.

¿Efecto colateral? El modelo que enriquece drenando vida

Pero hay una dimensión con la que pocas veces se relaciona la crisis económica y sus consecuencias. Es el terrible efecto de este modelo de acumulación que no aparece en las cuentas nacionales, pero se inscribe en los territorios y en los cuerpos —y que eufemísticamente a veces se llama “costo ambiental”—.

Entre 2006 y 2020, Bolivia perdió alrededor de 3 millones de hectáreas de bosque (FAN, 2023), ubicándose entre los países con mayor deforestación per cápita del mundo. Los incendios forestales arrasaron un promedio anual de 4.88 millones de hectáreas entre 2019 y 2023, y en 2024 ascendieron a más de 12 millones (Czaplicki, 2025), el fuego mató a millones de animales y el humo envenenó los pulmones de millones de personas a cientos de kilómetros. Santa Cruz perdió el 33% de sus tierras productivas por el monocultivo de soya (IBCE, 2016). De la misma manera, Bolivia, centro de origen de 77 variedades de maíz, ve desaparecer su patrimonio genético bajo la invasión transgénica: 30

variedades tradicionales ya se perdieron en territorio guaraní (Noticias Aliadas, 2019; Manzaneda, 2020). El fuego no fue “desastre natural” sino consecuencias directas de un modelo agrícola que se sostiene en una expansión desmedida de la frontera agrícola

La minería del oro revela la brutalidad del modelo con ejemplos que desafían cualquier justificación desarrollista. En las cuencas del Beni y Madre de Dios, el 74.5% de indígenas tacanas, tsimanes y esse ejjas tienen niveles de mercurio en el cuerpo que superan los límites seguros (CPILAP, 2023) —algunos con concentraciones de hasta 17.52 ppm, cuando 1 ppm ya es peligroso (Sierra, 2023)—. Sus cuerpos son el archivo viviente de la devastación: cada gramo de oro extraído significa 2 a 5 gramos de mercurio vertidos en los ríos de los que dependen para vivir. El lago Poopó, que alguna vez cubrió 3,500 km² y sostenía a 350 familias uru-muratos —la “gente del agua”—, hoy es un desierto salino (BBC Mundo, 2015). Su desaparición en 2015 no fue sequía natural sino asesinato hídrico: décadas de minería desviando sus afluentes y vertiendo desechos tóxicos (Velarde, 2020). Estos no son casos aislados sino la norma de un modelo que transforma vida en muerte. El río Pilcomayo arrastra arsénico, zinc y plomo desde Potosí, convirtiendo el agua en veneno (Quispe, 2014). Las 2,400 cooperativas mineras —eufemismo para empresas que explotan trabajo precarizado incluyendo niños— operan como ejércitos de ocupación en territorios indígenas (Ferrer, 2025; Ministerio de Trabajo, 2024). No extraen solo minerales: extraen la posibilidad misma de vida futura.

Esta devastación no es un “efecto colateral” sino el *método* mismo de la acumulación y que se potencia en tiempos de crisis. El capitalismo opera mediante una dinámica autoexpansiva de producción de enfermedad y muerte: un proceso que, a través de violencias sistemáticas, degrada las capacidades autorregulativas de los ecosistemas y fractura las tramas de interdependencia que sostienen la vida (Linsalata & Salazar, 2025).

La crisis actual revela lo que el boom gasífero ocultaba: que el modelo boliviano no generaba el tan ansiado “desarrollo” sino una forma particularmente destructiva de sostenimiento de cierto bienestar económico. Cuando los precios del gas cayeron y las reservas probadas se agotaron, quedó expuesta una economía más dependiente que antes, territorios más expuestos a la devastación, y una sociedad que ya no recibe las migajas del excedente de la exportación de gas, además de quedar fragmentada, con poca capacidad de responder e imponer límites a los agresivos procesos de acumulación.

¿Salir de la crisis desde el capitalismo?

Pero la crisis boliviana no solo ha desnudado el agotamiento de un modelo económico sino, más profundamente, la colonización total del imaginario político por la lógica del capital. El debate sobre cómo “salir” de la crisis —sea en los programas electorales, los análisis técnicos o las propuestas de organizaciones sociales— revela una incapacidad estructural para pensar más allá de la restauración de las condiciones de acumulación. La gran mayoría de las “soluciones” propuestas, desde las más ortodoxamente neoliberales hasta las supuestamente progresistas —o, quizás, justamente porque son *progresistas* en el sentido capitalista del término—, comparten un supuesto no cuestionado: salir de la crisis significa recomponer la máquina de valorización del capital.

El espectro de propuestas que marcaron el clima electoral de 2025 —desde el abrazo al FMI planteado por Tuto Quiroga hasta la “reconducción del proceso de cambio” de un MAS venido a menos— opera dentro de parámetros que naturalizan la acumulación capitalista como objetivo incuestionable; es el piso que se da por hecho. La pregunta nunca es si debemos seguir organizando la economía para la acumulación, sino cómo hacerlo más eficientemente. Esta es la manifestación de una crisis estructural donde el capital ha colonizado hasta tal punto las mediaciones sociales que incluso sus críticos solo pueden imaginar su mejor gestión —o su rostro humano—, no su superación (Mészáros, 2001).

Consideremos los términos mismos del debate: “conseguir divisas”, “atraer inversión extranjera”, “mejorar la competitividad”, “equilibrar las cuentas fiscales”. Este lenguaje presente en las propuestas electorales revela que el problema se define *desde las necesidades del capital, no de la vida*.

Esta naturalización es tan profunda que incluso las demandas populares se articulan en términos capitalistas: “queremos dólares baratos”, “combustible subsidiado”, “empleos formales”. Son demandas legítimas de supervivencia en un sistema que ha destruido otras formas de reproducción social, pero al articularse solo en estos términos, refuerzan la lógica que genera la crisis. Siguiendo el argumento de Pérez Orozco (2014), cuando las necesidades vitales solo pueden expresarse en el lenguaje del mercado, la *contradicción capital-vida* queda invisibilizada.

La incapacidad de pensar más allá del extractivismo es quizás la manifestación más clara de esta colonización. Todas las fuerzas

políticas, sin excepción, proponen variaciones del mismo modelo: extraer naturaleza para insertarla en circuitos globales de acumulación. La única discusión es sobre los términos de esa inserción.

El litio ha reemplazado al gas como fetiche salvador, pero la lógica es idéntica. Quiroga propone crear “bonos productivos” basados en la explotación del litio. Paz habla de “capitalismo para todos” con créditos baratos para producción, sin cuestionar qué tipo de producción ni para qué mercados. Incluso el MAS propone “acelerar la industrialización” del litio, como si agregar valor a la devastación la hiciera menos destructiva.

Esta fijación extractivista no es solo económica sino epistemológica. Como argumenta Horacio Machado (2018), el extractivismo ha configurado una forma de entender el mundo donde la naturaleza solo existe como recurso a explotar. Por eso ninguna fuerza política puede siquiera imaginar que la respuesta a la crisis no sea extraer más, sino extraer menos. Que tal vez el problema no es que no tengamos suficiente litio para vender, sino que tengamos organizada nuestra reproducción social en torno a la venta de naturaleza.

Pero las salidas capitalistas a la crisis también nos presentan otro problema directo: la precarización de las condiciones de vida como mecanismo de ajuste. La diferencia está solo en la velocidad y las formas de gestión de esa precarización.

Las propuestas neoliberales son transparentes: eliminar subsidios, devaluar la moneda, reducir el gasto público. Saben que esto significa que las familias pagarán más por alimentos y transporte, que los servicios públicos se deteriorarán, que el trabajo se precarizará aún más. Pero la presentan como “medicina amarga” necesaria para “sanear” la economía, un discurso médico que naturaliza la violencia del ajuste, presentando la devastación social como terapia necesaria (Klein, 2020).

El progresismo estatal, por su parte, presenta una salida más confusa: redistribuir excedente sin cuestionar la estructura ni la lógica de acumulación. Eso sí, esto solo es posible si se logra impulsar un nuevo ciclo extractivo; es decir, sostener las condiciones y privilegios de los poderes económicos (minería, agroindustria, banca, etc.) y buscar que se generen nuevos excedentes extraordinarios que puedan ser parcialmente redistribuidos, como fue lo que sucedió con el gas. No solo es una salida que nos devuelve a un mismo lugar, sino que, en el ínterin, precariza aún más la vida de los sectores más empobrecidos,

como es evidente en el actual escenario en el que las condiciones de bienestar se caen a pedazos.

Cuando la izquierda naturaliza que el indicador de bienestar es el crecimiento, que el objetivo es el consumo y que el progreso es el capitalismo sostenido en la devastación —argumentando que su rol es la “gestión social” de ese capitalismo— no solo ya perdió la batalla, sino que termina defendiendo lo que prometió destruir.

La ausencia del capital en el debate sobre la crisis del capital

Lo más revelador del debate boliviano es lo que no se discute: el capital mismo. Se habla de crisis fiscal, crisis energética, crisis de divisas, pero no de una crisis en un mundo ceñido por el capital. Esta ausencia no es casual es parte de cómo el capital organiza su hegemonía: volviéndose invisible como relación social mientras sus efectos se naturalizan como “economía”.

Ninguna fuerza política pregunta: ¿quién se benefició de los años de bonanza? ¿Dónde está acumulado el excedente de dos décadas de extractivismo intensivo? Los agroindustriales que recibieron diésel subsidiado, los bancos que multiplicaron sus ganancias mientras la economía se deterioraba, las nuevas burguesías que ya pactaron con las viejas burguesías, los importadores que capturaron la renta del tipo de cambio sobrevaluado —estos actores aparecen en el debate solo como “sectores productivos” a incentivar, no como agentes de acumulación cuya riqueza fue extraída del trabajo y la naturaleza—.

Esta invisibilización del capital permite que el debate se estructure en falsos términos: estado versus mercado, centralización versus descentralización, gradualismo versus *shock*. Son debates sobre formas de gestión que ocultan la cuestión fundamental: gestión ¿para qué y para quién? Estas son las falsas opciones que el capital ofrece durante las crisis, opciones que parecen diferentes, pero convergen en restaurar las condiciones de acumulación (Harvey, 2020).

Salir de la crisis: entre la restauración del capital y la sostenibilidad de la vida

La paradoja está servida: mientras todos los actores políticos reconocen el agotamiento del modelo, las “soluciones” propuestas convergen en su restauración. Esta convergencia no es casualidad sino síntoma de una colonización del imaginario político donde el capital

aparece como horizonte insuperable. Sin embargo, la crisis también abre la posibilidad de pensar otros ordenamientos de la vida económica y social.

La dicotomía entre acumulación y vida no es abstracción teórica sino tensión concreta que estructura las opciones disponibles: el capital requiere subordinar la reproducción de la vida a la lógica de valorización. En contextos del Sur Global, como es el caso de Bolivia, esta subordinación adquiere formas particularmente destructivas a través del extractivismo, que transforma territorios vivos en zonas de sacrificio para alimentar cadenas globales de acumulación.

Frente a esta realidad, emergen prácticas que, aunque en este momento estén fragmentadas y muchas veces a la defensiva, prefiguran otras formas de organizar la gestión del excedente social en el marco de una trama de relaciones de interdependencia (Linsalata et al., 2023). Desde la reciente lucha en Viacha para expulsar mineras que amenazaban condiciones materiales de subsistencia³ hasta el sistemático despliegue de un horizonte reapropiador de la riqueza pública que en la última década ha propiciado el feminismo boliviano (Becerra & López, 2025), pasando por una infinidad de procesos de resistencia, construcción y lucha en distintas latitudes del país; queda claro que es posible imponer límites al capital e incluso construir alternativas parciales.

¿Qué implicaría pensar, entonces, en una salida que priorice la sostenibilidad de la vida? Algunos elementos para el debate:

Primero, antes que generar más excedente a través del extractivismo, cabría preguntarse por la distribución del excedente existente. Los datos sobre concentración de riqueza sugieren que existe margen para redistribución significativa sin necesidad de intensificar la depredación —el 1% más rico acapara el 29% de la riqueza nacional (World Inequality Lab, 2024)—. Esto requeriría, por ejemplo, sistemas tributarios progresivos reales, eliminación de subsidios regresivos al capital, control sobre flujos financieros especulativos. Son medidas técnicamente viables, pero políticamente bloqueadas por las correlaciones de fuerza existentes. Es decir, el primer punto en la agenda para una salida a la crisis no precarizante ni devastadora no es

³ En septiembre de 2025, las comunidades de Viacha (departamento de La Paz) lograron la clausura y retiro de licencias de más de 15 empresas mineras tras meses de protestas contra la contaminación del agua y el daño ambiental. La presión comunal llevó a la aprobación de una ley municipal que declara a Viacha territorio libre de actividad minera. El conflicto obtuvo apoyo de más de 260 comunidades preocupadas por la afectación a su territorio y salud.

una política pública, es una lucha. No se trata de buscar nuevas fuentes de excedente, sino empezar a disputar las que ya existen.

Segundo, la construcción de sistemas públicos y comunitarios que garanticen derechos básicos —salud, educación, alimentación— aparece como condición necesaria para reducir la dependencia de las lógicas del mercado. Las experiencias de salud comunitaria, educación popular o soberanía alimentaria local muestran caminos posibles, aunque requieren ser pensadas en sus condiciones de escalabilidad y sostenibilidad. No se trata de romantizar lo comunitario sino de analizar en qué condiciones estas formas pueden abrirse paso entre las lógicas mercantiles. En tiempos de crisis, poner estos sistemas públicos en el centro de atención no solo permite disputar el excedente que se necesita para ello, sino también desindividualizar los cuidados y otras dimensiones necesarias para la reproducción de la vida.

Tercero, la transformación de imaginarios y subjetividades constituye quizás el desafío más complejo. La naturalización del extractivismo como único horizonte posible, la asociación entre bienestar y consumo, la aceptación de la devastación como precio del “progreso” —estas construcciones ideológicas sostienen el modelo tanto como sus estructuras materiales—. Como señala Amador Fernández-Savater, habitamos un tiempo de *brutalismo* donde “el mundo entero se convierte en una mina” de extracción (Castro & Salazar, 2025). Las experiencias de construcción de otras métricas del bienestar, otros valores, otras aspiraciones, son tan importantes como las luchas materiales; especialmente cuando ya existen “semillas y gérmenes de otros futuros posibles” en nuestro presente.

En todo esto, el rol del estado presenta particular complejidad. La experiencia del “proceso de cambio” mostró los alcances, pero también —y quizá principalmente— los límites de la vía estatal: sin transformación de la estructura del patrón de acumulación y sin sectores populares autónomamente organizados, incluso gobiernos progresistas terminan asumiendo la gestión del capital como propósito político. Esto sugiere la necesidad de reconocer que de lo que se trata, en primera instancia, es de cuidar la fuerza social organizada y autónoma que permita producir mandatos populares. De ninguna manera se trata de negar la política estatal y su operatividad, pero también de entender que si no se la mandata desde el abajo, la política estadocéntrica tiende a la gestión del capital (Castro, 2022). Esto no depende de la buena o mala

voluntad de los gobernantes, sino que es consustancial a la forma estado de la política.

Ahora bien, es importante reconocer que en este momento la fragmentación organizativa que atraviesan los sectores populares bolivianos plantea el desafío más importante. Sin organización los mandatos y las luchas no suelen prosperar y, por tanto, la ficción de que las crisis se resolverá por arriba comienza a tomar más fuerza. Para ello es importante reconocer que las experiencias organizativas más potentes en la historia boliviana no provienen de programas ideológicos abstractos o de la formación de partidos, sino de necesidades materiales compartidas: agua, territorio, cuidados, etc. Sin embargo, construir desde estas experiencias concretas requiere procesos pacientes, que a veces la urgencia de la crisis dificulta. Por ello es que la energía política contestataria debe colocarse, antes que nada, en el potenciamiento de estos procesos, evitando quedar capturada en polarizaciones partidarias que despolitizan y confrontan hacia *abajo*.

No existen garantías de éxito ni caminos predeterminados. Lo que la crisis hace innegable es que el patrón de acumulación actual carece de futuro y que su continuidad solo profundizará la devastación. La verdadera pregunta no es si habrá transformación —la insostenibilidad del modelo la hace inevitable— sino qué forma tomará: colapso y necrotización del tejido de la vida —con todo lo que ello implica— o transición consciente hacia formas más sostenibles de organizar la vida.

En esta encrucijada, también es importante la posibilidad de nombrar el mundo de maneras distintas —de maneras creativas—, casi tanto como los mismos procesos organizativos prácticos. Necesitamos entender las lógicas que estructuran la crisis para no reproducirlas en nuestras respuestas. Y necesitamos reconocer que, aunque las alternativas parezcan frágiles y dispersas, en ellas late la posibilidad de futuros donde la vida no esté subordinada a la acumulación. La tarea es identificarlas, fortalecerlas, articularlas, sin romantizar, pero también sin conceder. En esa disputa por la vida se juega no solo el futuro sino también la dignidad del presente.

Bibliografía

BBC Mundo. (2015). ¿Cómo se secó el Poopó, el segundo lago más grande de Bolivia? *BBC Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/12/151223_ciencia_bolivia_lago_poopo_desaparicion_sequia_wbm

- Becerra, A., & López, C. (2025). *Aprendizajes de autonomía feminista en Bolivia*. Ojalá. Mx. <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/aprendizajes-de-autonomia-feminista-en-bolivia>
- Castro, D. (2022). *Mandato y autodeterminación. Pistas para desarmar la trampa estadocéntrica*. Bajo Tierra Ediciones.
- Castro, D., & Salazar, H. (2025). Amador Fernández-Savater: «Brutalismo». ZUR. <https://zur.uy/amador-fernandez-savater-brutalismo/>
- CEDIB. (2024). *La crisis económica del '79: Medidas gubernamentales y repercusiones*. CEDIB.
- CEDLA. (2014). *Ley minera del MAS. Privatista y anti-indígena. Control ciudadano*. *Boletín de seguimiento a políticas públicas*, 26.
- CPILAP. (2023). *Contaminación por mercurio en comunidades indígenas asentadas en los ríos Madre de Dios y Beni*. Ministerio de Madre Tierra. https://madretierra.gob.bo/wp-content/uploads/2024/08/4.-25_Informe-estudio-CPILAP.pdf
- Czaplicki, S. (2025). 2024 negro: 12,6 millones de hectáreas arrasadas en el peor año de incendios de la historia boliviana. *Revista Nómadas*. <https://revistanomadas.com/2024-negro-126-millones-de-hectareas-arrasadas-en-el-peor-ano-de-incendios-de-la-historia-boliviana/>
- Czaplicki, S., Kruyt, S., Orsag, J., Rivero, B., & Salazar, H. (2025). *Santa Cruz S.A. El mito empresarial y la realidad depredadora*. www.ceesp.org.bo. <https://ceesp.org.bo/portfolio/santa-cruz-mito-empresarial-realidad-depredadora/>
- FAN. (2023). *Deforestación en Bolivia. Cambios en la cobertura forestal 1956-2022*. Fundación Amigos de la Naturaleza.
- Ferrer, M. (2025). *Cooperativismo minero en Bolivia: el poder en la sombra que ahoga al Estado*. <https://anabolivia.org/cooperativismo-minero-en-bolivia-el-poder-en-la-sombra-que-ahoga-al-estado/>
- Gandarillas, M. (2014). Bolivia: La década dorada del extractivismo. En M. Gandarillas (Ed.), *Bolivia: La década dorada del extractivismo* (pp. 103–132). CEDIB.
- Harvey, D. (2016). *El nuevo imperialismo* (2a reimp.). Akal.
- Harvey, D. (2020). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Ediciones Akal.
- IBCE. (2016). Santa Cruz tiene el 33% de sus tierras degradadas. *IBCE*. <https://ibce.org.bo/principales-noticias-bolivia/noticias-nacionales-detalle.php?id=77800>
- Klein, N. (2020). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre* (Primera edición en Colección Booket). Paidós.

- Linsalata, L., & Salazar, H. (2025). Necrotización capitalista del tejido de la vida y escalabilidad de la muerte. Reflexiones desde la Amazonía boliviana. *Ecología política. Cuadernos de debate internacional*, 69, 13–18.
- Linsalata, L., Navarro, M., Cornejo, A., & Gutiérrez, R. (2023). *Repensar lo común desde la clave de la interdependencia*. La Pública.
- Machado, H. (2018). *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Abya-Yala.
- Manzaneda, L. (2020). Temen que transgénicos afecten 28 variedades de maíz en Cochabamba. *Biodiversidad LA*. <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Temen-que-transgenicos-afecten-28-variedades-de-maiz-en-Cochabamba>
- Mészáros, I. (2001). *Más allá del Capital. Hacia una teoría de la transición*. Vadell Hermanos Editores, C.A.
- Ministerio de Minería y Metalurgia. (2017). *Anuario estadístico y coyuntura del sector minero metalúrgico 2016*. Ministerio de Minería y Metalurgia.
- Ministerio de Trabajo. (2024, julio 25). Trabajo investiga vulneración de derechos laborales de menores en cooperativas mineras. *Ministerio de Trabajo*. <https://www.mintrabajo.gob.bo/?p=14304>
- Noticias Aliadas. (2019, marzo 7). Bolivia: Urge proteger las semillas nativas. *Noticias Aliadas*. <https://www.nodal.am/2019/03/bolivia-urge-protoger-las-semillas-nativas-por-noticias-aliadas/>
- O'Connor, J. (1988). Capitalism, nature, socialism: A theoretical introduction. *Capitalism Nature Socialism*, 1(1), 11–38. <https://doi.org/10.1080/10455758809358356>
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.
- Quispe, J. (2014). Un lago y 16 ríos contaminados en Bolivia. *Ambiental.net*. <https://ambiental.net/2014/09/un-lago-y-16-rios-contaminados-en-bolivia/>
- Sánchez, S., & Velásquez, R. (2020). *Situación de la renta petrolera en Bolivia*. Fundación Jubileo. <https://jubileobolivia.org.bo/publicaciones/Revistas-Especializadas/Situacion-de-la-Renta-Petrolera-en-Bolivia>
- Sierra, Y. (2023). Bolivia: nuevo estudio revela que seis pueblos indígenas presentan altos niveles de mercurio. *Mongabay Latam*. <https://es.mongabay.com/2023/07/pueblos-indigenas-presentan-altos-indices-de-mercurio-en-su-cuerpo-bolivia/>
- Velarde, C. (2015). La recuperación del lago Poopó, una deuda con la vida. *AIDA*. <https://aida-americas.org/es/blog/la-recuperacion-del-lago-poopo-una-deuda-con-la-vida>
- World Inequality Lab. (2024). *Income inequality in Bolivia, 1980–2022*. World Inequality Database. <https://wid.world/data/>

El plato roto

Corrupción criolla y futuros post-estado desde El Alto

Carla Pamela Casa Guarabia¹

Resumen

Este ensayo autobiográfico-político narra la trayectoria de una mujer alteña a través de diversos espacios políticos en La Paz y El Alto, desenmascarando cómo la corrupción colonial se perpetúa incluso cuando los oprimidos llegan al poder. Desde una experiencia situada y crítica, la autora revela que el problema no es solo quién ocupa el gobierno, sino la estructura misma del estado-nación boliviano que convierte a indígenas y morenos en reproductores del sistema que juraron destruir. El texto propone imaginar futuros post-estado desde las prácticas comunitarias que ya existen en territorios como El Alto, que ha construido ciudad a pesar del Estado, no gracias a él. Es un llamado urgente a dejar de tomar sopa en el mismo plato roto y construir nuevas formas de organización social desde la autodeterminación.

Palabras clave: *Estado plurinacional, Movimientos sociales, El Alto, Corrupción, Autodeterminación, Post-estado nación.*

¹ Carla Pamela Casa Guarabia creció en El Alto, Bolivia. Es gestora cultural, cocinera, pensadora y artista visual autodidacta, estudiante de antropología y poeta. Autopublicó su primer poemario fanzine “Mi monstruosidad” el 2022. Su trabajo a menudo gira en torno al feminismo y al desmantelamiento del poder patriarcal. Participó de la instalación colectiva de mujeres en el Museo Nacional de Arte el 2023. Actualmente es integrante del colectivo *El Alto Aesthetics* y del espacio cultural *Altusa*.

Este texto es un ejercicio de desdoblamiento histórico. No pretendo hacer teoría desde la distancia académica ni construir un análisis objetivo de los movimientos sociales bolivianos. Lo que hago aquí es algo más urgente y necesario: narrar desde las entrañas de una trayectoria política que es, al mismo tiempo, personal y colectiva. Escribo desde El Alto, desde mi cuerpo que transitó los espacios políticos paceños buscando ese lugar prometido donde la transformación social sería posible. Escribo para contar lo que vi: cómo los grupos oprimidos pueden terminar reproduciendo las mismas lógicas de poder que juramos no repetir y destruir.

La estructura de este ensayo replica mi propio recorrido político. Primero, narro mi paso por diversos espacios de participación ciudadana y militancia, desde el voluntariado hasta las candidaturas políticas, para mostrar cómo estos espacios están atravesados por las mismas jerarquías coloniales que dicen combatir. Segundo, analizo la tradición criolla de corrupción que heredamos desde la colonia y que hoy practican también quienes llegaron al poder con rostro indígena —porque el problema no es solo quién ocupa el poder, sino la estructura misma del estado-nación boliviano—. Tercero, propongo mirar hacia las formas de organización social que ya existen en nuestros territorios y que funcionan a pesar del Estado.

No escribo esto para los que ya saben. Escribo para lxs que, como yo, creyeron que cambiar el país era posible desde adentro, que el “caballo de Troya” funcionaría. Escribo para decirles que hay que imaginar otros futuros, fuera del Estado, desde las prácticas comunitarias que ya tenemos y que la historia oficial se empeña en llamar obsoletas. Escribo, sobre todo, para nosotrxs, lxs otrxs, lxs que construimos ciudad a pesar del Estado, lxs que hacemos política sin partidos.

Primera parte. Mi trayectoria por los espacios políticos

Les quiero contar mi paso por la política a través de los espacios que he conocido en el centro de la ciudad de La Paz.

“Ser alguien en la vida”, eso me decía mi padre. Por buscar su aprobación, ingresé a la universidad sin buscar realmente lo que me gustaba, porque hay que ser muy pretenciosa y loca para pensar que una puede hacer lo que le apasiona. Entonces, quise estudiar Derecho. Pensé que sería algo que ayudaría a mi familia y sabía que se ganaba bien según los rumores sociales.

Para no perder tiempo, apenas salí del colegio ingresé a preuniversitarios. No pasé el examen. Accedí a una universidad privada que tenía prestigio por albergar estudiantes rurales y morenxs, y por la accesibilidad en sus pagos.

En la universidad hacía teatro y estuve en contacto con grupos voluntarios. Me gustaba el teatro; así conocí a varias personas y otras maneras de vivir, fuera de la formalidad institucional.

Pensaba también que desde los grupos voluntarios podía ayudar a gente. En el colegio quería llegar a ser presidenta, y veía en la televisión cómo los presidentes se acercaban a las personas pobres y les ayudaban con comida; *parecía* admirable.

Es por eso por lo que estudiar Derecho me hacía sentido. Creía que los abogados ayudaban a la gente, que eran sensibles a las injusticias. Sí, veía muchas películas de Hollywood. No me di cuenta de que los actores son personas hegemónicas y yo no.

Quería ayudar a mi familia de muchas maneras: con dinero, con acompañamiento jurídico. Decidí transitar el ámbito político, pues en el imaginario social andino y en el mío, ser abogadx implicaba participar en la administración de gobierno, en la política partidaria, y era símbolo de admiración. Entonces eso estaba bien; antes de eso debía pasar por una serie de rituales o espacios donde encontrar legitimación social. Por ejemplo, espacios donde te puedes convertir en una referente, en un ejemplo a seguir; crearse esa alguien que puede llegar a un espacio de poder como funcionarix públicx con un gran puesto del gobierno desde la meritocracia. Otra forma era ser parte de una agrupación política social, que es una extensión de un partido político.

Pero me seguía convenciendo todo el tiempo de que tenía que continuar mi carrera. Me decía que estas nuevas aficiones no me iban a dar dinero. También pensaba que podía salir a trabajar al extranjero

para mandar dinero a mi familia. En la mitad de esta carrera llegué a un punto crítico: varias materias reprobadas, la presión de ser exitosa, la frustración de saber que no tenía vocación y el castigo de pagar mensualidad. Decidí retirarme de la universidad para buscar lo que quería hacer realmente. Les pedí perdón a mis padres por decepcionarlos y por haberles hecho gastar su dinero en mis estudios. Me comprometí a seguir la universidad después de un descanso de medio año. Regresé a la universidad muchos años después, en otras circunstancias.

Los espacios de “participación ciudadana” y el TIPNIS

En ese contexto que les comento es que llegué a ser parte de grupos de voluntariado —era más fácil—, pero estábamos expuestxs a una hipervisibilidad en redes sociales para que todxs se enteraran de que éramos un ejemplo de ciudadanos, porque éramos “solidarios” y estábamos mejorando la sociedad con eso. Las fotos eran pruebas de esa peculiaridad. Me salí del voluntariado. En ese tiempo me gustaba mucho hablar de política partidaria y en general de política. Una vez, con una pareja, queríamos conocer la movida de arte y política de La Paz; es así es como encontramos una reunión por la defensa del TIPNIS². Ahí conocí todo tipo de personas que tenían ideas políticas particulares y diferentes, y aun así se organizaban juntxs: desde varixs *jailones*³ de izquierda, artistxs, cocinexs, con distintos tipos de oficios. Muchxs de ellxs relacionaban la movilización del TIPNIS con la lucha para cuidar la tierra y resistir a los agronegocios. Ver eso era utópico.

Había dos grupos bien notables: primero, las mujeres autónomas, feministas y anarquistas; ellas tenían claro que había que ponerse a disposición de la gente indígena para fortalecer su lucha con lo que se podía. Segundo, hombres mayores que seguramente habían participado en algún partido político y ya conocían el ambiente de negociación con el gobierno. Otra parte eran oportunistas, que mantenían una estrecha relación con la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (AP DD.HH.). En este espacio se gestionaban las reuniones por la lucha del TIPNIS. Todos estos grupos que apoyaban la lucha tenían sus propios objetivos y prioridades, mientras yo buscaba a cuál pertenecer. Sin embargo, les ponía cierta atención e interés a las feministas y personas

2 En 2011 y 2012 el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore) fue escenario de una de las luchas indígenas más importantes contra el gobierno de Evo Morales, quien pretendía construir una carretera que atravesaría este territorio protegido.

3 *Jailón*: En el contexto boliviano, término para referirse a personas de clase alta o con pretensiones de serlo, generalmente asociado con actitudes de superioridad y discriminación.

autónomas. Pienso que hacen y tienen hasta hoy un trabajo real, sin la necesidad de reconocimiento.

Entre esta gente organizada también estaba el Comité Nacional de Defensa de la Democracia (CONADE), que lo estaban reactivando. El CONADE operaba como un espacio aparentemente democrático, pero en realidad era oportunista. Me daba curiosidad, entonces fui parte. Era jovencita, todavía tenía esos aires de patriotismo por la educación del colegio.

En ese espacio su forma de organización era vertical; había directivas, tanto de lxs jóvenes como de lxs adultxs. Pucha, nos *changeaban*⁴. Por eso nos separaban entre jóvenes y adultxs. Ahí conocí a *jailones*, la mayoría que habían estudiado Ciencias Políticas. Creo que era la única alteña, joven y sin estudios, no sé; era la primera vez que sentí discriminación. Me llegaron rumores de los hombres jóvenes. En sus palabras, “no era cogible” —ese era otro tema—, y básicamente no podía ser vocera de este grupo en el sentido de representación, porque había otras mujeres que se veían más jóvenes y urbanas, es decir, no eran morenas y estéticamente tenían una apariencia más moderna. Hoy entiendo que eso fue discriminación. Con el tiempo vi que este grupo se organizó para hacerle frente al gobierno masista/indígena. Esa juventud es lo que hoy llamamos “lanitas”, ¿ubican? Las “pititas”, organizaciones de jóvenes de la derecha popular.

Cerca también estaba la organización Ríos de Pie, que tiene financiamiento *yanki*. Eran jóvenes bien organizadxs para desorganizar, y estratégicxs para poner a su gente en espacios de poder en Santa Cruz. Hasta hoy siguen con su narrativa de “ciudadanxs activxs” para salvar a la Pachamama —permítanme que me ría—. Su taller se llamaba “Acción directa no violenta” de Martin Luther King, decían promover el pacifismo con el cuento de que si nos organizamos como grupo de choque podemos frenar la violencia policial. Me regalaron un libro que por suerte lo perdí. Bueno, ellxs mismxs habían organizado todo su rechazo a un presidente indígena en el poder con la excusa de trabajar a favor del medio ambiente. En ese momento entendía mejor el racismo y demás cosas parecidas, por lo que su apoyo a Jeanine Áñez ya no fue una sorpresa.

Para mí fue importante ser parte de un proceso de lucha como el que se organizó por el TIPNIS en la ciudad de La Paz, donde participaron activistas, sobre todo de la clase media. Entre ellxs, activistas reales,

4 *Changeaban*: Bolivianismo que significa infantilizar o explotar laboralmente.

con trabajos e ideas que coincidían con la lucha y también otrxs politiquerxs que solo buscaban visibilidad. Una fracción de este mismo movimiento resultó ser el 21F⁵. Me atrevo a decir que los racistas del 21F se disfrazaron de activistas por el medio ambiente solo para rechazar lo indígena del gobierno.

Los espacios de “nuevos liderazgos”

Por los amigxs que hice en el movimiento de lucha ambiental, llegué a participar en eventos organizados por una ONG, donde me encontré con la idea de “nuevos liderazgos”. Con esta excusa se buscaban nuevas representaciones, casi siempre jóvenes, para introducirlas en el campo político; en realidad operan como granjas de candidatxs donde les capacitan desde la narrativa discursiva de ser un “buen candidato” y buen líder. Además, si son elegidxs por algún partido reconocido, la ONG ha cumplido su objetivo de hacer que los jóvenes e indígenas sean parte de la gestión de gobierno a través de su capacitación de liderazgo, cumpliendo además con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

Sin embargo, la movida no deja de ser interesante y crítica. Además de jóvenes de clase media alta —algunxs que forman parte de agrupaciones políticas como Curva Sur o Comunidad Ciudadana—, también estaban hijxs de dirigentes o jóvenes de las organizaciones sociales como la CIDOB y la CSUTCB. Por otro lado, también estábamos incluidxs jóvenes morenx urbanxs. El ambiente era interesante. Lxs participantes no tenían que preocuparse por pagar su alimentación y otras cosas, ya que se encargaba la institución. Esa pequeña comodidad permitía el desenvolvimiento en la charla para entablar relaciones sociales, porque de otra forma, en la vida real, era imposible. De todas maneras, muchos de los hombres —y, quién sabe, también mujeres— ya tenían prácticas de corrupción y manipulación.

Un ejemplo de esto: una vez me hice responsable de una tarea en un encuentro donde las personas más puntuales, las que no llevaban ni un minuto de retraso, recibían una recompensa. Allí, un par de personas querían negociar conmigo para que obviara que se habían retrasado un par de minutos o un poco más. Ellxs mismxs me acusaron de prepotente porque no accedí a su soborno. Respetar los acuerdos era parte de la práctica política de estos espacios, por eso mi abandono. Fue

⁵ El 21F se refiere al movimiento que surgió tras el referéndum del 21 de febrero de 2016, donde la opción por el “No” a la reelección indefinida de Evo Morales ganó. Sin embargo, cuando el gobierno buscó otras alternativas para la reelección de Morales, varias plataformas en oposición al gobierno, principalmente de clase media, configuraron lo que se llamaría el movimiento 21F.

decepcionante saber que no había una voluntad genuina por mejorar y que mis ideas no tenían cabida en estos lugares.

Quería ser parte de una colectividad.

Me pregunto cómo puede una ser parte del gobierno sin ser cómplice de algún tipo de corrupción. No se trata de moralidad, se trata de ser realistas: no se puede. Sí o sí un día te vas a encontrar con la necesidad de negociar algún tipo de corrupción, y lxs que saben cómo afrontar esta situación son lxs funcionarixs.

Emprendí otro camino, apostando por ser candidata. Iniciando desde abajo como una simple suplente asambleísta, por la invitación de un amigo muy entusiasta y positivo. Su papá había sido dirigente de zona, muy querido por la gente. Mi amigo también quería resolver cosas y ayudar; por eso quise conocer esta experiencia y probar mi convicción. Esta vivencia me hizo ver de cerca un partido político real, que tenía un plan de gobierno copiado del que anteriormente habían presentado al órgano electoral.

Aquí aprendí lo que significa hacer campaña: sin dinero no puedes. Quienes te apoyan lo hacen a cambio de algo y te lo van a pedir cuando estés dentro del gobierno. Aquí también me enteré de que las candidaturas tienen un costo, dependiendo del grado de importancia. En este espacio no existía un proceso colectivo de lucha, sino que quien tenía la sigla cobraba por la candidatura. No era lo que estaba buscando. Terminaron las elecciones y ya no quise participar más. Pero aquí hay una verdad: *sin dinero no puedes hacer la lucha.*

El punto de quiebre

Al final te haces oyente y observadora de los espacios donde participas y se reproducen los mismos patrones y relaciones de poder. Estos espacios que he podido recorrer me han hecho pensar que el plan “caballo de Troya” no funciona: nadie va a cambiar nada del país al entrar a trabajar como candidatx de algún partido o como *llunk'u*⁶ de un candidatx.

Es más, quienes se postulan como candidatxs cumplen los requisitos mínimos para serlo. Alimentan la idea de que el gobierno funciona, y lo más importante es que ellxs saben lo que hacen, por eso ganan. Es decir, son conscientes de los actos de corrupción que alguna vez van a necesitar cometer hasta que se acostumbren. Y para mantenerse donde

6 *Llunk'u*: Término aimara que designa a quien es servil o adúlador con los poderosos, especialmente usado en contextos políticos.

están, lo van a justificar. Otros elementos externos, como la aprobación masculina, van a sostener estas injusticias. En este punto fue inminente mi enojo y rabia, mezclados con una sensación de tantas mentiras que había escuchado. Para mí, entonces, realmente no había ningún lugar para trabajar o militar.

Hasta aquí tenía un montón de preguntas: ¿Quién soy? ¿Por qué quiero esto? ¿Para quién quiero trabajar? ¿Lo que hago realmente aporta? ¿Quiénes trabajan para aportar a la sociedad? ¿Desde dónde realmente se hace el cambio? ¿En qué idea política quiero creer? ¿Una revolución funciona como cambio? ¿Cada cuánto tiempo se produce el cambio?

Lo primero que pensé es que podría evitar lo político y todo lo que tiene que ver con ello. Sin embargo, por donde sea que quiera evitar lo político, me afecta. *Ignorar la política no es la solución*. Para hacerla corta, mi siguiente proceso ha sido complejo. Decidí ya no marchar, buscar trabajo que se relacione con la lucha, militar el feminismo —aunque no sabía cuál—, hacer comida para vivir o, mejor dicho, sobrevivir. Me he salido de esos grupos voluntarios, me he alejado de la movida activista paceña, he buscado referencias de lucha como Fausto Reynaga y Domitila Barrios. Quería conocer la historia real de este territorio que hoy es Bolivia. He tenido también acercamientos al movimiento anarco y he mirado de cerca la facción socialista LORCI⁷.

He decidido e intentado hacer todo diferente. Con unxs amigxs hemos creado el colectivo “La Casa de las Cholas”. Al principio era un espacio donde hacíamos comida sin carne y reuniones; luego se convirtió en una colectiva feminista. Hacíamos talleres e iniciamos la escuelita feminista que duró lo que el tiempo de amistad con una compañera muy querida.

Por estos andares me he encontrado de nuevo con arte/cultura. Dejando en pausa la colectiva, he trabajado mi habilidad de pintar, haciendo tipografía chicha pintada a mano —otra forma de trabajo—, porque la cocina estaba dura. Luego, fortuitamente, llegué al Archivo Comunitario de El Alto y terminamos creando otro colectivo que hoy se llama *El Alto Aesthetics*, con el que hemos producido haceres colectivos diseñados por nosotrxs mismxs desde la fiesta y la territorialización. He buscado otras formas de trabajar en la alimentación: acompañando,

7 Liga Obrera Revolucionaria por la Cuarta Internacional (LORCI): organización política de orientación trotskista con presencia en América Latina, que forma parte de la corriente socialista revolucionaria de la Cuarta Internacional.

gestionando procesos y eventos. En la actualidad he vuelto a la universidad, esta vez a la carrera de Antropología, y también felizmente puedo decir que he encontrado complicidades con las que estamos ocupando un espacio cultural llamado *Altusa*.

Ya que ahora saben mi currículum, vamos a hablar de lo fuerte e incómodo.

Segunda parte. Lo obsoleto del gobierno por la corrupción criolla y la presencia selectiva del Estado

En mi experiencia corta pienso que podemos imaginar otros futuros fuera del Estado. Si hemos existido 200 años como país es porque no hemos tenido de otra. Siempre traicionadxs por criollos o afines al gobierno, con una educación que enarbola a nuestros opresores, con la precarización constante de las gentes indígenas por las crisis económicas. Con las falsas promesas de candidatos a la presidencia que siempre nos decían que íbamos a tener mejor vida si votábamos por ellos. Con las decepciones y las muertes que nos han dado cada vez que lo hicimos. Aunque hoy en día ya tuvimos un presidente indígena, sigue pasando lo mismo. *Ojalá fuera otro el problema.*

Tengo miles de preguntas: ¿Cuándo inició la corrupción y cuándo terminará? ¿Cuál es la salida para intentar algo nuevo? ¿Desde dónde tenemos que imaginar y hacer? Quiero recapitular y recorrer un poco la historia para ver de otra manera estos acontecimientos y reflexionar qué nos deja hasta la actualidad.

La corrupción como herencia colonial

He pensado que los problemas sociales, medioambientales y económicos de las comunidades rurales indígenas son transfronterizos. Si hiciéramos mapas políticos de sus naciones, veríamos que están en varios países: el pueblo aimara está en Perú, Chile, Argentina y Bolivia; el pueblo quechua está en Ecuador, Perú y Bolivia; el pueblo mapuche está entre Chile y Argentina. Puedo poner más ejemplos, pero la cuestión es: ¿Por qué estratégicamente están en estos territorios y por qué a los estados nación les interesa dividirnos con fronteras militares?

La figura o solución del estado nación, en 1825, para su contexto solo fue temporal. Por eso, a través del tiempo, esta estructura de organización de territorio fue acompañada por su forma de gobierno como “república”, que nunca respondía a distintos sectores de la

población, en especial a los “indios”. Pese a que estxs fueron, en esencia, los más importantes para la independencia: se encargaban de trabajos de cuidado como la logística, alimentación, indumentaria. El trabajo duro para sostener a cualquier grupo de gente.

Estas tierras ocupadas por los que se quisieron deshacer del control y mando de la Corona española no tenían ningún criterio para ocupar algún territorio de forma estratégica o clave; fue, más que todo, una disputa de poder. Sin embargo, en la actualidad sabemos que fue de la forma más acaparadora y déspota para el enriquecimiento y creación de poder: ocupar tierras fértiles para aprovechar sus recursos naturales y tener beneficios económicos. En otros momentos generaron guerras para ocupar otros territorios con recursos naturales, como la Guerra del Pacífico, del Acre y del Chaco.

¿Por qué no conocemos la historia real? Desde que el Estado Plurinacional existe se ha socializado un momento histórico de manera sistemática: la sublevación india de Bartolina Sisa y Tupac Katari —estoy segura de que esa sublevación india buscaba autodeterminación, no constituir un estado nación—. También se habla de la recuperación de la sabiduría ancestral, el Vivir Bien y demás. Sin embargo, hasta ahora no se ha trabajado el contenido de la educación; no hay una reflexión cabal de la ocupación desde el genocidio que sufrió América del Sur y África por los nortes globales, y cómo luego los criollos formaron sus independencias como república.

Nunca se pensó en las gentes que ya ocupaban estos lugares, ni se les preguntó si podían ocupar sus territorios; se necesitó del genocidio para acabar con la gente y su cultura. Bajo esta lógica extractivista y autoritaria, hoy en día se busca ocupar el gobierno. Y desde esta ocupación genocida, la existencia de lxs otrxs indígenas está en el pasado. Hoy no existimos a menos que nos reconozcamos como bolivianxs, eso nos cuenta el Estado.

Por ejemplo: la derecha, como antes, busca mantener su patrimonio y conseguir uno que otro favor a toda costa, para engrandecer aún más lo que tiene a través del gobierno. Lxs *jailones* de izquierda buscan no perder legitimidad, mantener lo que tienen y lo que han podido conseguir. Y lxs oprimidxs/subyugadx —en su mayoría indígenas— quieren construir su patrimonio económico, pero ¿a qué costo?

Este clasismo se sostiene —y sigue tan vigente— desde la independencia de Bolivia. Por eso nadie habla sobre la tradición de corrupción de los gobiernos de los estados nación y de que estos son

criollxs: hijxs, nietxs, bisnietxs y descendientes. Así como la adopción de la corrupción por una gran parte de la ciudadanía que es mal llamada mestiza. Porque son, en realidad, indígenas o descendientes indígenas que viven en la urbanidad. Precisamente, se ha utilizado el mestizaje bajo necesidad urgente de homologación de las personas indígenas para fortalecer el sentir patriótico nacionalista. Entonces, ¿quiénes son lxs otrxs que se volvieron bolivianxs?

Desde esta perspectiva, los habitantes legales cuando se fundó Bolivia siempre fueron los criollos y su descendencia; por lo tanto, ellos tenían el poder territorial. No obstante, para lo que hoy se denomina “indígena” tuvieron que pasar muchas situaciones: sublevaciones, rebeliones, etc.

En un inicio, en Bolivia “los indios” fueron segregados bajo la categoría de “no ciudadanos”, por no saber leer ni escribir y sobre todo por ser indios. En 1953 nos legitimaron como campesinxs a partir de la ley INRA. Hoy en día, con la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional (CPE), somos mal llamados “indígenas”, porque para mí es una categoría que nos habilita la ciudadanía en el país de Bolivia. Es decir, tantos años de lucha fueron solamente para conseguir la aprobación del opresor, no para decidir desde nuestra autodeterminación. La frase “el nombre que da el opresor es tu destino” cuestiona directamente lo indígena y el rol que tiene esto dentro de un país. En Bolivia, según la CPE, tenemos derechos especiales; sin embargo, nunca nos entregaron tierras sin ninguna condición de por medio.

Somos mal llamadxs “indígenas” porque se instauró la idea de que hay gente diferente en Bolivia y se hace notar tanto dentro del país como afuera. Se tomaron recomendaciones de las políticas internacionales, la academia y también de los grupos étnicos afines al gobierno. Por eso, aún con la denominación IOC (Indígena Originario Campesino), esta es una forma de decirles a estos grupos/naciones étnicas que pueden existir en Bolivia, pero sin ningún poder, a menos que se adecuen obligatoriamente al sistema —otra validación hegemónica—.

Si lxs indígenas fueran parte legítima, serían parte de la Asamblea Legislativa como naciones, hablando por su territorio y siendo sus propios mediadores de relaciones internacionales. Sin embargo, *seguimos siendo solo la cuota de voto más grande que quiere aprovechar cada partido político*. Por esta misma razón se ha construido un imaginario sobre la ocupación de cargos —ya sean públicos o privados— por indígenas descendientes; ese formato de cargo es llamado hoy en día

“inclusión” o “cuota indígena”. Y hoy esta idea tiene más fuerza porque otros morenos están en el poder o en el foco público; estos lugares se ven como un medio de ascenso de clase social.

¿Por qué se repite la historia? Porque seguimos, sin éxito, tomando sopa en el mismo plato roto, pensando que otra sopa más nutritiva nos va a cuidar la salud. A pesar de que se desperdicia todo por el plato roto, solo tenemos la ilusión de haber cocinado algo mejor, sin darnos cuenta de que muy poco o nada nos nutre porque la mayor parte se pierde por las grietas. Tenemos que cambiar de plato para aprovechar esa sopa nutritiva. Así nos daremos cuenta de que el haber tenido tanto tiempo el plato roto nos hizo desperdiciar todos los nutrientes.

Podemos construir un plato nuevo.

Ejemplos históricos de manipulación y traición

A continuación, veremos algunos ejemplos históricos que ilustran por qué deberíamos cuestionar las relaciones que tenemos con quienes están en el poder. Lo haremos desde el ejercicio de la memoria activa: revisar quiénes fueron las personas visibilizadas, cuáles fueron sus roles reales y qué compromisos cumplieron o traicionaron.

La fundación de Bolivia (1825)

La fundación de Bolivia fue un acto desesperado por obtener autonomía nacional. Cuarenta y ocho diputados, junto con Bolívar, dictaminaron Bolivia como república. De los 48 que firmaron, ninguno fue indio o indígena; necesariamente tenían que ser personas con situación económica estable y de prestigio social. En su mayoría eran criollos. Los indios eran desechables soldados de guerra.

La alianza con indígenas desde la manipulación de la población india es una realidad presente

- En 1899 termina la Guerra Federal con la victoria de los liberales, gracias a las tropas indígenas lideradas por Pablo Zárate Willka, quien mantuvo una amistad con el militar y presidente José Manuel Pando. Pando traicionó los acuerdos que prometió: la restitución de tierras a los indígenas si ganaban la guerra. Aunque así fue, se negó a cumplir. Por eso se produjeron levantamientos indígenas contra los hacendados (Condarco, 1965).

Aquí, como se ve, don Pablo Zárate pide al coronel Pando que, en caso de salir de La Paz con dirección a Sucre o a Oruro, tenga la bondad de dejarle una memoria acerca de las novedades ocurridas en la capital de la República (Sucre) en el campo político, particularmente en el congreso, donde, quizá, Zárate y los suyos esperaban que la representación liberal formulara y exigiera al ejecutivo la sanción de leyes en favor de los intereses sociales, políticos y territoriales de las comunidades indígenas y de los propios hijos de la tierra.

— 98 —

Para nosotros, Pablo Zárate Willka y la rebelión que acaudilló tienen una doble importancia histórica: contribuyeron grandemente al triunfo de las armas liberales, primero y representaron, después, un frustrado intento de liberación, obscurente y enérgicamente emprendido por la población indígena boliviana.

[El triunfo de Zárate Willka en Caracollo había hecho nacer en el espíritu de Pando el temor a la que creía inminente Insurrección Indígena, y —no sin deplorar los tropiezos que habían tenido hasta entonces los revolucionarios para conseguir armas debidamente municionadas— insistía en pedir a la Junta persistir en nuevas negociaciones encaminadas a la adquisición de armamento destinado a la defensa de la ciudad de La Paz y al mejoramiento del da la tropa en campaña, antes de lanzar al llamado ejército federal a la batalla final.]

Como se sabe, Pando había quedado, por un momento, hondamente dolido y contrariado por los pasados sucesos de Mocha de 1° de marzo de ese año, y, como lo había confesado, en su intento de conciliación con el Presidente en 4 de marzo, [comenzó entonces a concebir serios temores de lo que él llamaba una "guerra de razas" naturalmente dirigida contra los "blancos" por su tan eficaz como temible aliado: Pablo Zárate Willka.]

Desconfiando de los propósitos del Caudillo Indígena y no sólo puesta en celosa reserva la conducta de éste sino en cuidadosa interdicción todo lo que iba y venía de él, Pando —según comprobamos ya— prefirió continuar, después del fracaso de la tentativa de negociación con Fernández Alonso, la cosecha de los vellosos frutos de su amistad con Zárate Willka, aunque siempre receloso por que un día amanezcan Willka más fuerte que él.

le habla dicho desde Caracato en carta de 16 de marzo de ese año: "Hay que aprovechar de la indada para todo que después de la victoria yo le indicaré un medio para deshacerse de los Indios."

¿Qué moral! ¡Ya lo dije! Pero, esto es, lo que, en la realidad de las cosas, hacía Pando, con la aprobación expresa de la Junta, pues no hay que olvidar que, después de comenzar a Pando el 10 de marzo que, en su concepto, "Willka" era "un gran peligro" y que sería "conveniente separarlo o castigarlo por los asesinatos cometidos en Caracollo", Guachalla decía a Pando, un día después, que la Junta no crea que el "momento /fuera/ oportuno, puesto que /los/ Indios/ volvían "a la obediencia".

Ahora, no se trataba ya de un acto de Inobediencia indígena ante la onnipotencia autoridad blanca, sino de un triunfo de Willka sobre una fracción del ejército de Fernández Alonso, y en ese momento Pando no sabía, a ciencia cierta, si las huestes de Willka habían hecho, tanto en *Wayllas* como en *Caracollo*, copiosa cosecha de armas o de lo que él, con ostensible temor llamaba, "despojos belligerantes", con los cuales, según su sentir, podía la población indígena hacerse "poderosa".

La guerra civil había terminado, pero la rebelión indígena continuaba su curso, y es justo preguntarse: ¿qué indole de objetivos se proponía perseguir ese grandioso movimiento social postbélico si las finalidades invocadas para provocarlo se hallaban ya plenamente logradas con la victoria conseguida por las fuerzas revolucionarias en las pampas del *Cruceo de Paria*?

La interrogante que antecede tiene una explicación y respuesta difícilmente cuestionable. La gran población indígena de haciendas y comunidades creyó, después de la batalla del 2° *Cruceo*, que la victoria de Pando sobre las fuerzas constitucionales de Fernández Alonso autorizaba de hecho la consumación inmediata de las aspiraciones reivindicatorias largamente acariciadas por los indígenas. Por eso los comuneros de Yaco, en la antigua provincia pacéña de Inquisivi, avanzaban, en esos días, sobre *Chañina* con el propósito de ocupar las tierras del ingenio del mismo nombre, tierras sobre las cuales alegaban tener seculares derechos. Con esa misma creencia, gran número de labradores invadían las propiedades particulares, aquejaban las casas de hacienda y proclamaban la conversión de las fincas en comunidades.

Sin embargo, al lado de estos móviles que, sin duda, inducían a la gran mayoría indígena a consumir de hecho la restitución de tierras de origen, existían sugestiones de quienes, sabiendo perfectamente que las medidas de hecho adoptadas por los indígenas por propia iniciativa, serían reprobadas por los jefes de la revolución triunfante, se apresuraban a estimular el desorden reinante en el campo con el fin de conseguir la realización de propósitos más ambiciosos.

La tradición oral, con posterioridad a lo acontecido en el curso de ese año, consagró la creencia según la cual: Zárate Willka exigió a Pando, en Oruro, el cumplimiento de los presuntos acuerdos concertados entre ambos a tiempo de resolverse la participación de la población indígena en la guerra civil. No podemos asegurar, con entero sentimiento de convicción, si esta versión popular lleva consigo algún fondo de verdad.

Pero, no es improbable que Zárate Willka comenzó a conspirar contra las nuevas autoridades, sea porque se sintió defraudado por la presunta pretensión adoptada por Pando ante sus reclamos, sea porque hubiera enterado que nada se podía esperar de la fealdad del jefe liberal —laidad desmentida ya por la inflexible y rotunda negativa asumida por éste ante las pretensiones capitalistas de La Paz—, o sea porque el caudillo indígena hubiera considerado oportuna la hora y llegado el momento de poner en ejecución planes y propósitos meditados de antemano.

En el curso de la última década de abril, corrió el rumor de que Zárate Willka y sus legiones indígenas se aprestaban a sitiar y asaltar las ciudades de La Paz y Oruro dando comienzo, de esta manera, a un suceso plan de subversión general.

Zárate —dice Luis S. Crespo— había ordenado secretamente a sus parciales, que estuviesen listos para el levantamiento general que debía efectuarse en los departamentos de Oruro y La Paz el 2 de mayo, aprovechando de la fiesta de la Cruz, que en los pueblos del altiplano, es fiesta de los indios" (3).

No es aventurado suponer que, mientras Zárate Willka permanecía en Oruro a la espera del día fijado para proclamar la insurrección general, sus agentes, convenientemente investidos de altos rangos militares, recorrían los campos alentando la rebelión contra los petronos y preparando la reunión de fuerzas dispuestas a caer sobre los más importantes centros urbanos de la República, especialmente sobre Oruro, donde, a fuer de encontrarse la nueva jefatura política del país, se hospedaban, a la sazón, Zárate Willka y sus secuaces con el posible propósito de socorrer a los sitiados desde adentro mediante un movimiento convergente entre años y otros.

Fuente: Elaboración propia, collage de textos (Condarco, 1965, pp. 98, 196, 317-318).

- En 1914-24, Santos Marca Tola, uno de los caciques apoderados, se organizaba con otros caciques de diferentes marcas y ayllus del Altiplano para pedir la restitución de las tierras a través de la defensa legal. Sin embargo, esto le trajo problemas, ya que su trabajo no era a favor del gobierno, era a favor de los indios. A pesar de que seguía normas legales, fue perseguido y encarcelado. La convivencia con los españoles hacendados e hijos no era tranquila (THOA, 1984). Podemos notar cómo las formas de hacer gobierno se van socializando, sobre todo en la gente indígena. Esto se puede notar con la asimilación de los procesos burocráticos, porque muchos caciques fueron nombrados por el Estado.
- En 1953 se aprobó la Ley INRA por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), una nueva clase política que trabajó por la lucha india desde su “perspectiva”. Aunque así fue, atrajeron muchos obreros e indígenas a sus filas. En ese contexto, los indios se legitiman como campesinos. Pienso que a partir de este momento se construye la idea de la que habla Fausto Reynaga: que el “indio tiene que llegar al poder desde la revolución” (Reynaga, 1970, p. 437).
- En 1979-80 se crearon dos organizaciones sociales a nivel nacional como confederaciones campesinas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIOMB), en un contexto político de dictaduras militares. El enfoque de lucha era la recuperación de la democracia para mantener lo poco que se consiguió con la ley INRA. Para entonces ambas confederaciones eran todavía apartidarias.

"El Sr. Jáuregui habla de Santos Marka Tola y llama cuadrilla a los caciques y representantes de los pueblos que con facultad poder y garantías legalizadas de todos sus comunarios aprobados por las autoridades administrativas (...) piden la restitución de tierras a la Honorable Cámara y leyes de amparo para toda la raza indígena por los abusos que cometen los llamados hacendados que su deseo es que estos mueran en las cárceles los caciques o todos los que reclaman, calumniándoles de sublevadores, perpetuamente y jamás se les prueba, como pasó con el indio Santos Marka Tola que repetidas veces ha estado sufriendo prisión injusta años" (F.P./1929)

Finalmente, logran que se practique el deslinde general de tierras entre comunidades y haciendas de la provincia Sikasika, Umasuyu y otras del departamento, diligencia que se practica en rebeldía de los patronos.

Cuando todo parece culminar en un dictamen indiscutible a favor de los comunarios, los hacendados hacen desaparecer parte de los expedientes, y, mediante maniobras procedimentales, logran que se archive el proceso "por desistimiento" de los demandantes (F.P./1929).

Que pare la guerra, que no exterminen a la gente (Jaqi) esos españoles han venido en contra de los campesinos, los españoles ni siquiera han ido a luchar. A todos los campesinos hayan o no ido al cuartel, los agarraban para exterminarlos.

"Hemos acordado formar una sociedad en bien de la Patria"

La idea había surgido ya en 1928, y contemplaba una amplia gama de asuntos, principalmente la defensa de la tierra:

"Todos los comunarios indígenas hemos acordado Señor Ministro, formar una sociedad bajo los sanos principios de la legalidad que deseamos y abrigamos los ideales más puros en bien de la patria y principalmente el bienestar de nuestra

Pero, los 25 años de lucha de los caciques apoderados en todas las esferas de la sociedad criolla, les llevan a gestionar ante el Congreso Eucarístico una petición extrema; ya que no era posible convivir en el respeto mutuo con los "españoles" usurpadores, solicitan que éstos se vayan y abandonen la tierra ocupada.

"Desde que se han conferido los títulos de propiedad, la **lei no reconoce comunidades**. Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o alillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios" (Ley de 5/X/1874)

formalmente, pero no estaban dispuestos a abandonar los privilegios coloniales a que estaban acostumbrados. Por eso, la independencia fue vista por los comunarios como un nuevo engaño, y decidieron seguir luchando con sus caciques, *malikus*, y representantes propios para hacer valer las pocas concesiones y compromisos que habían logrado obtener de la Corona de España:

Al facultar a los comunarios a **vender** sus tierras, con el pretexto de darles un título de propiedad individual, se permitía una nueva y mayor rapiña sobre las tierras de comunidad, proceso que duró desde la instalación de las Mesas Revisitadoras en 1881, hasta por lo menos el periodo de la Guerra del Chaco.

Ukat jich"ax aka asintä-runakatakix kusay ukax, llwirtar utjaskiy; kumung takix janly, nanakax kumunäpjtay. asintärunakatakix uka asint q'aranakax allenuky patuy.

Entonces para los hacendados nomás todo estaba bien: para ellos nomás había libertad. En cambio para los comunarios no: esos hacendados **q'aras** pues nos echaron de nuestras tierras.

(Tiburcio Barco)

Fuente: Elaboración propia, collage de textos (THOA, 1984).

En todos estos momentos históricos que señalé anteriormente vemos cómo los indígenas se van sumergiendo a entender y ser parte de la estructura del gobierno “estado nación”, pero también sus objetivos se van moldeando a estos espacios. Estos procesos que integraron a los indígenas tuvieron y tienen objetivos de blanqueamiento: mantener el servilismo en favor de los grupos hegemónicos de Bolivia, la alienación a través del mestizaje, la instrumentalización de la población indígena por ser mayoría.

A pesar de que se dio un gran paso cuando Evo Morales fue electo como presidente, hubo muchos cambios simbólicos que adornaron y legitimaron aún más el poder hegemónico, como lo es ocupar el gobierno. Ahora se ha vuelto un paradigma entrar, ocupar y trabajar en el gobierno porque te da poder adquisitivo, estabilidad económica. Y esto es importante para lxs que siempre han sido subyugadx.

Antes ya había un aspiracionismo de la blanquitud, pero con la narrativa de la historia de Evo Morales —es decir, los pobres que se vuelven ricos porque son buenos con otros ricos— hay un reforzamiento de aspirar la riqueza que ha tenido siempre la hegemonía. Esto ha debilitado la posibilidad de imaginar alternativas de vida ante la opresión de los grupos hegemónicos y ha crecido el foco de atención por estas formas de vida.

¿Negligencia del Estado?

Hoy la preocupación —hablo sobre todo de la ciudad de El Alto, porque de aquí soy— es existir o sobrevivir ante la negligencia del Estado Boliviano en todos sus niveles de gobierno. No somos el único territorio donde el Estado decide estratégicamente dónde estar presente y dónde no.

El Alto es un claro ejemplo de esta negligencia. Quería ser en sus inicios un municipio y luego una ciudad debido al crecimiento poblacional y requerimientos urgentes de servicios básicos. Si bien este territorio estaba creciendo en habitantes, la forma de vida en estos espacios era muy deprimente; ninguna “autoridad” quería hacer algo por este territorio. Éramos lxs más pobres.

La historia de El Alto tiene más de 40 años; sin embargo, hace apenas 40 años que se puede exigir al gobierno. Haciendo análisis de su proceso histórico, no fue la respuesta del gobierno lo que le ayudó a ser una ciudad potente en tecnología y economía; se creó y mejoró por la insistencia de la gente que la habita. Trabajaron por la educación

de sus hijxs exigiendo presupuesto para la Universidad Pública de El Alto (UPEA), infraestructura en Unidades Educativas, gestiones de alcantarillado, agua y luz, a través de las juntas vecinales. Durante la Guerra del Gas de 2003, El Alto fue clave para el abastecimiento nacional y la resistencia. Lo que exigíamos era solo lo necesario para vivir mejor.

De todas maneras, si hacemos un recuento de lo que el gobierno ha trabajado por El Alto, no hay mucho que contar. Nuestra respuesta es desde la indignación y rabia pues solamente nos dieron masacres: la Masacre de Todos Santos (1979), la Guerra del Gas 2003 y la Masacre de Senkata 2019. Ninguno de estos fatales sucesos ha tenido justicia, porque han sido avalados por el Estado y los medios de comunicación a favor del conservadurismo en Bolivia.

Ahora se muestra en los medios de comunicación que en la ciudad de El Alto hay gente rebelde y luchadora, ocultando detrás de estas palabras la realidad que las personas sufren: la precarización económica que condiciona el subsistir —ni siquiera alcanza para “vivir bien”—. Entonces, ¿de qué estamos hablando?

Esa gente —me incluyo— ha apoyado a personas como nosotrxs, morenas e indígenas, para las candidaturas de todos los niveles de gobierno en los últimos 20 años. En la actualidad, ya que tenemos mucha gente morena e indígena en el gobierno, me pregunto: ¿Por qué seguimos sintiendo el abandono del Estado?

Solo hubo cambios simbólicos. Al punto de que cualquier candidatx de cualquier clase social puede utilizar un poncho para empatizar con sus seguidorxs. Esa es siempre una estrategia para ganar votos desde la reforma agraria. Ese fue el cambio.

La complejidad de la complicidad

¿Cuál es el problema ahora? Si hubo gente corrupta en el pasado, corrupción generalmente practicada por los descendientes criollos, y hoy practicada por gente morena o indígena. Es importante entender que la corrupción no es simplemente una herencia que pasa de criollos a indígenas. La prolongación de la hegemonía es posible por ciertos sectores de los grupos oprimidos que colaboraron activamente para ser parte de las élites y sus políticas. No es un simple antagonismo binario entre opresorxs y oprimidxs; hay complicidades, alianzas estratégicas y formas complejas de reproducción del poder.

Estas alianzas se han consolidado dentro del folklorismo diplomático. Un ritual indígena y criollo ha generado una hibridación dentro de los acontecimientos sociales que no solo es estética, sino que reúne ambos valores culturales, construyendo así relaciones políticas desde el padrino. Esta se convierte en una filiación de parentesco estratégica para acceder a ciertos beneficios, ya no desde el cuidado, sino desde el favoritismo.

De la misma manera, personas morenas o indígenas que han alcanzado cierto ascenso de clase social han adoptado creencias y valores tradicionales de la clase media. Estos procesos se podrían traducir como el aburguesamiento de lxs oprimidxs. Esta clase social se convierte en un punto medio donde se supone que están mejor que antes y que ahora tienen otras preocupaciones, por ejemplo, no volver donde estuvieron. Esto produce una situación de inmovilización social ante las injusticias.

Y si no acabó esa corrupción es porque se sostiene sobre todo a través del poder del gobierno. Quienes ocupen el gobierno tendrán la necesidad de producir y reproducir corrupción de forma organizada para mantener las redes de poder que les permiten gobernar. Aunque se hagan leyes con diversas representaciones sociales o culturales, estas quedan como letra muerta porque el sistema mismo requiere de la corrupción para funcionar.

Entonces me pregunto: ¿Qué produce la corrupción? Es un factor que a largo plazo contribuye a la marginación de ciertos grupos sociales que exigen responsabilidad al gobierno en temas como infraestructura, salud y educación. Es necesario mencionar que la corrupción se implementa a gran escala sobre todo desde la fundación de Bolivia.

Se ha elegido un presidente moreno e indígena porque se construyó la narrativa de que el “pobre bueno puede llegar al poder a través de la aprobación de sus opresores”. Esta idea se ha fortalecido con la corrupción que se aprende en el camino hacia esa silla del poder.

¿Y cómo es el recorrido para llegar allí?

- Hacerle favores al jefe: existe aún en el imaginario social la idea de servilismo, siempre atender, creer y estar a disposición de lxs jefxs, y que un día te reconozcan este trabajo con un mejor pago.
- Entrar a trabajar al gobierno como sea, desde trabajadorx del aseo hasta secretarix o chofer, e ir escalando a un puesto mejor. El requisito para obtener este trabajo es luego pagar el primer sueldo o la totalidad a quien te ayudó a conseguir el puesto.

- Buscar gente conocida y pedirles que te ayuden a buscar trabajo dentro del gobierno.

Elegir a unx morenx, creer que hará reformas para mejorar la situación de “otros como él” —su gente— es pisar el palito que está por romperse.

Hemos creído sin dudar en Felipe Quispe. No era suficiente creer; también debíamos tomar responsabilidad y saber qué haríamos nosotrxs después. Cuando el Mallku fue candidato creímos en él y pensamos que respondería a las demandas. Su deceso fue terrible para todxs, porque era, por decirlo así, uno de los últimos con conciencia de la opresión que han vivido lxs indígenas y lo demostraba con asertividad en su discurso.

Además, tenía experiencia en negociar con el gobierno desde su identidad aymara. La representación que generaba el Mallku fue desde la complejidad de lo que significa ser indix, aymara, gente del campo; su poder político no estaba en el gobierno, estaba en la gente con la que se movilizaba y, en sus últimos tiempos, su capacidad de articular. Luego creímos en su hijo y tuvo una responsabilidad muy grande. No fue lo mismo que elegir al Mallku, porque el hijo puso en riesgo las demandas que fueron confiadas a su padre. Hay que tomar alternativas; no podemos hacer o practicar las mismas tradiciones hegemónicas, como designar todo lo trabajado ideológicamente por herencia. Esta circulación de poder es nepotismo.

La negligencia del Estado se debe también a que lxs nuevxs funcionarixs públicos no conocen de fondo los espacios donde van a trabajar; solo les interesa el sueldo que van a recibir o esperan que pasen las horas de trabajo. Entonces, no se involucran con su responsabilidad de pensar si están haciendo bien o mal porque solo esperan instrucciones de “los de arriba” —me refiero a los cargos mayores: jefes de unidad, alcaldes, presidentes, etc.—. Hay una operación jerárquica de decisiones y de manipulación económica en muchos casos, lo que centraliza el poder y nuevamente deja muchos espacios desatendidos, priorizando otras relaciones estratégicas para mantener ese poder.

Solo en este momento histórico los déspotas tienen cara indígena. Aunque la clase alta por generaciones ha ocupado este lugar antagónico de poder, aún se sigue organizando para mantenerlo. No es casualidad el levantamiento de las derechas a nivel continental en la actualidad: siempre estuvieron ahí, organizándose sin creatividad para formar su

revancha, la misma que hoy nos afecta. Nos someten a nuevas crisis económicas, creando otro sector de la población empobrecida que sirva a la clase alta como mano de obra barata.

Si bien los grupos oprimidos son aún objeto de estudio hasta de forma tradicional en la producción de conocimiento, a pesar de precisarlos con urgencia, no hay investigación que evidencie las opresiones que la clase alta ejerce. Evidentemente no se podría llegar al fondo de cómo se organizan y cómo sostienen el poder cuando tienen respaldo tanto de lo legal como de lo privado. Pienso que los mismos miembros de la clase alta tendrían que traicionar a su clase social para que quienes fueron oprimidos puedan trabajar en dismantelar estas estructuras de poder. Es necesario evitar convertirnos en aquello que juramos destruir.

No puedo abordar las complejidades de tener privilegios porque no estoy en ese lugar, pero tengo ideas que puedo plantear desde la especulación. ¿Dónde está realmente la plata en Bolivia? ¿Con cuánto es suficiente para tener una vida digna? Necesitamos entender con cuánto viven las personas de la clase alta y qué tipo de subjetividad sostiene su consumo excesivo. Necesitamos conocer las dinámicas económicas y sociales que perpetúan estas desigualdades. Estas dinámicas están directamente relacionadas con los poderes del Estado. Entonces, si sabemos que el sistema nos oprime, ¿por qué terminamos replicando lo que nos hace mal cuando llegamos a espacios de poder? ¿Por qué hay una línea tan delgada entre ser oprimido y convertirse en opresor? ¿Podría el opresor sobrevivir con el salario mínimo que gana la mayoría, vivir como nosotros vivimos?

La idea de la liberación, con raíces europeas de izquierda, no funciona en territorio colonizado o territorios indígenas. Las clases medias, que son en su mayoría las que se organizan políticamente, creen que nos pueden liberar a los que estamos por debajo de ellos, cuando en realidad se necesita la liberación de ambas. Ante su complejo de salvadores blancos, hay una comodidad que es parte del colonialismo, como el racismo internalizado, el clasismo, la xenofobia y el rechazo por lo que no entiendes. Lo que permite el ejercicio de la violencia estructural desde las relaciones de poder asumidas.

Por último, critico el conservacionismo de las ideas que se vivencian y trabajan en las oficinas del gobierno; allí no hay espacio para la innovación creativa. Estos espacios están cerrados a recibir propuestas externas que no hayan pasado primero por “los de arriba”. Por lo tanto, siguen reproduciendo un mundo de opresiones y le siguen entregando

el valor y trabajo del pueblo a los pocos grupos hegemónicos con licitaciones, alianzas, proyectos.

Se cree que el Estado debe proveer, solucionar, solventar, proyectar, gestionar todo, sobre todo lo más necesario y básico. Reclamamos lo básico; no me parece justo que sigamos poniendo todos nuestros sueños en el Estado cuando sabemos que lxs que están en el gobierno no pueden resolverlo todo. Y menos aún podemos reducir el trabajo del Estado a una representación individual.

Por eso el poder del gobierno se debe dividir no solo con los órganos jurisdiccionales, sino también con la sociedad que habita el territorio, con esas mayorías. Tal vez, en su lenguaje, necesitamos presidentxs que imaginen otros sistemas de valores, creatividad, políticas y técnicas sociales.

Y aunque se sienta lejano, algún día no habrá ninguna opción como partido político y como candidatx a la presidencia; no funcionará la estructura de “estado nación”. Entonces migraremos a otro sistema de organización. No será suficiente quedarnos con la demanda de restitución de los territorios indígenas, sino también que nos den del presupuesto del Estado; así nosotrxs podamos decidir qué hacer con este territorio y cómo lo organizamos. Esta visión parte de que se están acabando los insumos de representación identitaria. Tal vez ahora le toca ocupar el poder a indígenas de las tierras bajas del Chaco o de la Amazonía; quizás su proceder sea distinto.

En esta primera época de los años 2000, el internet, a través de las redes sociales, nos ha permitido identificarnos como grupos indígenas y nos ha hecho saber que existimos en otras partes de América del Sur. Este saber que estamos vivxs y que no hemos muerto todxs nos propone vivir de otras maneras, poniendo en mira, de forma crítica, la organización política que tenemos. Si Bolivia es el único Estado híbrido en la región continental, no es suficiente. Al parecer, Bolivia es la esquina de estos territorios, geográficamente hablando.

Tercera parte: ¿Quiénes producen colectividades para vivir bien?

Y aquí es cuando entramos a hablar de la idea de “post estados naciones” y preguntarnos: ¿Es posible vivir fuera del estado nación? Mirar otros espacios que hacen mejor su trabajo que la administración pública y evaluar si es posible reemplazarla.

Tenemos 146 años como país, sin costa marina, con los productos de alimentación más baratos de la región, con grandes “retrasos” en progreso y modernidad, y todavía con recursos naturales por explotar (robar) —el litio, pues—.

Pienso que hablar de post estado-nación es hablar de un futuro que no es blanco. Quiero decir cosas descomunales que no pueden ser todavía confirmadas, entonces las diré en formato pregunta. Más allá del estado nación: ¿Hay pobrxs? ¿Hay un solo poder? ¿Hay extractivismo minero? ¿Hay racismo? ¿Hay guerra? ¿Hay libre pensamiento? ¿Hay dignidad? ¿Hay hambre? ¿Cómo será vivir fuera de un estado?

No es suficiente la autonomía indígena. Sobre todo, la burocracia agota los esfuerzos de más de 200 años por la restitución de territorios ancestrales. La jurisprudencia de la autonomía para lxs Indígenas Originarios Campesinos es contradictoria porque en la restitución de territorios ancestrales se habla de un nuevo sistema político que no es compatible con el de estado nación. Las leyes del Estado boliviano reducen la importancia de este proceso de autodeterminación de IOC para que estos se encuentren dentro de los márgenes de gobernabilidad, consecuencia de la colonialidad. (Schavelzon, 2012, p. 27).

Si se trabaja la restitución de territorios ancestrales, dentro de los usos y costumbres existen posibilidades en cuanto a sistemas políticos que no se parecen a los bolivianos. Esto nos lleva a hablar también sobre la desintegración del Estado boliviano. La autonomía indígena nos pregunta si queremos ser adoptadx por Bolivia, y la respuesta es otra pregunta: ¿La IOC quiere ser parte?

Si nos imaginamos que algún día no solo se nos reconozca como indígenas a las 36 naciones, sino que también se restituyan los territorios y la economía que se ha generado dentro de ellos, pienso que podremos decidir y producir desde la autodeterminación nuevos formatos de vida.

Sé que parece muy idealista; de todas formas, ¿cuándo podremos construir algo nuevo si no es desde la imaginación y creatividad? Pensar en hacer las cosas diferentes es también pensar en organizaciones sociales alternativas a las que están alineadas con el gobierno, y que hacen mejor su trabajo. En su mayoría, estas organizaciones no tienen presupuesto económico y trabajan desde la autogestión o financiamiento independiente. Esta vez hablaré más de aquellas que se basan en el trabajo de producción social, que se refiere a nuevas prácticas de valores y comunalidad.

Organizaciones que producen comunalidad

Ejemplos de maneras de producir comunalidad en otros tipos de organización social, económica y política:

- a) *Tawantinsuyu*: Si bien fue un imperio, pienso que tiene razones organizativas potentes en su geografía política que podrían intentarse replicar, por ejemplo, su sistema político de ayllus⁸, aunque su organización sigue siendo de jerarquía vertical. Aun así, hoy han prevalecido; en el altiplano andino existen comunidades organizadas por markas y ayllus dentro de las provincias, sobre todo en el área rural. Esta forma de organización hoy es un híbrido entre lo sindical y comunitario, que ha tenido legitimidad al momento de tomar decisiones en su municipio.
- b) *Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*: Territorio armado y autónomo en Chiapas, México, que desde 1994 construye formas de autogobierno indígena, con sus caracoles que se denominan Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), gobernados por juntas de *Buen Gobierno*. También tienen ideas formuladas en consignas que expresan su concepción sobre la comunalidad, por ejemplo, *mandar obedeciendo*, y en especial el letrero al inicio del territorio zapatista: *Usted está en territorio zapatista en rebeldía, aquí manda el pueblo y el gobierno obedece*.
- c) *Mujeres Creando*: Es un movimiento de mujeres, un ejemplo real de organización social que tiene como base ideas políticas feministas anarquistas adaptadas al contexto boliviano, siendo una organización que ofrece un mejor servicio de justicia que el gobierno.
- d) *Sindicatos y organizaciones cooptadas*: Los sindicatos de comerciantes son ejemplos de organización social económica con la mayor aglutinación de gente, pero fueron cooptados por el MAS. Hoy su directiva es usada como escalera política para postular a cargos públicos. Similar situación vive la confederación “Bartolina Sisa”: esta organización apoya al gobierno masista y ha cambiado sus demandas —pasaron de preocuparse por lograr mejores precios para sus productos agrícolas a ocuparse por agendas de género impuestas por las ONG.

8 El término ayllu designó a una organización social inca basada en lazos de parentesco, origen común y propiedades comunes, como estar vinculadas a un territorio (Escalante y Valderrama, 2020).

Cuando me imagino un espacio que organiza y produce valores sociales, pienso en un lugar donde se produce la colectividad son el ejercicio activo de las tradiciones ancestrales. La hegemonía no ve estos rituales como productivos, pero son altamente necesarios para generar una convivencia colectiva y llevar consigo un proceso colectivo de asimilación de valores. Sin embargo, estos lugares necesitan presupuesto económico. Hablar de dinero, desde el colonialismo hasta la actualidad, es complicado para las personas oprimidas. La colonialidad produce humillación de múltiples maneras: no tener dinero es una forma de enfermar a la gente, es una estrategia política de las crisis económicas. Esta enfermedad es mental: puede conducir a ansiedad económica, depresión y suicidio. Esta humillación sistemática sostiene el capital mediante la ilusión de que trabajando algún día seremos ricos, ideas sostenidas por la meritocracia.

La anti-alienación y la territorialización de los grupos sociales es posible a través de las prácticas de *usos y costumbres* heredados. Es decir, replicar tradiciones que alguna vez has visto en tu casa: las formas de curación de una enfermedad, cocinar, hacer rituales de agradecimiento, las formas de celebración y de atravesar un duelo como Todos Santos. El sistema político de las comunidades andinas se ejerce desde la ritualidad; en esta práctica de valores está implícito lo económico y social.

Cuando mirás y revisás estas acciones que parecen normales, en realidad son esos *usos y costumbres* que la historia oficial lee como tradiciones obsoletas, como prácticas del pasado. No podemos digerir esa contradicción porque lo hemos vivido y sigue presente. *Decirnos que no existimos es más normal de lo que parece.*

Conclusiones

He contado mi experiencia personal en espacios políticos para reflexionar sobre las relaciones de poder marcadas por el servilismo. Este servilismo se instala en el imaginario social y funciona en la práctica política. Quienes hemos sido oprimidxs por este estado nación necesitamos ver de forma crítica cómo se conservan estas ideas para alcanzar un poder que está estancado en gobiernos que la hegemonía legítima.

Revisar la historia desde la experiencia de lxs indixs, indígenas o morenxs —iguales a nosotrxs— nos permite llegar a la realidad no

contada. La historia oficial siempre ha limitado nuestra pertenencia, obligándonos a buscar la aprobación de quienes nos han gobernado: los criollos, la clase alta, quienes siempre han tenido el poder económico y político.

Necesitamos atravesar la mentira del mestizaje que sostiene el patriotismo de cada país. Esa narrativa dice que otrxs hicieron historia por nosotrxs, que otrxs lucharon por la gente morena e indígena, y que solo lxs progresistas nos quisieron salvar. Cuando la realidad es otra: lo que los criollos nos dejaron como herencia no fue poder. Nos heredaron la corrupción para mantener un poder que jamás nos van a entregar.

Cuando conocemos esta historia oficial boliviana y la historia no contada de las sublevaciones indígenas, podemos situarnos como protagonistas de nuestra propia historia, no solo como víctimas. Esto nos permite sentirnos legítimxs de existir sin pedir permiso a nadie. La negligencia del Estado no es más que una estrategia consciente para mantener a indixs, indígenas y morenxs en situación de precariedad y dependencia.

Las formas de vida alternativas pueden crear realidades diferentes, sin duda. Para que esto funcione a gran escala necesitamos presupuesto, y ese dinero está controlado por los mismos de siempre: la clase alta, los herederos del poder colonial. Crear alternativas de vida también requiere dignidad, y eso significa tener más que solo servicios básicos. Lo que me ha llevado a preguntarme: *¿Quiénes pueden diseñar y producir formatos de vida para vivir bien?*

Nosotras. Las que vivimos en los márgenes. Las que construimos ciudad sin Estado. Las que hacemos política sin partidos. Las que imaginamos futuros desde nuestras cocinas colectivas, desde nuestros ayllus urbanos, desde nuestras fiestas que son también formas de resistencia.

El Alto existe a pesar del Estado. Y en esa existencia terca está la semilla de los futuros que necesitamos imaginar.

Bibliografía

Condarco Morales, R. (1965). *Zárate, el temible Willka*. Talleres Gráficos Bolivianos.

Escalante, C., & Valderrama Fernández, R. (2020). Ayllus incas, tierras del sol y agua del Huanacauri en Sucusu Aucaille, San Jerónimo, Cusco. *Anthropologica*, 38(45), 161-184. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202002.007>

Reynaga, F. (1970). *Revolución india*. Ediciones PIB.

Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente*. CLACSO; Plural Editores; IWGIA; CEJIS.

Taller de Historia Oral Andina. (1984). *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. THOA-UMSA. <https://es.scribd.com/document/395297637/THOA-1984-Santos-Marka-Tola>.

Crisis, fragmentación y luchas desde los territorios

Testimonios críticos en la Bolivia contemporánea

EQUIPO CEESP

Suzanne Kruyt, José Octavio Orsag, Mónica Rocha,
Huáscar Salazar y Daniela Toledo

Resumen

Este artículo presenta los testimonios de dirigentes, autoridades originarias y líderes de base de distintos territorios bolivianos que han mantenido posturas críticas hacia el estado y sus distintas formas de ejercicio del poder en los últimos años. A través de un *collage* de voces recogidas en 2025 —que incluye a dirigentes guaraníes, aymaras, qhara qhara y yampara de diferentes regiones del país— se revelan las múltiples crisis que atraviesan las organizaciones sociales después de casi dos décadas del “proceso de cambio”: la fragmentación organizativa sistemática, la disputa territorial entre autonomías prometidas y extractivismo real, y la exclusión política que trasciende la falsa polarización izquierda-derecha. Estos testimonios, organizados temáticamente, pero respetando sus contradicciones internas, documentan también las resistencias cotidianas y búsquedas autonómicas que persisten en los márgenes: comunidades que priorizan el agua sobre las disputas partidarias, mujeres que redefinen el poder desde la defensa territorial, procesos de autonomía de facto que no esperan reconocimiento legal. El texto argumenta que comprender la Bolivia actual requiere superar las lecturas binarias que silencian estas voces críticas, acusándolas alternativamente según el contexto de ser “de derecha” o “masistas” según convenga, e invita a reorientar la energía política hacia los problemas reales que enfrentan los territorios más allá del vértigo electoral.

Palabras clave: *Fragmentación organizativa, Autonomías indígenas, Extractivismo, Resistencias territoriales, Estado plurinacional.*

Introducción. Cartografía de la crisis y la persistencia

Bolivia atraviesa un momento de profunda reconfiguración política que trasciende la disputa electoral entre facciones del MAS¹ o entre el oficialismo y la oposición tradicional. Mientras las maquinarias partidarias concentran la atención mediática, diversos territorios del país experimentan transformaciones que raramente aparecen en los análisis políticos convencionales: comunidades que enfrentan la contaminación de sus fuentes de agua, juventudes que navegan entre la precarización laboral y nuevas formas de violencia, organizaciones que buscan redefinir sus horizontes políticos después de dos décadas de cambios institucionales que prometieron su inclusión.

El Centro de Estudios Populares (CEESP) ha realizado un esfuerzo de escucha activa con dirigentes, dirigentas, autoridades originarias y líderes de base que, desde diversas trayectorias organizativas, han mantenido posturas críticas tanto hacia el estado como hacia los partidos políticos dominantes.

Estas conversaciones, realizadas en el segundo trimestre de 2025, no responden a una muestra aleatoria sino a la búsqueda deliberada de voces que han asumido actitudes contestatarias, explorando y reconstruyendo caminos propios de organización política. Se trata de dirigentes, autoridades y líderes que durante años han enfrentado múltiples formas de silenciamiento. Muchos de ellos cuando critican al gobierno han sido acusados de ser “de derecha”, cuando cuestionan a la oposición son tachados de “masistas”. Esta polarización binaria ha operado como un mecanismo efectivo para impedir que los problemas reales de las comunidades lleguen al debate público.

¹ El MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos) gobernó Bolivia entre enero de 2006 y noviembre de 2019, y retornó al poder en noviembre de 2020. Este artículo fue elaborado durante el primer semestre de 2025, en el contexto de las elecciones generales programadas para agosto del mismo año. Después de la primera vuelta se sabe que el MAS no será gobierno desde noviembre de 2025.

Entre las voces que componen este conjunto de voces críticas están Felicidad López Romero, Capitana Grande guaraní que desde Bermejo narra la insostenibilidad del trabajo dirigencial; Nelly Romero, arakuaiya guaraní que cuestiona la distinción entre representación legal y legítima; Samuel Flores Cruz, ex curaca Qhara Qhara que ha llevado al estado boliviano ante instancias internacionales por vulneración de derechos territoriales; René Vargas Llaveca, dirigente Yampara que documenta los obstáculos a la autonomía indígena; Saúl Carayuri, capitán guaraní que desde los barrios periurbanos de Santa Cruz describe la pérdida de horizontes juveniles; Nelvi Aguilar, dirigente del Valle Alto cochabambino que testimonia sobre la pérdida del proyecto de autogobierno y la violencia patriarcal de las organizaciones; Eva Colque, mujer aymara que desde el altiplano narra las paradojas entre las presiones territoriales y la construcción de nuevas formas de organización y autodeterminación; y Marcela Quisbert Pilco, de la organización Tupak Katari de Zongo, que vive en carne propia la criminalización de la defensa territorial.

Lo que emerge de estos testimonios es un panorama complejo de crisis superpuestas —económica, organizativa, territorial, ambiental, generacional— pero también de búsquedas y experimentaciones políticas que no se agotan en la lógica electoral. Las organizaciones que protagonizaron las luchas de inicios del siglo XXI enfrentan hoy dilemas profundos: fragmentación interna, disputas por la legitimidad de las dirigencias, tensiones entre las formas de representación “legal” reconocidas por el estado y las formas “legítimas” ancladas en el reconocimiento de las bases. El proyecto del estado plurinacional, surgido en gran medida de las luchas de estas organizaciones, presenta hoy contradicciones evidentes entre sus promesas y las prácticas estatales concretas.

Este proceso de erosión organizativa no puede leerse de manera unilateral. Si bien varios testimonios señalan estrategias deliberadas de fragmentación desde el estado y los partidos políticos, también revelan dinámicas internas de las propias organizaciones —disputas de poder, diferencias generacionales, transformaciones demográficas como la doble residencia— que complejizan cualquier narrativa simple sobre cooptación o resistencia. La relación entre organizaciones sociales y estado aparece como un campo de negociaciones, confrontaciones y acomodamientos que varía según territorios, coyunturas y correlaciones de fuerza específicas.

En este contexto, emergen también intentos de recomposición que merecen atención. Comunidades que reorientan sus presupuestos hacia la gestión del agua ante la crisis climática, mujeres que disputan espacios de decisión en organizaciones patriarcales, jóvenes que buscan alternativas entre la migración forzada y la permanencia precaria en sus territorios. Estas experiencias, aunque fragmentarias y localizadas, plantean preguntas relevantes sobre las posibilidades de construcción política más allá de los marcos institucionales existentes.

Este artículo no pretende ofrecer respuestas definitivas sobre el futuro político boliviano. Su propósito es exponer y analizar las tensiones, contradicciones y búsquedas que caracterizan este momento de transición, amplificando voces que han sido marginadas por una polarización política que, según varios testimonios, opera más como mecanismo de exclusión que como expresión de proyectos políticos diferenciados. Al hacerlo, busca contribuir a una comprensión más matizada de la crisis boliviana, que reconozca tanto los límites de los proyectos hegemónicos como las dificultades para articular alternativas viables.

En las páginas que siguen se despliega un collage de intervenciones que, en su potencia testimonial, producen sentidos complejos sobre el momento boliviano actual. Hemos organizado estas voces en torno a cuatro ejes temáticos: la fragmentación organizativa que erosiona las bases sociales; las disputas territoriales entre autonomías prometidas y extractivismo real; la trampa de una polarización política que excluye; y las resistencias cotidianas que persisten en los márgenes. No pretendemos imponer una lectura única sino tejer continuidades entre testimonios diversos, incluso contradictorios, que en su conjunto revelan la complejidad del momento actual. Para quienes deseen acceder a las entrevistas completas, estas se encuentran disponibles en línea, en la página web de la revista².

El momento de publicación de este texto coincide con un período de intensa actividad electoral que absorbe gran parte de la energía política nacional. Sin embargo, lo que estos testimonios sugieren es que las transformaciones más significativas podrían estar gestándose en otros espacios y temporalidades: en las decisiones cotidianas de las comunidades sobre sus recursos, en las estrategias de supervivencia de las familias, en los intentos —exitosos o frustrados— de reconstituir tejidos organizativos autónomos. Reconocer estas dinámicas, sin

² <https://enclavesalvaje.ceesp.org.bo>

idealizarlas ni minimizar sus contradicciones, es esencial para comprender la complejidad del momento actual. En las páginas que siguen, se despliega un tejido de múltiples voces a partir del relato de lxs entrevistadxs.

Fragmentación, desorganización y desorientación

En algún lugar del campo paceño, una comunidad convoca a asamblea. Pero no es una asamblea cualquiera: hay dos mesas directivas, dos listas de asistencia, dos agendas. Una autoridad responde al gobierno de turno, la otra dice representar al pueblo. Los comunarios, cansados de esta duplicidad, asisten a medias o prefieren quedarse en sus casas. Esta escena, que Marcela Quisbert Pilco de la organización Tupak Katari de Zongo describe con dolor, se repite con variaciones por todo el territorio boliviano. “Hay dos autoridades en una misma comunidad. Antes solo era una, ahora hay dos autoridades: una que favorece al gobierno y otra que es del pueblo. Ya hay dos cabezas dentro de una comunidad, y esas cosas llevan al divisionismo del lugar”³.

La fragmentación que describe Marcela no es un fenómeno nuevo ni exclusivo del período reciente, aunque varios testimonios coinciden en señalar una intensificación desde 2012. René Vargas Llaveca, dirigente de la Nación Indígena Originaria Yampara,⁴ identifica ese año como un punto de inflexión: “Desde 2012 el gobierno del MAS, en la gestión de Morales, ha empezado a dividir a estos pueblos ancestrales con fines políticos, ya que el CONAMAQ⁵ reclamaba por el cumplimiento de los derechos que están en la Constitución”. Según su relato, la respuesta gubernamental fue crear fracciones paralelas: “Una fracción afin al Movimiento al Socialismo, afin a Evo Morales, y otra fracción que se quedó de forma orgánica defendiendo los derechos”.

El proceso no se detuvo ahí. René continúa: “Han llegado a dividirse en cinco o seis grupos representando al CONAMAQ. Actualmente mantienen tres o cuatro grupos, dos afines a Arce, afines a Evo Morales. Algunos dicen que son orgánicos”. Esta multiplicación de dirigencias genera un escenario donde el estado puede elegir con qué fracción negociar según la conveniencia del momento, mientras las bases quedan cada vez más alejadas de los espacios de decisión.

3 Zongo o el Valle de Zongo es una localidad paceña ubicada en el departamento de La Paz, cercana a la Cordillera Real y colindante con Los Yungas.

4 Los Yampara son una nación indígena de Chuquisaca, Bolivia.

5 El CONAMAQ es la sigla del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo. Es una organización indígena que representa a las naciones y pueblos indígenas de tierras altas en Bolivia.

Sin embargo, la fragmentación no puede atribuirse únicamente a estrategias estatales. Eva Colque, mujer aymara que trabaja con la Fundación Nuna⁶, señala transformaciones estructurales que complejizan el panorama: “Ya no es como antes; las cabezas de las organizaciones son residentes⁷, y eso limita avanzar en procesos: están solo un año y se fragmenta la gestión”. Esta dinámica de la doble residencia —un pie en la ciudad, otro en la comunidad— facilita la articulación con lógicas partidarias urbanas mientras debilita los procesos organizativos locales. No es solo imposición externa sino también resultado de estrategias familiares de supervivencia y movilidad social.

La distinción entre representación “legal” y “legítima” que introduce Nelly Romero, arakuaiya⁸, ex mburubicha⁹ guaraní y ex vicepresidenta de la CIDOB¹⁰, ofrece una perspectiva para entender esta crisis: “Hay varios dirigentes que se hacen pasar, que dicen ‘yo soy el representante legal’. Es otro error grande que cometen los que supuestamente nos representan, cuando ellos deben tener una representación legítima”. Para Nelly, “el legalismo está afuera para nosotros. Al utilizar esa palabra, nos debilita nuestra existencia y nos invisibilizan”. Su análisis sugiere que la legitimidad emerge del reconocimiento de las bases, mientras la legalidad puede ser otorgada externamente: “Si hay legitimidad, es el pueblo que lo ha elegido. Si hay legalidad es que de afuera le dijeron ‘vos conduces’”.

Esta tensión entre legitimidad y legalidad tiene consecuencias materiales concretas. Felicidad López, Capitana Grande de la APG¹¹ zona Bermejo, lo expresa desde su experiencia cotidiana: “A nivel de la zona vamos con mucha debilidad. Esperan que los hermanos que estamos en el directorio hagamos mucho, luchamos y luchamos, otros se van quedando, se van saliendo porque es insostenible”. La fragmentación significa que los dirigentes deben poner “tiempo y [...]”

6 La Fundación Nuna trabaja en el altiplano boliviano promoviendo prácticas sostenibles que fortalecen la salud del suelo, preservan su biodiversidad y contribuyen a mitigar el cambio climático.

7 Se conoce como residentes a comunarios que principalmente residen en las ciudades y visitan esporádicamente las comunidades.

8 Arakuaiya es el nombre que reciben las personas mayores consideradas sabias en el entorno guaraní.

9 Mburubicha es el denominativo que reciben las autoridades guaraníes. Este denominativo se usa de manera indistinta con el de “Capitán” o “Capitana”.

10 La CIDOB, es la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia en tierras bajas del país.

11 La APG refiere a la Asamblea del Pueblo Guaraní, que se organiza por diferentes Capitanías coincidentes con distintas zonas geográficas. Se divide por áreas departamentales, zonales y comunales. En este caso, Felicidad Romero es Capitana Grande de la zona Bermejo, es decir, es la máxima autoridad de los guaraníes en Bermejo, al sur del país en frontera con Argentina.

plata”, sostenidos más por “amor a la organización, a nuestras raíces” que por estructuras organizativas sólidas o recursos.

El clientelismo aparece como mecanismo clave en varios testimonios. Saúl Carayuri, capitán Guaraní de la Zona Cruz¹², lo explica: “Los líderes, les dan algún ítem y ellos no dicen nada, están tranquilos. Pero ya no se preocupan de que si realmente avanza la cuestión educativa”. Este sistema transforma la naturaleza misma de la dirigencia: de representantes de las bases a gestores de recursos estatales. Aunque Saúl también reconoce que los representantes guaraníes “prácticamente hacen caso a los lineamientos de los partidos políticos” o son incluidos únicamente “como bandera”, evidenciando que la participación indígena todavía “no es una participación real”.

Nelvi Aguilar, del Valle Alto de Cochabamba, añade otra dimensión al problema: “En el tema electoral, antes teníamos la idea de gobernarnos nosotros mismos. Decíamos: ‘Si nosotros mismos nos gobernamos, puede ser mejor’, pero eso parece que se ha perdido”. La pérdida no es solo de un proyecto político sino de la capacidad misma de imaginar alternativas: “Ya no tenemos un objetivo. El interés personal, todos van por su cuenta”.

La imposibilidad de construir agendas comunes se manifiesta en lo cotidiano. Nelvi continúa: “La gente ya ni quiere ir a las reuniones, porque solo se habla del tema político, de peleas, insultos”. Las dinámicas de confrontación partidaria penetran los espacios organizativos, dejando poco espacio para abordar los problemas concretos que enfrentan las comunidades.

Esta ruptura organizativa tiene consecuencias generacionales concretas. Como señala René Vargas: “La gente joven ha ido saliendo. Las personas mayores nomás estamos allá”. Sin jóvenes, las organizaciones pierden energía; sin organizaciones fuertes, los jóvenes “han perdido el horizonte”, como describe Saúl Carayuri desde los barrios guaraníes.

Samuel Flores Cruz, ex curaca de la nación Qhara Qhara¹³ y demandante ante la CIDH¹⁴, ofrece una lectura más estructural: el

12 La Zona Cruz es una de las Capitanías guaraníes del departamento de Santa Cruz y está ubicada en la periferia de la ciudad de Santa Cruz. Las Capitanías son la forma de organización del pueblo guaraní. Se encuentran capitanías zonales, departamentales, nacionales, etc.

13 Los Qhara Qhara son una nación indígena ubicada en Potosí y Chuquisaca, al sur del país.

14 Samuel Flores ha demandado al estado plurinacional ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por vulneración de derechos humanos de la nación Qhara Qhara, que se encontraba en riesgo de quedarse sin territorio por dotación de tierras a terceros ajenos a

estado plurinacional ha sido “fallido” porque “para que sea un Estado Plurinacional, debe ser con la participación directa de estas naciones y pueblos indígenas”. En cambio, señala, lo que existe es un sistema donde las organizaciones “han sido subordinadas por formalismos como las cartas orgánicas y los estatutos departamentales”.

Marcela Quisbert conecta esta situación con expectativas no cumplidas: “Desde que ha subido el MAS con tanta fuerza en representación del pueblo indígena, esperábamos que fuera nuestro representante y que llevara adelante. Sin embargo, no fue así”. Su testimonio refleja una sensación compartida de expectativas no cumplidas.

Pero incluso en este panorama de fragmentación emergen intentos de recomposición. Eva Colque señala procesos de reconstitución en el altiplano: “Se han empezado a identificar como ayllus¹⁵, y ya hay consejo de 12 ayllus, pero no les quieren dar personería jurídica por no pertenecer a una organización matriz”. Estos intentos enfrentan obstáculos burocráticos que parecen diseñados para forzar la articulación con estructuras controladas: “La Gobernación nos quiere dar estructura como sindicato. Ya son tres años que estamos en ese proceso”.

La fragmentación organizativa que describen estos testimonios revela un proceso complejo donde convergen estrategias estatales de control, dinámicas internas de las organizaciones, transformaciones demográficas y económicas, y disputas por los sentidos mismos de la representación política. No es simplemente imposición desde arriba ni pura descomposición desde abajo, sino un campo de tensiones donde se disputan las posibilidades de acción colectiva autónoma. Como resume Samuel Flores: “El Estado boliviano habla de los indígenas, pero nosotros somos su verdugo”, expresando la paradoja de un estado que dice representar a quienes en la práctica intenta subordinar.

Territorios en disputa: entre la autonomía prometida y la amenaza extractiva

El agua que beben las comunidades de Escoma, en la provincia Camacho del departamento de La Paz, narra una historia que trasciende las fronteras locales. Eva Colque, de la Fundación Nuna, presenta datos preocupantes: “Hace 30 años se construyeron sistemas de agua para

la nación. También presentó en abril de 2025 una acción de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional Plurinacional por el derecho de los pueblos indígenas a participar de las elecciones generales.

¹⁵ Ayllu es una forma de organización político territorial de los pueblos indígenas de tierras altas.

la zona, ahora estamos haciendo análisis y la mayor parte de fuentes de agua potable presenta contaminación de heces fecales y minerales en niveles preocupantes”. La paradoja que señala es reveladora: “No hay minería en el territorio, pero la contaminación viene de lejos. Es la empresa, en el límite con Perú, la que contamina el río Suche y así el Lago Titicaca”.

Esta imagen del agua contaminada que viene de lejos ilustra las complejidades de la situación territorial en Bolivia: los problemas ambientales no respetan fronteras comunitarias, mientras que las herramientas legales y políticas para enfrentarlos permanecen fragmentadas y débiles. Los territorios están siendo reconfigurados por fuerzas que operan a múltiples escalas, desde lo transnacional hasta lo local, creando dilemas que no tienen soluciones simples.

Samuel Flores Cruz ofrece un testimonio descarnado desde la nación Qhara Qhara: “En vano tenemos territorios consolidados con TCO¹⁶ como nación Qhara Qhara, la minería está arrastrando con contaminación, conflictos, avasallamientos”. La contradicción entre reconocimiento legal y realidad territorial es evidente: tienen títulos y supuestas prerrogativas, pero eso no detiene las invasiones ni la contaminación. Los casos que enumera revelan la magnitud del problema: empresas transnacionales operando con impunidad, cooperativas mineras expandiéndose, sentencias constitucionales que no se cumplen.

La referencia al Cerro Rico de Potosí adquiere dimensiones simbólicas en el testimonio de Samuel: “El Cerro Rico, que es de la nación Qhara Qhara según la memoria del Charcas de 1582, está siendo destruido y en poco tiempo seguro se caerá”. El cerro que financió el imperio español sigue siendo devastado, ahora bajo un estado que se proclama plurinacional y defensor de los derechos indígenas.

Sin embargo, la relación con el extractivismo no es unívoca ni simple. Eva Colque revela una paradoja dolorosa en el municipio de Curva¹⁷: “A pesar de tener una riqueza inmensa de soportes de vida —agua, trópico, valle, puna— ahora ni para el autoconsumo produce

16 TCO es el acrónimo para Tierras Comunitarias de Origen que son territorios reconocidos en Bolivia para pueblos indígenas originarios. Estas tierras son de propiedad colectiva, es decir, que no pueden ser vendidas ni divididas. En la nueva constitución las TCO se denominan como Territorios Indígenas Originarios Campesinos (TIOC).

17 Curva es una comunidad ubicada en el departamento de La Paz, en la provincia Bautista Saavedra. Se caracteriza por la existencia de médicos tradicionales, denominados popularmente como *kallawayas*.

su alimento”. La explicación que ofrece presenta un panorama complejo: “Antes solo dos de 12 ayllus trabajaban minería, ahora son ocho. La mayor parte de jóvenes han ido a la Universidad Indígena en Cochabamba, tienen formación de agrónomos, ingeniería forestal, pero su destino es la minería”.

Esta transformación revela las presiones económicas que enfrentan las comunidades. Los jóvenes formados para cuidar la tierra terminan en los socavones por necesidad. Las propias comunidades, atrapadas entre la supervivencia económica y la defensa territorial, participan en dinámicas extractivistas que erosionan sus bases de vida. Como señala Eva: “No ven su abundancia, miran a la minería para la plata. No ven a la producción como algo que genera plata, solo para trueque y autoconsumo”.

Marcela Quisbert añade otra capa de complejidad desde Zongo. Su comunidad enfrenta una doble presión: por un lado, diez plantas hidroeléctricas que ya no contratan personal local (“las plantas ya están mecanizadas”); por otro, cooperativas mineras esperando aprobación: “Si se aprueban estas cooperativas, como es un lugar de serranía, prácticamente va a desaparecer una buena parte”. Lo que describe no es solo destrucción ambiental sino la desaparición de ecosistemas únicos que albergan “plantas medicinales y animalitos muy importantes que no existen en el mundo”.

La lucha por el territorio se complejiza aún más cuando involucra procesos autonómicos. René Vargas narra el caso de la nación Yampara: “Consolidando nuestro territorio con TCO, tenemos los títulos ejecutoriales”. Sin embargo, cuando intentaron avanzar hacia la autonomía indígena, “los políticos del MAS empezaron a tergiversar la autonomía, llevándola a una autonomía municipal”. El resultado es revelador: “Tarabuco fue aprobada con más de 80% en el referéndum de autonomía, pero ese proceso ha sido dilatado. Se dieron cuenta de que, si se consolidaba la autonomía indígena, no tendrían mayores beneficios en sus líneas políticas”.

Eva Colque confirma patrones similares desde Curva: “Antes hicimos los estatutos por ayllu y se logró personería jurídica, pero no seguimos la estructura de la Gobernación, sino de la Constitución Política, incluimos ríos, semillas. Ahora te obligan a poner referencias a leyes, son saludos a la bandera”. La autonomía prometida se convierte en un laberinto burocrático que mantiene el control estatal mientras simula reconocer derechos.

La criminalización aparece como mecanismo de control territorial. Samuel Flores lo expresa crudamente: “El Estado boliviano nos ha atacado con todo. Tengo 24 autoridades demandadas por el INRA¹⁸ por defender su territorio”. Marcela Quisbert confirma el patrón: “Cuando expulsamos al empresario en 2010, hasta este momento tenemos 12 procesos penales. Tenemos cuatro sentencias y una declaración constitucional a favor nuestro, pero los demás procesos siguen avanzando”. La defensa del territorio implica resistir un embate judicial permanente que desgasta recursos y energías organizativas.

Samuel Flores propone una lectura provocadora sobre el modelo económico: “Supuestamente nos quitan de pagar impuestos, pero el Estado es dueño de los recursos naturales, ese es un engaño grande. Si queremos continuar, estamos de acuerdo para pagar nuestras contribuciones territoriales y así el Estado no meta la mano con concesiones mineras”. Su propuesta sugiere que la exención tributaria es una trampa que facilita el despojo territorial.

Nelly Romero sintetiza la preocupación desde el Chaco guaraní: “Primer punto en la agenda: buscar que nos garantice la seguridad jurídica de los territorios. Porque si no tenemos territorio, ¿de qué proyección vamos a hablar?”. Pero esa seguridad está constantemente amenazada no solo por actores externos: “Hay muchos avasalladores, traficantes de tierra, incluso algunos hermanos que trafican la tierra a espaldas de nosotros”.

Felicidad López añade la dimensión histórica desde Bermejo: “Ancestralmente (el territorio) era guaraní, pero con el tiempo se ha ido haciendo de terceros, se han comprado y repartido la tierra, con eso se ha hecho mucha migración a la ciudad”. El despojo territorial aparece como un proceso de largo plazo que combina mecanismos legales e ilegales, con participación de actores externos e internos.

La situación territorial que describen estos testimonios revela múltiples paradojas del estado plurinacional. Mientras el discurso oficial proclama autonomías indígenas y respeto territorial, la práctica estatal facilita la expansión extractivista a través de mecanismos que van desde la dilación burocrática hasta la criminalización directa. Pero también revela las dificultades internas de las comunidades, atrapadas entre la defensa territorial y la supervivencia económica, entre los

¹⁸ INRA es el acrónimo para el Instituto Nacional de Reforma Agraria, que es el organismo responsable de planificar, ejecutar y coordinar las políticas establecidas por el Servicio Nacional de Reforma Agraria.

títulos que reconocen sus derechos y las fuerzas económicas que los vacían de contenido. Como resume Samuel: “Todas las instituciones públicas siempre han sido contrarias a la nación Qhara Qhara. ¿Por qué? Porque hemos exigido respeto a nuestro territorio. Nos han querido escarmentar”.

Cuando la polarización es una trampa

Marcela Quisbert Pilco cuenta una anécdota que resume la paradoja política que viven las comunidades indígenas en Bolivia: “Nosotros pertenecemos a la alcaldía de la ciudad de La Paz, y los gobiernos de turno son del MAS y nos dicen que somos de la derecha, y cuando vamos a la alcaldía nos dicen que somos masistas. Por lo tanto, no tenemos ningún ingreso [por proyectos] como [sí tienen] otras provincias”. Atrapados en una polarización que no los representa, los pueblos indígenas resienten una exclusión que trasciende las supuestas diferencias ideológicas entre oficialismo y oposición.

Esta exclusión no es accidental ni coyuntural. Samuel Flores Cruz la describe con precisión: “Ahí están cogobernando el MAS, yo diría, la izquierda supuesta, y la derecha que están ahí, nunca han querido incluir en las elecciones subnacionales a los indígenas”¹⁹. Lo que Samuel llama “cogobierno” no refiere a una alianza formal sino a una convergencia práctica cuando se trata de mantener cerrados los espacios de representación directa indígena. Mientras escenifican confrontaciones en medios y calles, ambos polos del espectro político boliviano coinciden en preservar el monopolio de la representación a través del sistema de partidos.

La crítica a estas lógicas tiene historia. Samuel explica que “la Nación Qhara Qhara impulsó la representación a la Asamblea Constituyente por usos y costumbres, la cual fue negada por el MAS”. Esta aspiración no es caprichosa sino fundamental: “No estaríamos subordinados a organizaciones políticas ni de la derecha ni de la izquierda. Designaríamos de forma directa, desde nuestros usos y

19 A pesar de que la Constitución Política del Estado (2009) y la legislación electoral boliviana reconocen la democracia comunitaria y establecen su ejercicio mediante normas y procedimientos propios, en la práctica este reconocimiento ha sido extremadamente limitado. La Ley 1096 de Organizaciones Políticas (2018) permite a las organizaciones de naciones y pueblos indígena originario campesinos participar en elecciones subnacionales, pero solo mediante su registro ante el Órgano Electoral, sometiéndose a requisitos burocráticos que contradicen sus propias formas organizativas.

costumbres, para que nos representen, no como ahora que llevan a votar a unos representantes que nunca defienden nuestros derechos”.

René Vargas Llavecá, de la Nación Yampara, complejiza el análisis: “La Nación Yampara no tiene afinidad con ningún partido político. Solo luchan a través de las leyes por sus derechos. No apoya ni a izquierda ni a derecha, solo quiere que los gobiernos cumplan los derechos constitucionales”.

La experiencia del “gobierno indígena” del MAS hace más dolorosa esta crítica. René continúa: “Qué bien hubiera sido un gobierno con rostro indígena que haya hecho cumplir los derechos de los pueblos indígenas. Ahí sí, tal vez hubiéramos dicho: ‘¿Qué va a pasar si entra la derecha?’. Tal vez hubiéramos tenido temor. Pero si la izquierda ha gobernado a través de un presidente indígena que no ha hecho cumplir los derechos de las naciones y pueblos indígenas, entonces será lo mismo”.

De ninguna manera se desconocen las diferencias reales entre los proyectos políticos del MAS y la oposición tradicional en temas como política económica, relaciones internacionales o incluso en el discurso sobre lo indígena. Sin embargo, lo que los testimonios revelan es que estas diferencias se diluyen cuando se trata de ceder poder real a las organizaciones indígenas autónomas. Samuel Flores lo ilustra con un caso concreto: “Tenemos diputados, senadores, supuestamente indígenas, que ni siquiera han querido firmar acciones constitucionales para defender derechos. Cuando decimos ‘hagan esta acción de inconstitucionalidad’, tiemblan y no firman porque afectan los intereses de sus patrones o jefes políticos”.

El testimonio sobre un intento específico es revelador: “Diputados, senadores del MAS y de la oposición no han querido. Excepto en La Paz, un diputado firmó, pero después se arrepintió y dijo: ‘levanto mi acción de inconstitucionalidad’. Imagínense cómo actúan”. La presión desde ambos lados del espectro político logra neutralizar incluso los intentos individuales de romper el cerco.

René Vargas sitúa esta exclusión en un momento fundacional: la Asamblea Constituyente. “Casualmente no existe representación especial indígena en Chuquisaca ni en Potosí, donde está la Nación Qhara Qhara. Como hemos sido contestatarios a este gobierno, no han garantizado los derechos políticos para las naciones originarias”. La exclusión aparece como castigo por mantener autonomía política.

Samuel narra un episodio que ilustra las negociaciones ocultas tras la polarización oficial: “Estaban por aceptar en la ley transitoria nuestra participación directa en Chuquisaca, tanto Qhara Qhara como Yampara. Pero todo dependió de una llamada telefónica. Hubo comunicación de la CSUTCB²⁰, la Federación de Campesinos y Evo Morales, quien dijo que no podían incluir a los Qhara Qhara porque somos opositores, de la derecha”.

La etiqueta de “derecha” aplicada a pueblos que luchan por derechos constitucionales revela la perversión del lenguaje político. Como explica Marcela Quisbert: “Evo Morales en ningún momento ha gobernado para los pueblos indígenas, para el pueblo verdadero, sino para la cúpula del colonialismo”. La acusación es fuerte pero refleja una sensación compartida de traición entre quienes esperaban que un gobierno que se autodenomina como indígena significara reconocimiento real de sus derechos.

Felicidad López resume el sentimiento desde el Chaco: “Si no apoyas a tal partido, y aunque apoyes, te dan el revés después. No hay seguridad. Hemos sido utilizados. Si no sos de un partido político no te dan bola”.

La dimensión económica de esta exclusión compartida es explicitada por Samuel cuando menciona que tanto oficialismo como oposición aprueban millonarios recursos para el INRA que luego se usan para criminalizar defensores territoriales. Los intereses económicos extractivistas encuentran respaldo en ambos polos políticos, más allá de sus diferencias discursivas.

Saúl Carayuri ofrece una perspectiva sobre por qué los pueblos indígenas resultan incómodos para el sistema político: “A nosotros nos gusta prácticamente la libertad. Como pueblo no nos gusta que nos den un guion. Y los partidos políticos dan guion: ‘así tiene que ser’ y debemos danzar al ritmo de ellos”. La autonomía real que buscan no cabe en las lógicas de disciplinamiento partidario.

El resultado de esta exclusión sistemática genera el desencanto que Samuel expresa: “¿Por qué voy a votar? ¿A quién voy a votar? En 2005 voté para que entre Evo. Pero cuando en la Constituyente excluyó a los indígenas, en el referéndum de 2006 no fuimos como Nación Qhara Qhara. No fuimos”. Su conclusión es dura pero coherente: “¿De qué

20 CSUTCB es la sigla de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Esta es una organización de corte sindical campesino que agrupa a diversas comunidades campesinas y sindicales del país y tiene presencia a nivel nacional.

nos sirve tener representación política de un partido que no respeta derechos? Si los derechos no se cumplen en la Constitución, hay que romper la Constitución y el pueblo se levante”.

La polarización entre izquierda y derecha opera entonces como un mecanismo que, pese a las diferencias reales entre proyectos políticos, converge en la exclusión de formas autónomas de organización política indígena. Los pueblos indígenas, al negarse a un alineamiento automático en los términos de la polarización estatal, revelan que existe otro antagonismo más profundo: entre el estado colonial y las formas de vida y organización política que persisten en los territorios.

Como resume René Vargas: “Cualquiera será lo mismo. Si algún gobierno se anima a hacer cumplir nuestros derechos, ese será el que se respeta”.

Resistencias cotidianas. Volver a la fuerza propia

“Esto de la crisis, no solo es malo. Otra parte buena tiene”, dice Nelvi Aguilar desde el Valle Alto cochabambino, introduciendo un giro inesperado en su relato sobre las dificultades económicas. “Nos hace ver que nosotros podemos hacer nuestras cosas. No puedes comprar medicamentos, vamos a recurrir a nuestras medicinas, a nuestras plantitas. No tenemos para insecticidas y abonos. Entonces, abono natural y bioinsumos, con eso estamos”. La crisis opera como un sacudón que obliga a recordar capacidades y saberes que los tiempos de bonanza extractivista habían relegado.

Esta dialéctica entre crisis y recuperación atraviesa varios testimonios. Nelvi continúa: “En la alimentación, lo que no comíamos muchos, como conejo, carne de oveja, estamos consumiendo y está muy bueno”. No es romantización de la pobreza sino redescubrimiento pragmático de recursos propios ante la precariedad impuesta.

Las mujeres emergen como protagonistas de estas búsquedas. Nelly Romero lo plantea claramente: “Nuestros hermanos han perdido su espacio de representación porque han permitido el avasallamiento, traficar, la negociación con empresas petroleras”. Pero frente a esta pérdida surge una posibilidad: “Ahora nosotras, las mujeres, estamos apropiándonos de estas herramientas, utilizándolas como defensa propia”.

La distinción que hace Nelly entre defensa y ataque es significativa: “Defender nuestro territorio, porque no podemos regalar lo que nos ha costado la vida”. Las mujeres no buscan simplemente ocupar los

espacios que los hombres han abandonado, sino redefinir la naturaleza misma de la dirigencia y la representación.

Eva Colque narra procesos concretos de recuperación autonómica en el altiplano: “Hay ayllus que quieren autonomía indígena. Solo un ayllu va a lograr ahora su autonomía. Es un proceso más de base. Han empezado a hacer su saneamiento colectivo, solos, sin apoyo institucional”. La autonomía de facto emerge donde la autonomía legal se ha entrampado en laberintos burocráticos.

El agua aparece como eje articulador de nuevas prioridades comunitarias. Eva cuenta: “Ahora dicen: ‘El POA²¹ es para el agua’. Están comprando plantines frutales, se dan cuenta que va a faltar comida”. No es ambientalismo abstracto sino lectura material de la crisis climática desde los territorios.

Samuel Flores, pese a su dura crítica al estado, mantiene abierto un horizonte de lucha: “Nuestros derechos no los vamos a negociar, sino vamos a pedir que se respeten. Yo sé que es difícil, hay tropiezos, hay los que nos cuartan, y eso tenemos que limpiar”. Su noción de “limpiar” —clarificar, distinguir lo que sirve de lo que estorba— sugiere un pragmatismo radical: “Cualquier artículo de la Constitución que no funciona, hay que modificarlo o cambiar”.

René Vargas es categórico sobre la persistencia de su lucha: “La nación Yampara nunca perdió la fuerza, sigue teniendo fuerza, continuará luchando, más allá de quien entre de presidente. Los derechos no se renuncian. La lucha de la materialización de los derechos es clave para nosotros”.

Saúl Carayuri plantea la autonomía en términos económicos concretos: “¿Cuándo vamos a ser sin dueño? Cuando tengamos nuestros propios recursos. Tenemos TCO, tenemos territorio, podemos hacer un plan de manejo y poder llevar un desarrollo productivo guaraní bajo criterio cultural”. Su propuesta no busca volver a un pasado idealizado sino proyectar futuros posibles: “Tendríamos que ser otro Estado. Eso es lo que al Estado central no le gusta”.

Eva Colque añade una dimensión temporal importante sobre los procesos de transformación: “Cuando llegamos a Curva hace 12 años había mucho temor a los patrones y residentes. Ahora están tomando confianza de avanzar en su manera, ya no dependen tanto de los hijos

21 El POA se refiere al Plan Operativo Anual con el que se fijan objetivos y presupuesto para las instituciones públicas del país, entre ellas los municipios.

de los patrones”. El tiempo de la transformación subjetiva no coincide con los calendarios electorales.

En el Valle Alto, las mujeres establecen reglas concretas para proteger sus espacios organizativos, implementando multas para quienes introduzcan divisiones político-partidarias. Como sintetiza Nelvi Aguilar: “En nuestras reuniones decimos: ‘No se va a hablar del tema político partidario, solo de proyectos, de lo orgánico’. Cuando estamos hablando de riego, de riego”. Esta aparente despolitización es en realidad una repolitización profunda: volver a lo material a la reproducción de la vida, a lo que une en lugar de lo que divide.

Las resistencias que narran estos testimonios no son espectaculares. Son persistencias cotidianas, búsquedas tentativas, recuperaciones fragmentarias. Pero en su conjunto revelan que la crisis, al desnudar la precariedad de las promesas estatales, también abre posibilidades para volver a las fuentes propias de fuerza. Como resume Nelvi: “No todo es malo en la crisis”.

A modo de cierre. Más allá del vértigo electoral

Mientras se escriben estas líneas, Bolivia habrá transitado ya por otro proceso electoral. Los resultados, sean cuales fueren, no habrán modificado sustancialmente las realidades que estos testimonios revelan. El agua seguirá llegando contaminada a Escoma, los jóvenes guaraníes continuarán debatiéndose entre la precariedad laboral y las violencias del narcotráfico, las empresas mineras seguirán avanzando sobre territorios con títulos ejecutoriales que el estado reconoce en el papel, pero viola en la práctica.

Como planteamos al inicio, Bolivia atraviesa una reconfiguración política que trasciende las disputas electorales. Los testimonios recogidos confirman que bajo el ruido de las maquinarias partidarias persisten dinámicas más profundas: organizaciones fragmentadas que buscan recomponerse, territorios disputados entre derechos proclamados y prácticas extractivistas, juventudes que navegan sin horizontes claros, pero con la obstinación de seguir buscando.

Lo que estos relatos evidencian es que el problema boliviano no se resolverá en las urnas. La crisis trasciende la disputa por el control del estado; es una crisis de los modos mismos de organización política y representación.

Entender lo que sucede “abajo” requiere superar las lecturas simplificadoras que reducen todo a cooptación o resistencia, a victorias o derrotas. Los testimonios revelan un campo más complejo de negociaciones, acomodamientos y búsquedas donde convergen estrategias estatales de control con dinámicas internas de las organizaciones, transformaciones demográficas con presiones económicas, aspiraciones autonómicas con necesidades de supervivencia inmediata. Esta complejidad no debe paralizar el análisis sino enriquecerlo, permitiendo comprender mejor por qué ciertos proyectos políticos se agotan mientras otros, aunque fragmentarios, persisten y se reconstruyen.

El vértigo electoral pasará, como han pasado otros. Pero quedará el país real, el de las comunidades que luchan y se adaptan, el de los territorios en disputa permanente. En ese país, más allá de polarizaciones que simplifican y excluyen, se gestan transformaciones lentas y contradictorias que no responden a calendarios electorales sino a temporalidades más profundas.

Los testimonios aquí recogidos no ofrecen soluciones definitivas ni programas alternativos. Pero sí revelan que en las grietas del orden político dominante persisten y emergen otras formas de entender y practicar la política. Formas que ponen la vida en el centro, que buscan autonomías reales más allá de las proclamas constitucionales, que intentan reconstruir tejidos comunitarios pese a las fuerzas que los fragmentan.

Estas búsquedas requieren, como sugieren varios testimonios, tiempo y paciencia. El tiempo de la recomposición organizativa no coincide con los ciclos electorales. La reconstrucción de legitimidades no se resuelve con cambios legales. La defensa territorial efectiva necesita algo más que títulos ejecutoriales. Quizás el primer paso sea, como propone Nelvi Aguilar, “volver a lo material, a lo que une en lugar de lo que divide”. O como sintetiza Samuel Flores, “limpiar” lo que no sirve para construir desde lo que persiste.

Este tiempo de transición que atraviesa Bolivia puede ser leído como parálisis o como apertura. Desde el CEESP estamos convencidos de que la posibilidad de construir futuros distintos pasa por volver a poner en el centro del debate público los temas que realmente importan: no quiénes son los candidatos o qué alianzas tejen, sino cómo enfrentamos la crisis del agua, cómo detenemos el despojo territorial, cómo reconstruimos

tejidos organizativos autónomos, cómo imaginamos economías que no dependan del extractivismo. La pregunta no es solo por quién votamos, sino dónde ponemos nuestra energía política cotidiana. Los testimonios aquí recogidos sugieren que esa energía está encontrando cauces en espacios que no aparecen en los titulares: en las asambleas que priorizan el agua sobre las disputas partidarias, en las mujeres que redefinen el poder desde la defensa territorial, en las comunidades que avanzan con autonomías de facto. Visibilizar y fortalecer estos procesos, crear puentes entre estas experiencias dispersas, producir sentidos críticos que trasciendan la polarización estéril, son tareas urgentes para quienes aspiramos a transformaciones de fondo y sostenibles.

Reconocer estas dinámicas, sin idealizarlas, pero tampoco minimizarlas, es esencial no solo para comprender la Bolivia actual sino para imaginar futuros que no repitan los caminos que nos trajeron hasta aquí. Como sugieren estos testimonios, quizás las transformaciones más significativas no vendrán de arriba sino de estos espacios donde, pese a todo, la vida insiste en defenderse y reinventarse.

Puede encontrar la transcripción de estas entrevistas acá:





**dossier temático: en
los intersticios del
agronegocio (memorias
y resistencias desde el
Oriente boliviano)**

Presentación del dossier

Santa Cruz como problemática nacional y continental

Carol Gainsborg Rivas¹

Pensar Santa Cruz hoy supone enfrentarse a un espejo incómodo de las transformaciones históricas, políticas y económicas de Bolivia. Durante décadas, la región fue representada como motor de modernización, vitrina de productividad agrícola y símbolo de pujanza empresarial. Sin embargo, los textos reunidos en este dossier revelan que tras esa narrativa se esconden procesos mucho más complejos: despojo territorial, racismo estructural, captura financiera, disciplinamiento cultural y resistencias que han permanecido invisibilizadas.

Santa Cruz no puede entenderse en clave regionalista. Su historia y su presente atraviesan a Bolivia entera, y se enlazan con dinámicas continentales de extractivismo, financiación y colonialidad que desbordan cualquier marco puramente local.

Los siete artículos que conforman este dossier despliegan una cartografía múltiple que va desde las memorias íntimas inscritas en el cuerpo hasta el análisis de la especulación financiera que sostiene al agroextractivismo. Permiten ir más allá de la crítica economicista y productivista, para abrir preguntas sobre subjetividad, memoria, hegemonía cultural, territorialidad y poder financiero.

Pero hay algo más, y esto ha sido una preocupación constante entre quienes concibieron este dossier: la necesidad de dialogar más allá de las fronteras de las ciencias sociales. Los problemas del agro—deforestación, incendios, jerarquías raciales, disciplinamiento cultural—no logran ser cuestionados en su fondo únicamente desde lenguajes segmentados o discursos especializados. Por ello, este conjunto se abrió deliberadamente a narradores, poetas y escritores cuya escritura interpela desde lo sensible, lo estético y lo íntimo. Al convocar voces como las de Barrientos, Vaca o Reyna, no se trató de un gesto accesorio. Fue más bien la convicción de que el desmontaje

¹ Carol Gainsborg es investigadora y docente en comunicación, filosofía y ciencias sociales. Su trabajo articula formación juvenil, evaluación de programas educativos y de desarrollo y análisis intercultural con enfoque de género y derechos.

del mito agroindustrial requiere también de otras formas de expresión que desnaturalicen el orden de las cosas y convoquen a sensibilidades diversas.

Esta búsqueda se prolonga en la sección “Otros lenguajes” de la revista, que, aunque no forma parte estricta del dossier, dialoga íntimamente con él. Allí se incluye un cuento de Giovanna Rivero que amplía la reflexión literaria sobre el territorio cruceño, una muestra fotográfica de Manuel Seoane que documentará visualmente las transformaciones del paisaje regional, y una intervención musical de Chico Emputau que interpela desde la sonoridad. La portada de este número, creada por la artista cruceña Benicia Chávez (Beni Chan), funciona como una síntesis visual que anticipa los contenidos del dossier. Asimismo, la entrevista que Liliana Colanzi realizó a Virginia Ayllón en la sección “Otras latitudes” aborda temáticas que resuenan con las preocupaciones centrales de este conjunto, ampliando el marco de reflexión más allá de las fronteras del dossier propiamente dicho.

El objetivo de esta introducción no es solo presentar los textos, sino trazar un mapa de lectura que visibilice tres ejes problemáticos que los atraviesan: primero, la necesidad de romper el cerco regionalista para entender Santa Cruz desde Bolivia; segundo, la comprensión del agro más allá de la productividad, como máquina de hegemonía cultural, social y financiera; tercero, la recuperación de memorias, cuerpos y resistencias que han sido sistemáticamente invisibilizadas.

Santa Cruz desde Bolivia: romper el cerco regionalista

Uno de los aportes más contundentes de este dossier es mostrar que Santa Cruz nunca puede pensarse únicamente en clave local o regional. La apertura con el texto de Beiby Vaca resulta estratégica: desde la intimidad de una mujer “mestiza” de clase media, nacida en Santa Cruz en 1976, revela cómo las violencias del género, la raza y la clase se inscriben en el cuerpo-territorio. Su “contraexorcismo” no busca expulsar los demonios de la cruceñidad sino bailar con ellos, mostrando que las aspiraciones de clase media regional están profundamente imbricadas con el modelo agroextractivista y sus jerarquías racializadas.

Maximiliano Barrientos complementa esta mirada íntima con una lectura crítica de Santa Cruz como constructo ideológico donde los significantes de “camba” y “pueblo” funcionan para mistificar las relaciones de clase bajo el capitalismo contemporáneo. Desde un

arsenal teórico que cruza psicoanálisis, crítica marxista y teoría política, su ensayo examina tanto la crisis del MAS como la del regionalismo cruceño, mostrando que ambos han reemplazado la lucha de clases por identidades racializadas que reproducen la dominación. La literatura aparece aquí como espacio de desvelamiento de las contradicciones sociales ocultas tras el mito regional.

Quya Reyna aporta una perspectiva complementaria pero distinta al analizar por qué Santa Cruz, pese a sufrir crisis ambientales anuales por incendios forestales, no desarrolla un ecologismo crítico que cuestione el modelo extractivista. Su concepto de “ecologismo subordinado” es particularmente revelador: muestra cómo el discurso ambientalista se instrumentaliza según necesidades políticas coyunturales, sirviendo funcionalmente a la hegemonía cruceña que presenta al agronegocio como inevitable.

Ahora bien, esta crítica de la construcción ideológica y cultural encuentra su necesario contrapeso en las voces que emergen desde las memorias territoriales más profundas. Isapi Rua y Lucía Herbas, desde una metodología de escucha situada en comunidades guaraníes del Chaco, construyen una narrativa coral en torno al maíz como núcleo de vida comunitaria y al territorio chaqueño como espacio históricamente disputado. Sus relatos muestran cómo las comunidades enfrentan un continuo de despojo que va desde la colonización hasta la irrupción contemporánea de transgénicos y ganadería extensiva.

Las historias de vida de Iri y Paji, dos integrantes del pueblo ayoréode recogidas por Quiroga, Fischermann y Gómez, refuerzan esta genealogía larga del despojo. Su experiencia personal se entrelaza con las guerras interétnicas, los desplazamientos forzados, los contactos misioneros y la inserción desigual en la sociedad nacional. Desde un registro íntimo —pero de una intimidad muy distinta a la de Vaca—, se reconstruyen memorias de la vida en el monte que hoy enfrentan la presión de petroleras, menonitas y proyectos agroindustriales.

El trabajo de Kruyt y Orsag cierra esta línea de memoria indígena con su análisis del proceso histórico de colonización y despojo en la Chiquitania desde la Reforma Agraria de 1953. Demuestra cómo el racismo estructural ha sido el mecanismo constante de desposesión, mientras las élites cruceñas y el Estado consolidaron un modelo que borra la memoria indígena y legitima la acumulación privada de tierras.

El ensayo de Stasiak Czaplicki sobre la especulación financiera sitúa todos estos procesos en su dimensión sistémica. Aquí el agronegocio

boliviano se revela como un sistema donde la tierra se usa como garantía hipotecaria para apalancar créditos, capturar fondos de pensiones y blindar privilegios. Lo que se presenta como eficiencia productiva es, en realidad, colonización del sistema financiero nacional.

Así, los textos desbaratan la idea de una “cruceñidad excepcional” aislada del resto del país. Santa Cruz debe leerse como expresión condensada de procesos nacionales: pactos coloniales, migraciones, políticas estatales y dinámicas financieras que hipotecan el futuro colectivo.

El agro más allá de la productividad: hegemonía cultural, social y financiera

El segundo eje problemático tiene que ver con la necesidad de comprender que el agro no solo produce mercancías. Produce ideologías, identidades, jerarquías raciales y subjetividades. Vaca lo muestra desde lo más íntimo: cómo esa hegemonía se inscribe en los cuerpos, produciendo violencias íntimas y disciplinamiento subjetivo. La formación de subjetividades racializadas en un contexto donde la riqueza proviene de la explotación de mano de obra indígena genera socialidades jerárquicas que “educan para mandar”.

Barrientos analiza la ciudad como dispositivo ideológico donde la figura del colla como “otro constitutivo” permite a la élite cruceña consolidar hegemonía y desplazar las tensiones de clase. Lo que se presenta como emprendedurismo y autosuficiencia se revela como mitologías modernas que ocultan la dependencia histórica del Estado y de la cooperación internacional.

En una línea similar, Reyna muestra cómo los ecologismos y movimientos sociales son subordinados y disciplinados por el agro, que logra imponer su hegemonía cultural incluso sobre los discursos ambientales. El “Modelo de Desarrollo Cruceño” funciona como dispositivo identitario que se presenta como concepción del mundo universalizada.

La mirada de Kruyt y Orsag evidencia que el agro reproduce jerarquías raciales históricas, mientras que Rúa y Herbas recuerdan que incluso el maíz —archivo de memoria y espiritualidad guaraní— es atravesado por estas relaciones de poder. La llegada de transgénicos al Chaco aparece como un hecho consumado que genera dependencia de laboratorios y erosiona la soberanía alimentaria.

Las memorias ayoréode compiladas por Quiroga, Fischermann y Gómez evidencian la continuidad de un despojo colonial que se actualiza hoy con petroleras y agroindustrias, mostrando que la expansión territorial cruceña se consolidó en articulación con el Estado nacional, las empresas extractivas y los proyectos misioneros.

Czaplicki sitúa al agro como máquina financiera que redistribuye riesgos y concentra beneficios en redes empresariales estrechamente vinculadas al Estado. Entre 2019 y 2024, la deforestación generó valorizaciones patrimoniales de hasta 2.240 millones de dólares, más que por la producción misma. El colapso del Banco Fassil mostró cómo la integración agro-financiera vulnera todo el sistema económico nacional.

Pensar el agro más allá de la productividad significa reconocerlo como máquina integral: cultural, racial, territorial y financiera.

Memorias, cuerpos y resistencias invisibilizadas

El tercer eje que articula el dossier es la recuperación de memorias y resistencias que cuestionan el modelo agroindustrial. Estas memorias se despliegan en múltiples escalas y encuentran diferentes formas de expresión.

Vaca revela las memorias íntimas y corporales, mostrando cómo la violencia del modelo se inscribe en cuerpos y biografías. Su reflexión sobre la “matria” como alternativa feminista a la patria explora la relación amor-odio con Santa Cruz, donde la huida aparece como estrategia de supervivencia y acto de insumisión.

Rua y Herbas reconstruyen memorias comunitarias y espirituales, donde el maíz funciona como archivo y espiritualidad guaraní. Las semillas criollas operan como dispositivos de memoria y resistencia frente al agroextractivismo, aunque enfrentan la amenaza real y presente de la hibridación y los transgénicos.

Los testimonios ayoréode evidencian memorias indígenas de largo aliento, que tienen que ver con estrategias de agencia y resistencia frente a misiones, militares y agroindustrias. La vida en el monte aparece como memoria viva que todavía ordena identidades y prácticas, incluso en contextos urbanos.

Kruyt y Orsag recuperan la memoria chiquitana como herramienta de resistencia contrahegemónica, destacando el protagonismo actual de las mujeres en procesos de lucha que articulan justicia indígena y organización comunal.

Barrientos articula memorias urbanas desde recuerdos y sueños que muestran cómo la ciudad es también espacio de resistencia simbólica. Este texto, además, nos interpela a seguir pensando y dialogando en torno a lo urbano, una dimensión que, incluso en este dossier referido a las tierras bajas, no tiene la contundencia neia. Algo que, más que una carencia, podría entenderse como un síntoma que debe abordarse seriamente.

Estas memorias revelan que el agronegocio no es un fenómeno nuevo, sino la fase más reciente de un *continuum* colonial de despojo. Y al mismo tiempo, muestran que existen micropolíticas de resistencia: genealogías femeninas, espiritualidades guaraníes, justicia indígena, fuga como estrategia vital. Estos elementos permiten imaginar horizontes alternativos que no desconocen la importancia de la denuncia macroeconómica, pero que van más allá de ella.

Vetas para futuras exploraciones

Además de su riqueza, este dossier abre vetas temáticas que invitan a profundizaciones futuras. La articulación entre escalas micro y macro requiere mayor elaboración colectiva: ¿Cómo conectar de manera más fluida el “cuerpo-territorio” con la “finanza global”? La dimensión urbana, salvo los aportes de Barrientos y algunas alusiones dispersas en otros textos, merece un abordaje más sistemático sobre las transformaciones en Santa Cruz de la Sierra: migración interna, segregación espacial, mercado inmobiliario, consumos culturales.

El agro se prolonga en la ciudad—universidades privadas, mercados, urbanización sojera— y esta continuidad estructural entre lo rural y lo urbano abre preguntas sobre cómo el extractivismo financiero moldea también los espacios metropolitanos.

Santa Cruz como laboratorio del extractivismo y de las resistencias

Este dossier nos invita a pensar Santa Cruz más allá de los mitos de excepcionalidad regional y de productividad agroindustrial. Al integrar testimonios, memorias, análisis ideológicos y financieros, revela que el agro es efectivamente una máquina integral: cultural, racial, territorial y financiera. Pero también abre la posibilidad de imaginar horizontes alternativos desde las resistencias invisibilizadas, las semillas criollas, las genealogías femeninas, la espiritualidad indígena y la crítica literaria.

La apuesta metodológica por abrir el debate más allá del registro académico resulta central. Si el agro produce hegemonías que se naturalizan en los cuerpos y en la vida cotidiana, también es necesario desarmarlas desde lugares capaces de interpelar sensibilidades más amplias. De allí la importancia de incluir la literatura, el testimonio, la narración de vida y la escritura artística como herramientas críticas que acompañan —y a veces tensionan— el análisis social.

Hablar de Santa Cruz es hablar de Bolivia, y hablar de Bolivia es hablar de las tensiones coloniales y extractivas que marcan toda América Latina. Este dossier no ofrece respuestas concluyentes, sino preguntas urgentes: ¿Cómo articular lo íntimo y lo global? ¿Cómo conectar cuerpo y finanza? ¿Cómo leer lo urbano en continuidad con lo rural? ¿Cómo disputar un modelo de hegemonía que se presenta como natural e inevitable?

Más que respuestas definitivas, este conjunto ofrece claves de lectura, memorias y resistencias que iluminan las grietas del modelo. Al hacerlo, se constituye en una invitación a romper el cerco regionalista, a desarmar el mito agroindustrial y a imaginar horizontes más allá del extractivismo financiero. Solo desde este cruce entre razón y sensibilidad se hace posible imaginar futuros que no queden atrapados en los lenguajes de la técnica o de la denuncia racional, y que puedan movilizar tanto el análisis crítico como la imaginación colectiva.

El cuerpo frente a la matría

Un contraexorcismo¹

Beiby Vaca Parada²

Resumen

Este acto de escritura situada, como mujer boliviana, busca espejo en la memoria (y los dolores) del cuerpo-territorio, para identificar cómo se imprimen las violencias de la norma de género y las jerarquías de la raza en la subjetividad, en el deseo, en la intimidad del vínculo. La ficción del mestizaje y las aspiraciones de la *clase media* observadas en una historia personal que transita entre generaciones, en el Oriente boliviano. Un ejercicio de enunciación, feminista y antirracista, desde el vínculo afectivo con la matría, desde las contradicciones que sostienen la vida y el encuentro con otros cuerpos. Y la huida (de ella) como forma de resistencia.

Palabras clave: *Cuerpo, Territorio, Matría, Género, Raza, Mestizaje, Memoria, Bolivia.*

1 Deseo agradecer la mirada y la sensibilidad de Carol Gainsborg, Natalia Chávez y Mariana Lardone, que me acompañaron, en forma y fondo, en esta escritura íntima.

2 Beiby Vaca Parada es comunicadora social y activista feminista antirracista. Con experiencia como comunicadora en organizaciones feministas en El Salvador y Cataluña, y como periodista y docente de Humanidades, en universidades de Bolivia. Ha participado en publicaciones y proyectos sociales, periodísticos y académicos sobre feminismos, antirracismo, diversidad sexual, desarrollo y Derechos Humanos.

*Vivir en la Frontera significa que tú
no eres ni hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr.*

—**Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza* (2016)**

Huí todo lo que quieras, igual el cuerpo siempre te alcanza.

—**Nina Ferrari, *Salmo* (2023)**

Escribo para reconciliarme con los demonios que tensan mi existencia, a punto de emprender nuevamente una huida, espantada por el frío y el aislamiento de la montaña en la que vivo desde hace unos meses, al sur del sur. Y mi cuerpo solo sabe volver a un lugar, que me produce tanto rechazo como amor, que me asfixia tanto como me abraza. Mi ciudad natal, de la que salí huyendo hace casi cuatro años, es en este momento mi lugar seguro. Podría ser tremendo *plot twist* en mi historia, pero hace 25 años ya me fugué una vez. Volví una década después y fue una de mis más acertadas decisiones.

Al acercarme a los 50 años y lidiando con los cambios de la menopausia y estos delirantes tiempos, el diálogo interno me empuja a un ejercicio de enunciación desde los privilegios y opresiones que sostienen mi identidad y memoria. Mi cuerpo busca consuelo y respuestas ante el espejo del territorio. Pero, ¿cuál de todos? Soy una boliviana nacida en Santa Cruz de la Sierra, de madre beniana y padre monterreño; hace 20 años migré por una década al norte, y desde hace cuatro, vivo al sur del Sur.

Cuánto me define el lugar en el que nací, cuántos hitos de mi vida están asociados con eso que elijo llamar patria³, como alternativa feminista a la patria. Cuánto amor y violencia, cuánta rabia, esperanza y vulnerabilidad me unen a ella, por qué la sigo considerando hogar si necesito alejarme miles de kilómetros, confiando en que eso apagará viejos dolores y sacará la incomodidad de mi carne ¿Huir es acaso una forma de resistencia?

Algo ocurre cuando pasás los 40 años. Más allá de los cambios físicos inexorables evidentes, adentro pasan cosas. Nadie me lo había contado y además estaba muy ocupada entre el trabajo y el activismo, entretenida padeciendo mis dramas afectivos. Sorda al cuerpo, me hice la loquita todo lo que pude, hasta que las restricciones de la pandemia me obligaron/permitieron parar.

La incomodidad en mi pecho se convirtió en un cuadro de nervios inflamados y estrés, que derivó en unos análisis cuyos resultados me invitaron a pensar si realmente quería vivir y cómo. Empezás a pelearte con vos tratando de entender que es lo que no te hace feliz si tenés un trabajo fijo, con un sueldo *decente* —si lo comparamos con el de la mayoría—, tenés pareja estable, auto, casa propia y cómoda en una zona no peligrosa. Fueron meses de dolores extraños, ineludibles, desbordados.

“La mayor parte de los dolores de nuestra existencia son culturales. Pregúntese dónde le duele la vida y verá que no es en su cuerpo”, asegura Humberto Maturana (2005, párr. 3).

El dolor hace al sujeto tomar conciencia de su cuerpo, que de otro modo pasa inadvertido, advierte Moraña (2021). Y es verdad que no le había prestado ninguna atención al mío, sino todo lo contrario y en sintonía con las prácticas de mi entorno: la relación con la comida, el alcohol, la actividad física —pasé dos años *yendo de la cama al living*⁴ solo a dar clases virtuales—, el desgaste emocional no reconocido, todo pesó. Reconocí que en mi diálogo interno empleaba la voz militar de mi madre, que también era la de mis abuelxs. Estaba tan desconectada que ni me enteré de que había entrado en la menopausia.

Mi piel está tejida de contradicciones que en este acto de escritura situada buscan aceptación, que nada tiene que ver con justificar o perdonar. Entender que nos paren el amor y la violencia al mismo tiempo

3 Concepto propuesto por Victoria Sendón de León, como alternativa feminista al nacionalismo.

4 Título de la canción de Charly García.

me resulta urgente para reconciliar todas las partes de este cuerpo dolido y fragmentado con el que siento una deuda afectiva inmensa.

Este texto parte de la consigna feminista de que lo personal es político, en un momento de mucha disputa por darle sentido y valor a las experiencias y subjetividades lejanas a la estructura hegemónica patriarcal y eurocéntrica. Y es solo mi historia, como mujer, *clase media*, nacida en 1976 en el Oriente boliviano. No hablo por nadie más.

Me enuncio desde la categoría cuerpo-territorio, trabajada por mujeres de Abya Yala, rurales, indígenas, afrodescendientes, lesbianas, mestizas (Cruz, 2015), para desarmar las formas en que mi historia es atravesada por la norma del género y la jerarquía de la clase, por la violencia silenciosa y el “entramado de olvidos” que produce el dispositivo del mestizaje (Catelli, 2020).

Me acompaño de voces antirracistas, descoloniales, que ponen en el centro la subjetividad y huyen de la perspectiva androcéntrica, que con cinismo rechaza la intimidad y denuncian el maniqueísmo del lenguaje que antagoniza lo teórico/práctico, lo personal/colectivo, lo humano/animal, lo masculino/femenino, lo privado/público, lo cultural/natural, lo político/espiritual.

Romper con la moral y lo binario es esencial para conectarnos con la complejidad del adentro y la relacionalidad del afuera, para resignificar el sentido de esto llamado vida moderna, que cada vez tiene menos de vida y que explica mi relación de amor y odio con el cuerpo, la familia, la patria, el *otro*, la vida. Por eso la introspección deviene ejercicio político. Por eso el contraexorcismo. No busco abuenarme con la sombra, sino bailar con ella. Esta vez no intento escapar del cuerpo.

Cualquier vida, para desplegarse, necesita pasar por una multiplicidad irreductible de formas, un pueblo de cuerpos que asume y del que se desprende con la misma facilidad con la que cambia de vestuario de una estación a la otra. Cada viviente es legión. (Coccia, 2021, p. 16)

El cuerpo tiene memoria

Yo también fui devorada por un discurso

—Nina Ferrari, *Salmo* (2023)

Siento un profundo orgullo por mis ideas. Las honro porque aparecieron a contramano de las creencias con las que fui criada. Me salvaron y también me alejaron. Tener conciencia de clase puede ser un lujo o una gran inconveniencia en una sociedad estamental como la cruceña, que se cuenta el cuento del pueblo que se hizo solo y no reconoce que su riqueza viene de la explotación de mano de obra indígena y migrante, de pactos feudales entre terratenientes locales y extranjeros.

La función de Santa Cruz en la naciente historia boliviana era, por un lado, contener (y atacar) el “peligro chiriguano” (como llamaban al pueblo guaraní) y a otros pueblos indígenas que “amenazaban la paz” en el área que constituía la Audiencia de Charcas), y por otro, recolectar y cazar “indios para enviarlos en régimen de esclavitud a las minas de Potosí, siendo la venta de esclavos indígenas a las minas una de las principales fuentes de subsistencia de la ciudad” (Puente, 2018, pág. 29). Este dato explica tanto.

¿De cómo, de dónde pensás así?, pregunta mi madre, con genuina curiosidad, y no encuentro ninguna respuesta corta y sencilla. Vengo de familias votantes del MNR y ADN, muy católicas, que en su momento tuvieron comodidad económica y que me educaron en el cristianismo y el capitalismo. Hasta los 19 años creí en el dios católico y en la familia tradicional. A los 21, actué en un spot de la campaña presidencial de Hugo Banzer, dictador boliviano entre 1971 y 1978, y que en 1997 fue electo presidente (la patria tampoco se queda atrás con sus contradicciones).

Soy consecuencia del conservadurismo de mi época y de las formas (racionales) de resistencia desde las que buscamos resignificar los vínculos con la familia, la política, el amor, el trabajo, y que probablemente me condujeron a ser periodista, comunicadora social, feminista. Mi cuerpo lleva tantos años de rabia, ocultando dolores profundos y reclamos generacionales. Los violentos secretos patriarcales son de la misma familia que las políticas de la supremacía blanca con las que nuestro cuerpo es educado para despreciarse y odiar a otros señalados como el enemigo, pese a ser bolivianxs.

Pensar el cuerpo como lugar central para habitar, oír, sentir y percibir el territorio, da espacio a nuestras memorias cargadas de dolor no reconocido, que constituyen la historia de nuestros cuerpos y nuestros pueblos. Por eso lloro. Mucho. Casi todos los días, cada vez con menos pudor, muchas veces sin buscar ya motivos. No todos los dolores se pueden explicar con palabras.

Me paro desnuda frente al espejo y veo las marcas de mi familia, sus aspiraciones y expectativas en sus mejores y peores formas; los signos e ideas de mi época tras cada decisión de este cuerpo que ha transitado exactamente entre siglos, que convive con generaciones brutalmente diferentes, entrenadas por el cristianismo y el capitalismo para ejercer el poder desde prácticas patriarcales y coloniales.

¿Cómo dialogan la memoria histórica, la memoria genealógica y el territorio? Nuestro cuerpo es producto de sus gritos y silencios. Este cuerpo, que es la primera máquina inventada por el capital y cuyo único sentido de existencia es el trabajo. Un proceso histórico de cinco siglos para escindirlo de su humanidad, de otras formas de vida y de la naturaleza, de la magia y la espiritualidad, de toda la emocionalidad (Federici, 2019). Pero, como dice *bell hooks*, donde hay opresión siempre hay resistencia, y el cuerpo humano ha puesto límites naturales a la explotación desde el vínculo con el entorno natural y las prácticas con otros cuerpos, como nos recuerda Silvia Federici:

Me refiero a la estructura de necesidades y deseos que se ha creado dentro de nosotros no solo a través de nuestras decisiones conscientes o nuestras prácticas colectivas, sino también a través de millones de años de evolución material: la necesidad de sol, de cielo azul, del verde de los árboles, de olor a bosque y a océano, la necesidad de tocar, oler, dormir y hacer el amor (Federici, 2022, pág. 133).

La memoria del cuerpo me llevó (y no ha parado) por conflictos, la mayoría no reconocidos, con familia de sangre y elegida, con personas involucradas de muchas maneras en mi crianza y cuidado; y también por mis formas de activismo. Tremenda deuda tenemos ahí, porque ¿a cuántos seres hemos *maternado*; cuántos talleres de cuidados y autocuidado hemos dado con un cuerpo poco o nada cuidado?

Cuya hija soy

Asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico, y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal.

—Dorotea Gómez Grijalva, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2012)

Como muchos cruceños, a mitad del siglo XX, mi abuelo emigró a Beni para hacer fortuna. Dejó en Santa Cruz varios hijos en diferentes mujeres con las que nunca formalizó su relación. Siempre me imaginé a los padres de esas mujeres persiguiéndolo a tiros. Tenía 35 años cuando se casó con mi abuela, una joven de 16, de San Ignacio de Moxos. Habían nacido tres hijos cuando se mudaron a San Lorenzo de Moxos, con mil habitantes en el sur beniano. Allí instalaron haciendas y la venta más grande del pueblo.

La escuela *indigenal* de San Lorenzo no tenía secundaria y a sus 12 años, mi madre (al igual que ocurrió con sus cuatro hermanos) fue enviada, por decisión paterna, a un internado de monjas en Santa Cruz de la Sierra. En la familia jugamos con la imaginación, pensando qué habría pasado si mi abuela hubiera podido enviar a sus hijos a Cochabamba o a La Paz, las dos opciones más frecuentes para la migración beniana. Los ‘crucos’⁵ siempre miraron por encima del hombro a los ‘patas amarillas’⁶. Mi madre podía venir de una familia con tierras y ganado, pero su origen siempre la haría sentirse inferior durante sus años en el internado con chicas de ‘buena familia’.

En su penúltimo año de Auditoría en la universidad pública, mi madre se enamoró de un compañero y entonces aparecí yo. Hay muchas contradicciones en las versiones familiares, pero hubo tanta alegría como rechazo cuando mi madre se embarazó del chico pobre, moreno y buena gente, pateaba pelota y guitarrero de su curso. Parece que

5 Una forma de llamar en Beni a la gente de Santa Cruz.

6 Una forma de llamar en Santa Cruz a la gente de Beni.

la primera tunda⁷ la recibí estando en la barriga de mi madre, cuando mi abuela se enteró.

A San Lorenzo me llevaron mis abuelos, con dos años de edad, para que no me quede sola en la casa del barrio Los Pozos, mientras mis padres debían salir a trabajar. En ese pueblo con población mayoritariamente indígena, pasé todas las vacaciones de invierno y verano, sin notar el trato diferenciado siempre ventajoso para mí, por ser *carayana*⁸. Allí vivieron mis abuelos hasta 1988.

Por cada mal recuerdo de la infancia, hay también uno hermoso. Como el sabor del bizcochuelo que mi abuela hacía y guardaba en latas en las que venía la manteca de cerdo. Escuchar la novela ‘Papá corazón’ en Radio Panamericana, mientras el abuelo arreglaba su montura, mi abuela cocía y yo *champaba* velas de cebo. Los granos de azúcar en las primeras cucharadas de *majablanco*⁹. Las mujeres de la familia preparando el salpicón para la Navidad. El *picolé*¹⁰ de leche de la Cori.

Soy la primera de 13 nietxs. La gran mayoría fuimos cuidadxs por niñas moxeñas, cuyas madres acudían a mi abuela para que las ubique en hogares de la capital y así evitar su embarazo y matrimonio a los 12 años. Lo invisible de esa ‘mejor vida’ era que las niñas trabajaban sin horario a cambio de comida, ropa y un diminuto cuarto en el segundo patio de la casa. Recién a finales de los 90 se les permitió ir a la escuela, tener un salario, días de descanso definidos.

La servidumbre es uno de los temas más difíciles de abordar en mi entorno. Lo evidenció en mis diez años como docente en universidades privadas en Santa Cruz. Cuando integré teorías sobre la colonialidad y el racismo a mi trabajo, y agregué el componente racial a la división sexual del trabajo, siempre vi los rostros indígenas de Celina, Hilaria, Carmen. Me sorprendió mucho ver que una de ellas regresó, décadas después, a visitar a mi abuela y expresarle cariño y agradecimiento.

He tenido la oportunidad de reencontrarme con hijos de quienes fueron ‘peones’ de mi abuelo en Moxos. Y nadie habla de explotación, sino que lo recuerdan con cariño. Así opera la colonialidad, con sus pactos de olvido.

Veo las dualidades antagónicas trenzar mi historia, desde el género, lo generacional y lo racial. Siempre me he sentido, como dice Anzaldúa,

7 Paliza.

8 Palabra de origen guaraní para nombrar a las personas no indígenas (blancas, ricas).

9 Dulce casero hecho de leche y azúcar

10 Helado.

atrapada entre fuegos cruzados. Quizás, o seguramente por eso, me convertí en docente y activista de Derechos Humanos, para poder comprender esas dicotomías, ambivalencias y paradojas que configuran mi drama existencial y que a mis 40 años me llevaron a enamorarme de un amigo de la infancia en el pueblo, con el que me reencontré después de tres décadas.

Los años con él me permitieron conocer un San Lorenzo que no sabía que existía. Conviví desde otro lugar y fui incluida en ceremonias del pueblo que me recordaron la marca de la diferencia en el cuerpo y en los vínculos. Una amiga bruja me dijo que esa historia de amor también la elegí, inconscientemente, para reconciliar la de mis padres, el conflicto de clase que enmarcan mi origen.

Cara de boliviana

De niña, más que autopercibirme mestiza, tenía claro cómo no quería que me perciban, así que me adhería a todo lo que blanqueaba, siempre con el susto en el cuerpo por mi cabello *pincho*, mis vellos y mis ojos oscuros, mis cejas gruesas, mi piel morena, mi nariz aguileña, mi figura de *tacú*¹¹, mis pies grandes, la amenaza constante de precariedad en el bolsillo de mi madre que nos criaba prácticamente sola (la fortuna familiar murió con el abuelo). Fui educada para sentirme blanca reproduciendo prácticas que me alejen de lo indígena y de la pobreza, siempre temerosa de que alguien se sienta con el derecho a *cambearme*.

Siendo niña entendí que ser *camba* era opuesto a *ser gente*. Históricamente, este término se ha referido al indígena, el pobre, el peón, el del *pueblo*. Que un *camba* te diga *camba 'e mierda*, te desclasa. Pero la coyuntura política puede hacer que los *campas 'e mierda* se conviertan en *nuestro pueblo, nuestros indígenas*. Como significante vacío y desde los intereses políticos y empresariales locales, *camba* adquirió una connotación positiva en la construcción identitaria de lo oriental como negación de lo occidental, señalado como *colla* (léase, el gobierno del MAS, los indígenas del Altiplano, la migración de Occidente a Santa Cruz). Gritar *colla 'e mierda* te convierte en *camba* y otorga el sentido de *dueñidad* del territorio, determinando quiénes pueden vivir o no, en Santa Cruz. Así y todo, el dicho reza que *el camba nace donde quiere*.

¹¹ Mortero grande de madera, típico del Oriente boliviano.

India pata rajada, cunumi igualada, cara de empleada, cambia peji, se le salió el indio, sacale cría pa' mejorar la raza, fueron frases cotidianas que me instruyeron en la diferencia de la otredad configurada por la ficción de la raza y sus indicadores raciales (Macusaya, 2020). Por eso sigue siendo tan útil y practicado el tono de patrón, en cualquier circunstancia. Incluso se usa entre amigos, para burlarse de alguien que además está obligado a reírse para no quedar mal, para no sentirse inferior.

Crecí en una maratón de juegos aspiracionales. Mi madre se rajó para poder pagar un colegio privado de monjas y luego la universidad privada más cara —te fallé, sistema, no conseguí marido con comparsa, auto y apellido *bien*—. Recuerdo con claridad los gestos, las expresiones, los rituales en los que se jugaban capitales sociales y simbólicos. A finales de los 80 y principios de los 90, los amigos contaban con heroicidad cómo durante los fines de semana se iban a barrios periféricos a *patear cholos*, a meterse a fiestas de quinceañeros y ligarse a las chicas para luego no buscarlas nunca más.

La búsqueda permanente de la invitación, la amistad, el cortejo del cuerpo que te convertía en persona con estatus. Crecer en el modelo cruceño de desarrollo, desde mi experiencia, significa que te adiestren desde chico para *mandar*. Lo evidenció durante mi década como docente en la misma universidad privada en la que estudié, ocupando la cuota de diversidad que me hizo sentir tan orgullosa como tonta útil. El sistema contribuye a la educación jerárquica y estamental de *líderes* que deben desconfiar de sus trabajadores y mantener distancia de sus necesidades, dolores y conflictos, para conseguir el mayor beneficio con la menor inversión, en una sociedad construida sobre la explotación de tierras, recursos y cuerpos.

Recuerdo conversaciones de juventud, tratando de identificar nuestro porcentaje de sangre blanca e indígena, revisando nuestros apellidos, el origen europeo de nuestros ancestros. Precisamente, Aguilar Gil (2018) analiza la forma en que la sangre, la lengua y el apellido operan en la construcción identitaria nacional, otorgando y negando derechos, sosteniendo lo indígena como identidad cultural, pese a ser una categoría inventada por la misma colonialidad, igual que el mestizaje. Nuestros estados se formaron sobre “un modo de recordar y a la vez de olvidar el pasado colonial por medio de la ilusión de una síntesis racial armónica y superadora” (Catelli, 2020, p. 175).

Recuerdo los reclamos, durante la coyuntura de los censos de 2012 y 2024 en Bolivia, de quienes, desde el privilegio, se consideraban discriminados por la pregunta en la papeleta: “¿Como boliviano o boliviana, pertenece a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afroboliviano?” ¿Alguien quiere pensar en los pobres mestizos? Explicar que el mestizaje no existe porque las razas no existen, no resolvía mucho. Ser camba puede (o no) ser un privilegio si denunciás racismo en Santa Cruz.

El mestizaje como proyecto nacional, en buena parte del territorio latinoamericano, buscó borrar las diferencias entre lo blanco/criollo y lo indígena/afrodescendiente, con políticas de silencio, olvidos, ausencias y contradicciones todavía vigentes. “Desde el nacionalismo revolucionario boliviano, la idea de nación mestiza se dirigió a generar un sentido de pertenencia y totalidad entre grupos sociales heterogéneos y constituidos por contradicciones, grupos que antes eran diferenciados como indios, mestizos y criollos” (Macusaya, 2020, p. 48).

En 2002, con 26 años, me mudé al País Vasco para estudiar. La migración me des/ubicó y racializó. Tanto en esa ocasión como cuando me instalé en Barcelona, en 2007, mis primeros trabajos fueron cuidando niños y de mesera. Al llegar a Bilbao, me enteré de que la media beca que el programa universitario había conseguido para ayudarme, me la otorgó un ayuntamiento por ser *indígena*. Finalmente, no asistí al acto institucional en el que tendría que haber agradecido esa subvención y fue un alivio porque me sentía una impostora.

Algo interno se mueve cuando te *toca* realizar trabajos que en la patria jamás harías, porque hay cuerpos destinados a ellos. Además del ego dañado, la memoria me trajo los rostros de las *empleadas*¹², no solo de las moxeñas que cuidaron a mis familiares, sino de todos los cuerpos puestos al servicio de la reproducción social. Vi y comprendí tanta violencia. Si bien no recibí malos tratos, como migrante viví la condescendencia e infantilización de la superioridad racial por mi nacionalidad y por el trabajo que hacía.

No tenés cara de boliviana es una frase muy celebrada y compartida en mi entorno por quienes salen del país. Se pronuncia con orgullo porque blanquea, y también con indignación porque el pasaporte nos racializa sin importar nuestros rasgos físicos. Encarar esos prejuicios, que malentendía como culturales y no raciales, me permitieron observar cómo operan la raza y el género, negando a ciertos cuerpos

12 Trabajadoras del hogar.

la subjetividad, la capacidad intelectual y el pensamiento complejo, el libre albedrío, la autonomía sobre su vida y su cuerpo.

Aprendí a sentirme boliviana desde la identidad migrante, habitando la frontera, en palabras de la poeta chicana Gloria Anzaldúa, y la contradicción, como invita la filósofa boliviana Rivera Cusicanqui (2018) desde la subjetividad *ch'ixi*, con la conciencia del alma dividida y en la búsqueda de mi india interior.

La patria viola

*El cuerpo es el espacio primordial de la existencia,
la casa del yo, y por tanto el lugar privilegiado
de todas las operaciones interpersonales que la
violencia desquicia y exaspera.*

—Mabel Moraña, *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo* (2021)

Hace un par de años denuncié en mis redes sociales a dos tíos agresores sexuales, para hacerle justicia a mi cuerpo. La prueba del pacto patriarcal y de clase es que ambos viven tranquilos en Santa Cruz, el beniano como anestesista de clínicas públicas y privadas; el cruceño, recibiendo reconocimientos como exministro emenerista y dueño de tierras en la Chiquitanía. Me sigue lastimando la indiferencia de mucha gente que decide mantener contacto con ellos y por eso yo elijo desvincularme de esas personas, orgullosa de romper esos secretos genealógicos, por todas las mujeres que no pudieron nombrar las violencias sufridas por hombres de mi familia.

La violencia debe entenderse desde los significados que le da la cultura, el contexto, la historia, y no desde la moral. Nadie viola porque es malo, sino porque tiene algún sentido, algún valor simbólico en su comprensión del orden de las cosas, naturalizado por sistemas de poder como el colonial y el patriarcal. Moraña (2021) nos recuerda que la sociedad y la cultura regulan el cuerpo desde antes de la concepción al definir las normas de la sexualidad y la reproducción; “lo adiestran y lo educan; lo controlan y lo reprimen; lo administran y lo desechan cuando se lo considera un *surplus* que no vale el espacio que ocupa” (p. 14).

La norma de género también es una creación colonial, “detrás del mestizaje se oculta siempre un dominio racial fundado en un control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género

asimétricas” (Viveros Goya, 2010, citado en Moraña, 2021, p. 130). Eso explica la práctica recurrente de padres incentivando u obligando a sus hijos a *desvirgarse* con la empleada *cama adentro*, por lo general, adolescentes o jóvenes indígenas, rurales.

Las mujeres indígenas y de los feminismos comunitarios entienden el cuerpo femenino como un lugar de disputa, de lucha. Por eso la violencia sexual sigue teniendo sentido, porque disciplina, porque hace sentirse poderoso a quienes la practican. Por eso los grupos y agendas antiderechos se oponen a la autonomía de las mujeres sobre su cuerpo, por eso molesta tanto cuando denunciamos las formas en que el capital se alimenta de racializar, sexualizar y empobrecer vidas.

La familia es el primer espacio en el que el cuerpo, especialmente el femenino, va aprendiendo cuánto vale. El cuerpo mercancía, como moneda de cambio, me ubicó siempre como la ‘medio gordita buena gente’. Al lado de mis primas y amigas, siempre me sentí fea. Durante años intenté resolverlo encrespándome el cabello y también pasé por una rinoplastia a mis 15, en un constante ruego invisible por la aceptación e inclusión en entornos de prestigio, asociados a ciertos colegios y boliches, ciertos apellidos y ciertas estéticas, en una ciudad orgullosa de producir los cuerpos que usualmente llegaban a representar a Bolivia en los concursos internacionales de belleza.

Nunca sufrí haciendo dietas, pero sí viví odiando mis formas, y sin ningún aprecio, cuidado o conexión con mi cuerpo. Desde los 20 años, evité invitaciones para no tener que ponerme un bikini (a mis 49 años, entré por primera vez a la piscina en casa de mi padre). Fui testigo de muchísimas formas de violencia de las mujeres de mi entorno contra el suyo, toda la violencia estética naturalizada en dietas, en tallas que te desubican y castigan. El pánico a la mirada.

En 1993, mi último año de colegio, gané un concurso intercolegial de música cristiana con una canción contra el aborto, y un año después, aborté. Lo hice más de una vez, en circunstancias peligrosas y sola, y también acompañada por mi madre y por amigos.

Decidí no tener hijos porque me parecía una forma de esclavitud. *En la madre el pesar se depura (...) abnegada soporta las cruces, que por buena le carga el dolor, es la hostia su frente de luces y su pecho es el cáliz de amor*, cantábamos en el acto escolar del Día de la Madre. Tampoco me sentía capaz de garantizar que criaría sin violencia, y dados mis traumas de infancia por la brutalidad permitida en esa época, no era un temor menor.

El feminismo de mi época me alineó con el sueño de la *superwoman*, que se masculiniza (en el sentido más tradicional del término) y se esfuerza para conseguir un salario que le permita pagar a la *empleada* que se hará cargo de sus hijos. Más que de cuidados, en mi generación se habló de corresponsabilidad, negociación que casi nunca salió bien con parejas masculinas. Nunca me enteré de la menstruación porque no solía sufrir dolores como le ocurría a la mayoría de mis amigas. Y lo celebraba con heroicidad, porque no afectaba mi productividad.

El feminismo sí me permitió independizarme a los 23 años, y significó un doloroso lío familiar. Solo el matrimonio te permitía irte de casa, porque una mujer sola se hacía de *mala vida*. Si no te casás, y los recursos lo permiten, te quedás en la casa familiar, sosteniendo vínculos complicados, en una especie de cautiverio que te disuade a apostar por la autonomía. La teta de mamá te alimenta mientras lo necesités, pero también te pasa una factura emocional. Lo digo viniendo de una familia integrada sobre todo por mujeres, con tradición de longevidad, en la que muy poco afecto se expresa y ninguna vulnerabilidad se permite, entrenadas para resolver lo material sin una figura masculina y para cuidar, antes que cuidarnos.

Final abierto

Huir, como una estrategia de supervivencia, pero también como un acto de insumisión. Huir como quien fuga de un lugar asignado, como una manera de no dar en la talla o de no acatar los ideales, las aspiraciones y los mandatos que nos dañan. Huir, porque a veces no queremos ni podemos volver a casa. Huir tantas veces como lo necesitemos, como podamos, como nos salga. Huir para no quedar atrapades, para no ser parte de los espectáculos que ya no nos divierten, o para abandonar el juego que se supone deberíamos estar intentando ganar. Huir, no por pura cobardía, aunque quizás con temor, pero fundamentalmente con justas y vitales razones, como esas fugitivas del desierto que se rehusaron a hablar la lengua del mandato. Huir, para hacer de la herida un campo de experimentación, de la falla una posibilidad, del desvío un acto de resistencia.

-Virginia Cano, Borrador para un abecedario del desacato (2021)

Desde niña soñé con irme, primero de mi casa, luego de Santa Cruz. Trepada en las nubes del *american dream* propio de mi generación, crecí con una postal mental de la familia perfecta digna de anuncio de pasta dental, en un lugar lejano, hablando otro idioma. A mis 14 años me enviaron con una tía beniana a Miami, por tres meses. El plan era que, si me gustaba, me quedara. Lo lógico era aprovechar la ‘oportunidad’. Quiero creer que fue de las primeras veces que realmente escuché a mi cuerpo y decidí volver a Bolivia. Diez años después regresé a Estados Unidos, invitada por mi amiga que se acababa de instalar con su familia en Las Vegas, y que me ofrecía la posibilidad de instalarme. El cuerpo volvió a decirme que ahí no era.

Finalmente, en 2002 me fui de Santa Cruz (viví unos felices meses en La Paz) y luego del país. Durante una década viví totalmente desconectada de la matria (algo fácil de hacer porque recién arrancaba el internet y no existían las redes ni los *smartphones*) hasta que decidí regresar, muerta de curiosidad por todo el acontecer político. Me dolió ver el tránsito de gente querida, que consideraba ‘abierta de mente’ y pro derechos, a la acera conservadora. Con los años entendí por qué lo hicieron. Es muy difícil vivir señalado como traidor en una sociedad como la cruceña, en la que el honor es una cuestión muy frágil y perderlo te significa quedarte muy solo. E incluso que te agredan en la calle.

La distancia y la nostalgia facilitaron un montón volver a instalarme en una ciudad que apenas reconocí porque mis referentes físicos y emocionales habían desaparecido. Tras unos años de reencuentro romántico con Santa Cruz, el conflicto de 2019 marcó el final de nuestra relación, con el desfile de bombos, gritos y vuvuzelas atravesando mi calle, celebrando *la salida del indio del poder*, mientras yo lloraba a los pies de mi cama por todo lo que se rompía en Bolivia. La interrupción del mandato de Evo Morales fue el inicio del fin del Proceso de Cambio. Mi conciencia social puede explicar el *golpe* desde la memoria histórica y mi capacidad de contextualización, pero es algo que evito, tanto para huirle a la violencia como para mantener algunos vínculos preciados.

No sé cómo describir el dolor del desencuentro con lo que consideraba mi comunidad. No compartir el discurso hegemónico resultaba un ejercicio de suicidio porque solita te colgabas el cartel de traidora al denunciar los bloqueos cívicos, en los que unos grupos alineados con el empresariado cruceño impedían la circulación de personas y vehículos en la ciudad, obligando de formas muy violentas a acatar un “paro”

por la “recuperación de la democracia”. Si ellos son la patria, yo soy extranjero, me consolaba Sui Generis.

La *cruceñidad* convirtió en vigilantes a sus “defensores”. Fue casi distópico lo que vivimos, con gente arrodillada orando en las puertas de un batallón, pidiendo la intervención del ejército contra el “enemigo interno”.

Un cuerpo que vuelve a desear huir. Igual que 20 años atrás. Cómo explico esto sin engancharlo a la ciclicidad de la vida, de los estados en la naturaleza, de la historia (política) de la patria. Cómo quererla si me toca defenderme de ella.

En esta ocasión, sí busqué ayuda y encontré refugio y consuelo en la medicina ancestral, con amigas sabias que me acompañaron y cuidaron. En 2022, apenas se aflojaron las restricciones por la pandemia del Covid, me mudé a Argentina. La distancia me permite repasar y resignificar mi relación con la raíz, abuenarme con ella, con ese territorio que para mí es un lugar tan desalmado y agresivo como amoroso y carente de afecto, porque lo aspiracional exige aparentar y *caretear* los miedos.

Mi cuerpo menopaúsico sufre con la humedad y el calor cruceño, pero disfruta de sus nubes bajas, del voseo y sus agudos en la entonación, de la improvisación y del *ahuringa lo arreglamos*, de los abrazos que celebran y consuelan; me ha regalado los momentos más violentos y los más afectuosos de mi vida. Es donde más he disfrutado trabajar como docente y periodista, y sigue siendo el lugar donde más sentido tiene hacerlo, aunque mi salud mental no esté de acuerdo con ello.

Hace poco, pasé unas semanas en Santa Cruz y mientras caminaba por su abandonado centro, con el calor infernal del mediodía, sentí que mi guerra interna va amainando. Me siguen angustiando la hostilidad y el caos que implica moverse en la ciudad, pero también disfruto de sentir brincar mis pies y levantar el dedo índice al escuchar una banda, las horas de tertulia y cervezas heladas con lxs amigxs, comer un anticucho parada bajo el cupesí de la Aroma, ir por unos asaditos al LaLeLiLoLu, encontrarme con una patasca o picante de pollo beniano, un silpancho cochabambino, un saice tarijeño o una salteña potosina. Como principal destino de la migración interna, Santa Cruz concentra todas las formas de bolivianidad, aunque no sepa estar orgullosa de eso.

Pienso en la encrucijada que plantea Anzaldúa en sus manifiestos: traicionar a tu gente, tu familia, tu origen, o traicionarte a vos misma. Ahora entiendo que amar la raíz también exige podar el árbol, cuidarlo

e integrarlo a tu historia. Curar el trauma pasa por entender que lo que incomoda es la forma en la que el cuerpo registró la experiencia. Aceptarla sin juzgar es lo que alivia y aliviana.

Ser selectiva en los vínculos, en el cuidado y la reciprocidad innegociables, y cortar con aquellos que no nos hacen sentir bien, son ganancias de esta época en la que estamos cuestionando las violencias que nos vende como civilización y desarrollo un modelo económico y social que agota suelos y sueños, que entrena e insensibiliza cuerpos para que compitan y defiendan la acumulación y lo privado, por sobre la colaboración, la confianza y lo comunal. Así lo evidencian los discursos de estos días, en la coyuntura de las elecciones presidenciales bolivianas que se realizarán en pocas semanas.

Desde hace tres años vivo en territorio mapuche, aunque el Estado argentino no lo reconozca como tal. Hace unos meses vivimos unos incendios terribles¹³ que dejaron a cientos de personas sin casa y a una comunidad fortalecida en su solidaridad y capacidad de reacción, dada la ausencia del estado. La institucionalidad hizo lo de siempre, culpar a la población indígena, que resiste con fuerza, poesía y sabiduría.

En este lugar, resguardado por el *apu*¹⁴ Piltriquitrón¹⁵, aprendo a alimentar el cuerpo con ideas que honran la rabia de la resistencia y proponen trincheras afectivas como práctica micropolítica, poniendo el cuerpo como propone Rivera, en un entorno de comunidades de afectos, en un proceso de reaprendizaje de saberes, “lejos de la competencia y de las estrategias del ‘éxito’” (Rivera, 2018, p. 93), apostando por acciones comunales.

Me considero una privilegiada por desear/poder irme y volver, y lo haré en primavera, cuando el sol de la Comarca Andina estalla en sus lagos y flores. Mientras, trataré de sobrevivir a la coyuntura electoral boliviana, comeré muchas salteñas y disfrutaré de los reencuentros con la familia elegida, bajo el sol del invierno cruceño, mientras sigo apaciguando mis aguas y el vínculo con la matrix.

¿Soy o tengo un cuerpo?

Siento que encontré refugio para mi conversación interna, de respuestas abiertas y trenzadas con la memoria y la respiración en presente, la resistencia desde la intimidad y los afectos, desde vínculos elegidos y cuidados, en militancias gozosas y liberadoras (Federici,

13 Más información en <https://www.revistaanfibia.com/incendios-desigualdad-inflamable/>

14 Espíritu de la montaña, en la cosmovisión andina.

15 Su nombre significa ‘cerro colgado de las nubes’, en mapudungun, idioma del pueblo mapuche.

2020) que nos inviten a inventar nuevos sentidos y desear un mundo en el que quepan muchos mundos¹⁶ y todos los cuerpos.

Federici (2020) convoca a bailar para reapropiarnos del cuerpo, para escuchar y reinventar sus motivos. Con la biodanza aprendí que se puede bailar todo, especialmente el dolor de la desadaptación. Danzar y jugar para celebrar los poderes del cuerpo, desde movimientos que dislocan y también que devuelven quietud a la sangre, que abraza sus demonios y sigue buscando dónde enraizar.

Bibliografía

Aguilar Gil, Y. E. (2018). *La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales*. [Manuscrito facilitado por la autora].

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Capitán Swing.

Cano, V. (2021). *Borrador para un abecedario del desacato*. Madreselva.

Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje*. Ediciones Universidad de la Frontera.

Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Cactus.

Cruz, D. (26-29 de octubre de 2015). Todos los días mi cuerpo es un territorio que libra batallas: Dialogando con el concepto cuerpo-territorio [Presentación de ponencia]. *I Congreso Internacional de Comunalidad*, Puebla, México.

Federici, S. (2019). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. LaLibre.

Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.

Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel: repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta Limón.

Ferrari, N. (2023). *Suave vorágine*. Editorial Sudestada.

Gómez Grijalva, D. (2012). Mi cuerpo es un territorio político. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 263-276). Editorial Universidad del Cauca.

Macusaya Cruz, C. (2020). “*En Bolivia no hay racismo, indios de mierda*”. *Apuntes para un problema negado*. Jichha.

Maturana, H. (7 de noviembre de 2005). Pregúntese dónde le duele la vida. *La Vanguardia. Catalunya*.

16 Manifiesto zapatista.

Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Herder.

Puente, R. (2018). *Recuperando la memoria. Una historia crítica de Bolivia*. LaLibre.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

La ciudad ausente

Maximiliano Barrientos¹

Resumen

Este ensayo explora Santa Cruz como constructo ideológico y espacio de disputa hegemónica, analizando cómo los significantes identitarios —cruceño, cambia, Pueblo— operan para mistificar las relaciones de clase en el capitalismo contemporáneo. A través de un recorrido que articula el psicoanálisis freudiano, la crítica marxista y la teoría política de Laclau, Rancière y Žižek, Barrientos examina las crisis tanto del MAS como del regionalismo cruceño como expresiones complementarias de un mismo sistema que ha abandonado la lucha de clases en favor de identidades racializadas. Frente a los debates estériles que dominan la política boliviana, el texto propone recuperar la crítica a la economía política como herramienta para desarticular las mistificaciones ideológicas que naturalizan la explotación. La literatura aparece entonces como el espacio donde la ciudad se significa más allá de sus representaciones oficiales, revelando en los sueños y la memoria las contradicciones sociales que la política hegemónica busca ocultar. En sintonía con la búsqueda de coordenadas útiles para trascender los marcos estatales impuestos, este ensayo se constituye en una reflexión que incomoda tanto al consenso progresista como al liberal, apostando por formas de pensamiento que no se sometan a las determinantes rígidas del poder.

Palabras clave: *Santa Cruz, Populismo, Hegemonía, Lucha de clases, Mistificación ideológica.*

¹ Maximiliano Barrientos nació en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Docente y escritor. Publicó los libros de cuentos *Diario* (2009), *Fotos tuyas cuando empiezas a envejecer* (2011), *Una casa en llamas* (2015), *El horizonte del grito* (2024) y las novelas *Hoteles* (2011) —traducida al portugués—, *La desaparición del paisaje* (2015), *En el cuerpo una voz* (2018) —que será traducida al griego por la editorial Nissos—, y *Miles de ojos* (2021), que será traducida al griego por la editorial Nissos y al inglés por Pushkin Press (Inglaterra) y Counterpoint Press (Estados Unidos).

1

De 2012 a 2014 viví en Estados Unidos, sin embargo, en los sueños, me encontraba en Santa Cruz, nunca me había ido de allí. La ciudad era la sedimentación de la experiencia. Estaba en el *midwest* de Estados Unidos —las calles nevadas de Iowa City llenas de barcitos en los que se habían emborrachado Cheever y Carver—, pero soñaba con la urbe grigotana donde viví toda mi vida hasta entonces.

Freud sostenía que el inconsciente es atemporal, aduciendo que “el mismo conflicto primordial perdura” (Lear, 2024), persiste en un ahora continuo, desconoce la duración y se manifiesta a través de asociaciones libres. Al igual que el espectro en Derrida, no existe, sino que insiste, su modo de ser es el acecho.

La ciudad devenida sueños, y por ende imágenes del inconsciente, es la materia con la que está entretejida la literatura. Aparece como un sentido olvidado que retorna, la contracara de la experiencia que no se ha convertido en recuerdo.

Esto me remite a un asunto estipulado por Marx y que interpeló a los marxismos del siglo XX sin que se haya dado una conclusión definitiva, me refiero a la relación entre base (relaciones y fuerzas de producción) y supraestructura (ideología e instancia jurídico-política).

Walter Benjamin propuso una interpretación distinta al mecanicismo causal que era el paradigma del marxismo vulgar. Su abordaje es que la base se *expresa* en la supraestructura, así como el contenido de la experiencia lo hace en los sueños. “Las condiciones económicas concretas bajo la que existe la sociedad no sólo la determinan en la existencia material y en la superestructura ideológica, sino que se expresan. Exactamente igual que, en el que duerme, un estómago demasiado lleno no encuentra en el contenido del sueño su superestructura ideológica, tampoco el colectivo sus condiciones económicas de vida. Éste las interpreta, las explica; ellas encuentran en

el sueño su *expresión*, y en el despertar su *interpretación*” (Benjamin, 2024).

Acá se encuentra una forma muy original de leer esa relación dialéctica entre apariencia y esencia que interpeló tan hondamente a Marx: el sueño, expresión de la base, es la mistificación ideológica, el despertar es la destrucción crítica que explicita nuestras relaciones de producción bajo el capitalismo.

El despertar muestra cómo el trabajo en condiciones de explotación trae a ser el valor de cambio que, en la experiencia cotidiana, se lo vivencia como emanación natural de la cosa. “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2015), la fórmula del fetichismo de la mercancía es la del sometimiento que se vivencia como libre intercambio, y, por ende, la mistificación neia para el consenso.

Reconocernos en los símbolos de la ciudad, responder a sus interpelaciones, es otra manera de soñarla porque allí, en ese cruce, se constituye la identidad, y toda identidad es ideología.

2

Durante la crisis del 2019, cuando Santa Cruz estuvo paralizada por el pedido ciudadano de que renunciara Evo Morales, vi en televisión a un compañero de colegio al que le había perdido el rastro.

Trancó la calle y puso una hamaca que unía su camioneta con un árbol de la alameda, de tal modo que su forma de protestar era hacer la siesta en la vía pública. El titular decía: “El cambia protesta como quiere”. Cuando lo entrevistaron, repetía esa frase, la glosaba de varias maneras en un intento de fusionar civismo e idiosincrasia. No iba en contra del estereotipo, lo reforzaba para volverlo un significativo que sintetizara sus demandas, pero también una ontología: la del hombre del oriente, quien hace del hedonismo y del relajo un modo peculiar de la reivindicación regional.

Años después me enteré de que falleció por un infarto cardíaco, sin embargo, esa imagen —el excompañero con sobrepeso, sombrero de saó y orgulloso de dormir en la calle como mecanismo de protesta— me acechaba cuando me enfrentaba a la pregunta sobre la cruceñidad y la construcción de la identidad y la manera en que una pluralidad de individuos que provienen de distintos estratos y tiene intereses contradictorios, deviene Pueblo. Lo que me lleva a una cuestión clave en la época del neoliberalismo: ¿por qué dejamos de pensarnos con la categoría de clase?

Ese viraje tan problemático hizo que la izquierda se desentendiera de una crítica a la economía política, que buscaba la emancipación revolucionaria, y aspirase a un discurso de reconocimiento identitario, que conduce a la naturalización de la explotación.

Es la transición de una izquierda marxista a una pos-marxista, progresista y liberal, que ha hecho las paces con el capitalismo y que, al preocuparse más por la corrección política, la normativa discursiva y el feminismo burgués, es cómplice del embrollo en el que nos encontramos.

3

En Bolivia atestiguamos el colapso del Proceso de Cambio, el modelo con que el partido de Evo Morales —ahora expartido, ya que renunció al MAS tras años de disputas internas— denominaba a una serie de reformas con las que se daría fin a la política tradicional, y que orientaría al país en un horizonte poscolonial.

La crisis que atraviesa el MAS no es un fenómeno aislado, hay que vincularla a la de los populismos de izquierda a nivel continental. El modelo teórico de donde proviene fue elaborado por Ernesto Laclau. En vez de la lucha de clases, que era el motor de la historia en la teoría marxista, el filósofo argentino plantea la construcción de la hegemonía basada en la sistematización de demandas enfrentadas a un antagonista que aparece como el adversario a disputar el poder, aquel que se niega a satisfacer los pedidos ‘democráticos’, que en este caso, pueden ser de cualquier índole: incremento de sueldo a los trabajadores del sector febril, reconocimiento de un grupo racializado, la construcción del tendido eléctrico en un barrio de la periferia o un nuevo feriado nacional para honrar las conquistas de un club de fútbol local.

Para que la multiplicidad de demandas se sistematice, una deviene ‘significante vacío’ y representa no sólo el pedido original —reducción de la jornada laboral, inclusión de la diversidad sexual, un cambio en la configuración de los uniformes para los gendarmes—, sino a la totalidad de exigencias, haciendo que se homogenicen en un solo bloque. Así nace el Pueblo en función de circunstancias históricas específicas en las cuales se da esa tensión entre partes demandantes, la ciudadanía vista ya no como pluralidad, y el estado, una instancia del poder sedimentado que se torna en el adversario en disputa. “Las categorías de ‘vacío’ y ‘flotante’ en los significantes son estructuralmente diferentes. El primero concierne a la construcción de una identidad

popular una vez que se ha establecido una frontera, el segundo trata de aprehender conceptualmente la lógica del desplazamiento de esta frontera” (Laclau, 2018).

Con el adjetivo de ‘flotante’, Laclau se refiere a que, dependiendo de las situaciones, los significantes hegemónicos pueden desplazarse y ser reemplazados por otros: en un periodo específico puede ser la exigencia del aborto, pero en otro puede constituirlo el pedido de albergues para animales callejeros. Ninguna demanda tiene una significación privilegiada de antemano, es la coyuntura la que las convierte en ‘significante vacío’.

El Pueblo, para el populismo de Laclau, es un efecto discursivo que proporciona identidad en función de esa frontera entre los que ostentan la hegemonía y aquellos que quieren arrebatársela. Mientras que los primeros son los buitres o la ‘casta’, la élite o los ‘vendepatria’, los segundos son los garantes de la moral y de la pureza de la nación.

Jacques Rancière vio en esta dicotomía polarizada un peligro: “La noción de populismo efectúa a bajo costo esa síntesis entre un pueblo hostil a los gobernantes y un pueblo enemigo de los ‘otros’ en general” (Rancière, 2015). Esta estrategia puede devenir en políticas autoritarias que desembocan en los fascismos contemporáneos. El líder no representa a la multitud, es su expresión. Así se corre el riesgo de anular la diferencia entre sociedad civil y estado cuando el caudillo llega a la presidencia. Bajo esta luz, se entiende el engolosinamiento con el poder de los líderes de la izquierda sudamericana: Hugo Chávez, Nicolás Maduro y Evo Morales. Hacen eco de la famosa sentencia de Mussolini: “El estado soy yo” (Malaparte, 2013).

El significante Pueblo empleado por Morales fue un constructo que se opuso a una casta política tradicional que privilegió a cierta burguesía blanca que a fines de los 90 intentó privatizar el país según los estándares neoliberales. El problema radicó en que, al desentenderse de la lucha de clases —una vez que estuvo enraizado en el poder—, no cuestionó al capitalismo, sino que se adecuó a sus dinámicas.

El capitalismo es un sistema en el que la producción y la reproducción no están orientadas a la satisfacción de necesidades sino a la acumulación, que siempre es privada, de valor de cambio. Funciona a través de la explotación a nivel vertical, es decir, la expropiación del plusvalor al trabajador, y por competencia entre capitalistas, a nivel horizontal. La dinámica de la persecución del excedente opera

conjuntamente a la búsqueda de monopolios y por ende el corolario es la precarización de una parte considerable de la sociedad: la riqueza nunca se distribuye entre quienes la producen, se retiene en los dueños de los medios de producción. A esto es a lo que Slavoj Žižek (2013) llama “violencia objetiva”, que es la naturalización del modo de producción y su dominación económica: percibimos la “violencia subjetiva” —un acto terrorista, por ejemplo— porque hemos invisibilizado a la otra, que es de tipo estructural. El partido de Morales fue funcional a esta lógica, nunca cuestionó a la burguesía como categoría, sólo a los protagonistas.

El MAS, a pesar de su nombre, Movimiento al Socialismo, se constituyó en un capitalismo de estado, no en la dictadura del proletariado que prometía en un principio —la forma con la que Marx y Lenin concibieron al socialismo, el periodo de tránsito al comunismo—, y consintió, por lo menos desde el discurso, en el cambio de un grupo de explotadores por otro, celebrando el paso de la burguesía blanca, estigmatizada como ‘vendepatria’, a la indígena, vista como ‘originaria’. Eso, a mi entender, fue consecuencia de la misma estrategia hegemónica planteada por el populismo de Laclau, que no le atribuye a la lucha de clases una condición privilegiada y objetiva en el proceso histórico.

En el marxismo, Pueblo es el proletariado, es decir la clase que sólo tiene su fuerza de trabajo y debe venderla para poder vivir, “no puede ser consciente de sí mismo más que como objeto del proceso económico”, escribió Gyorgy Lukács (2021). Al realizar su ‘conciencia atribuida’ y constituirse una fuerza de choque y transformación social, se autodestruye junto con la burguesía —ese es su cometido porque eso implica el fin de la explotación— y emancipa al conjunto de la humanidad, ahí su condición universal. En el populismo, por el contrario, no hay un sujeto específico de la historia ya que este es un efecto discursivo creado por el ‘significante vacío’ de turno: el indigenismo, el feminismo, el ecologismo, etc.

El objetivo del socialismo es destruir el aparato represivo del estado, cosa que el MAS, a pesar de lo que le gusta creer a la oposición cuando se pone en campaña, jamás intentó hacer, sino, por el contrario, lo reforzó. “La dictadura del proletariado es el periodo de transición del capitalismo al comunismo. En este sentido, no es el tránsito del capitalismo al socialismo, ni, con mayor razón, una vía política particular de tránsito al socialismo: es el propio socialismo en tanto que

periodo histórico de revolución ininterrumpida y de profundización de la lucha de clases hacia el comunismo”, escribió Étienne Balibar (2015).

El socialismo se da en un momento de intensificación de la lucha de clases. Durante el periodo de Morales, su política consistió en apaciguar esta confrontación, nunca fue, por lo tanto, un gobierno proletario, ya que funcionó en sincronía con el empresariado: ese pacto fue lo que permitió cierta estabilidad política en el 2008, tras la crisis con la así llamada Media Luna. Desde un punto de vista marxista, fue servil a la dictadura de la burguesía, que es el modo en que opera la democracia liberal representativa.

Morales usa el significante Pueblo para reivindicar la condición indígena, pero lo hace de un modo descontextualizado y anacrónico, ya que el lugar que ocupa ahora no era el que tenía veinte años atrás, cuando los movimientos sociales estaban en su auge.

La sustitución de la categoría de clase por la de raza hace que el uso del significante Pueblo sea problemático en más de un sentido, desencadena aquello que denunciaba Franz Fanon: “Hemos dicho que la burguesía colonizada que llega al poder emplea su agresividad de clase para acaparar los puestos detentados antes por los extranjeros. Inmediatamente después de la independencia tropieza, en efecto, con las secuelas humanas del colonialismo: abogados, comerciantes, propietarios rurales, médicos, funcionarios superiores. Va a combatir implacablemente a esa gente que ‘insulta la dignidad nacional’” (Fanon, 2015).

Si reemplazamos el uso de la categoría de lo ‘nacional’ por lo ‘indígena’, en Bolivia tenemos a esa nueva ‘burguesía colonizada’ de la que habla Fanon, que repite las prácticas de sus colonizadores, y de un modo intensificado. El Pueblo es un significante que le permite a una categoría racial intensificar la dominación económica del capitalismo cuando asume el poder.

Esta confusión hace del indígena una categoría universal, no un constructo identitario de épocas específicas que responden a coyunturas y procesos sociales. Es una estrategia ideológica similar a la empleada por el sionismo cuando esencializa la condición de víctima del judío y usa lo que el historiador Enzo Traverso (2016) denominó “la religión política del holocausto” para hacer que toda crítica aparezca como antisemitismo.

De igual manera, cuando se esencializa la condición del indio, se incurre en el borramiento de las condiciones históricas que le confieren

un lugar en la estructura social. Toda crítica se transforma en una forma de racismo, ya que, al no recurrir a la categoría de clase, la tensión no se da entre proletarios y capitalistas —condiciones objetivas—, sino entre ciudadanos originarios y foráneos. Ese es el lugar común de los discursos de Morales, en su intento desesperado por crear hegemonía ahora que ha perdido toda legitimación política.

Esto es posible en un sistema que ya no cuestiona la explotación, entendida en un sentido marxista como la expropiación del plus trabajo y del plus valor por parte de los dueños de los medios de producción, y hace del reconocimiento identitario una forma de emancipación, lo que básicamente significa darle vuelta a la tortilla, ya que quien te chupa la sangre es otro patrón, uno que ha sido legitimado por su condición racial.

La diferencia, en la ideología multicultural del posmodernismo, ya no es un mero hecho, sino que se vuelve un valor, y por ende mercancía, lo que resulta notable en el mercado literario, en el que hay demanda por narrativas que exotizan la diversidad. El capital simbólico atribuido a ciertas novelas racializadas es un fenómeno paralelo al de la autoficción, que opera bajo el mismo exhibicionismo funcional a un narcisismo despolitizado, que hace que las obras se constituyan en simples instrumentos de divulgación para promover la condición ‘minoritaria’ del sujeto que firma los libros con un apellido reconocido como autóctono.

4

¿Qué sucede cuando el líder se asume la encarnación del movimiento social y ya no su representante? ¿Qué pasa cuando se autopercibe como la expresión de la “reserva moral de la humanidad”, la forma con que Morales se refiere a sus bases del Chapare? Es ahí cuando el significante Pueblo abre la puerta a los fascismos del siglo XXI. Y es ahí cuando cabe preguntarse si existe una diferencia sustancial, y no sólo de retórica, entre el caudillismo de Morales y el de Luis Fernando Camacho.

5

En el caso de Santa Cruz, el significante Pueblo fue una reacción a la aglutinación popular liderada por Morales. Los cruceños vivenciaron su identidad en oposición a ese “exterior constitutivo”, en el sentido

que le otorga la filósofa Judith Butler: “ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y establecer la exclusión de las otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la condición compartida por toda constitución identitaria” (Butler et al., 2015).

Desde este marco, se puede dilucidar el paso de muchos simpatizantes de la izquierda cruceña a un regionalismo recalcitrante a mediados de la década del 2000. Cuando Morales asumió la presidencia, se vieron desplazados, ya que no consiguieron reconocerse en esa izquierda indigenista. Se vieron huérfanos, de la misma manera que la clase trabajadora se percibe huérfana frente a los progresismos que ya no cuestionan la redistribución económica y están más preocupados por ejercer de policías lingüísticos a la hora de controlar los artículos con los que se definen a las personas.

A esto también hay que sumarle el racismo estructural de Santa Cruz. Con ese trasfondo se entiende la manera en que operó la hegemonía regionalista. Construyó un adversario y lo posicionó en ese afuera constitutivo del que habla Butler.

La élite cruceña se hizo con la exclusión del aimara como un Otro y así disimuló las tensiones estructurales, que, en última instancia, siempre son de clase. Aplicó las mismas estrategias populistas que permitió a la izquierda latinoamericana llegar al poder.

Al percibirse región, al utilizar a ésta de fundamento de la comunidad, el enemigo siempre es externo, y de ese modo, la explotación queda mistificada. Eso es lo que permite la confluencia de miles de personas a los pies de El Cristo en los cabildos en los que se gritonean consignas en nombre de la democracia, y donde la muchedumbre jamás aparece pluralidad porque no hay forma de construir, desde la deliberación, aquello que Hannah Arendt denominaba lo político: “la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de la que surge la esfera de los asuntos humanos, de la cual todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta” (Arendt, 2019). Es un múltiple sin agencia apropiándose de la esfera pública para someterse con goce a la clase que aparece como la expresión viva de lo cruceño. Gritan “sí” a lo que el presidente del Comité Pro Santa Cruz manifiesta en una parodia del acto democrático.

Ahí es cuando la figura de Camacho puede homologarse a la de Morales. Surgió durante la crisis del 2019 y se constituyó en el caudillo de la población oriental que se identificó con la figura del empresario rebelde, con un apellido discreto —no era croata ni alemán—, sin

ningún tipo de apoyo estatal, y sin las tradicionales burocracias satanizadas, alguien a quien aspirar en tiempos de neoliberalismo, ya que se mostraba un *outsider* de la casta política.

Se convirtió en un modelo a seguir, no un adversario al que disputar el poder político y cuestionar el privilegio económico. Para que esto se diera, se precisaba el antagonista, es decir el afuera constitutivo del que habla Butler: en este caso, el estado boliviano y la condición racial del *colla* como chivo expiatorio, el colono aimara que ‘invade’ las tierras grigotanas y que, lugar común en la retórica del cruceñismo, “muerde la mano que le da de comer”.

La crisis desencadenada por el probable fraude electoral llevado a cabo por el MAS en 2019 fue la circunstancia que permitió su visibilidad y la construcción de una identidad común en torno a una frontera que separaba al Pueblo cruceño del estado. Hizo de la demanda de democracia un ‘significante vacío’, de la manera que lo entiende Laclau.

Eso permitió a una clase dominante aparecer como un instrumento de emancipación ciudadana, ya que el enemigo proviene del altiplano y está enraizado en la burocracia occidental. Santa Cruz, en esos discursos, está siempre amenazado por las fuerzas externas del poder central y del ‘imperio altiplánico’. Herederos de Ñufflo de Chávez, se autoperciben los continuadores del proyecto colonial entendido no como una invasión violenta y una expropiación del habitante originario, sino como un encuentro que posibilitó la expansión de la religión cristiana por las tierras del oriente y los valores de la civilización occidental. Es por eso que la retórica del mestizaje resulta problemática porque es una estrategia ideología empleada para distorsionar y disimular la violencia fundacional, lo que Benjamin (1999) denominó “violencia mítica”.

La ruptura con el estado boliviano no significa una emancipación política, todo lo contrario. Debido a que la lucha de clases ha quedado abolida en el imaginario ciudadano, la hegemonía puede valerse de cualquier ‘significante vacío’ para ser operativa, lo que hace que la estrategia populista de Laclau sea útil para la izquierda y la derecha, aun cuando estos términos, en la naturalización del sistema de explotación en la que nos encontramos, cada vez pierden más su sentido.

Vuelven a cobrar relevancia las palabras que Lacan les dijo a los estudiantes del Mayo del 68: están desesperados por cambiar un amo por otro. Ese es, a mi entender, el axioma desde donde se sostiene,

pero al mismo tiempo se mistifica, el pedido de federalismo cruceño. No cuestionan la explotación, pero esta debe venir de un nuevo amo. ¿No es acaso lo mismo que sucedió durante el periodo del MAS en ese simulacro de socialismo donde se cambió una burguesía blanca por una originaria? La dominación se legitima cuando proviene de los señores adecuados.

Morales y Camacho son las dos caras con las que se gestionan las tensiones internas del capitalismo. Son un complemento necesario a las dinámicas que requieren esa oposición para crear una ilusión de tolerancia a lo diferente, tan importante para la democracia liberal, ya que eso diferente —en el caso de la izquierda de Morales— no implica una amenaza al sistema, todo lo contrario.

La confusión en la que nos encontramos no es sólo local, sino que es producto de las derivas de la globalización, en las que, como propuso el sociólogo Wolfgang Streeck, los mercados ya no están más localizados en los estados, sino que se ha invertido la fórmula, y son los estados los que para operar deben injertarse en los mercados: esa es la lógica del neoliberalismo y la razón de por qué el capitalismo ya no puede concebirse democrático, la soberanía no es política, es económica. “Lo que se necesitaba urgentemente, por lo tanto, era un régimen nuevo, más flexible, para el que se encontró pronto un nombre atractivo: ‘gobernanza global’, organizada por sectores en vez de por clases, dirigida por una sociedad civil, voluntarista en lugar de por estados coercitivos, y basada en organizaciones y comunidades epistémicas internacionales, que sustituirían el anticuado conflicto de clases por el patrón cooperativo moderno de la resolución de problemas por expertos” (Streeck, 2017).

Acá es donde se cifra el culto al emprendedurismo, la religión secular de Santa Cruz. Al ya no pensarse bajo la categoría de clase, los cruceños se piensan como grupos étnicos que deben coordinar fuerzas para remar en la misma dirección, y si se organizan, lo hacen para disputarle el poder al estado, que es la entidad que expropia la libertad de mercado de los ciudadanos, única imaginable en el credo liberal. El jefe de una empresa, que antiguamente era el adversario en la lucha de clases, devino líder, y es así que todo antagonismo quedó anulado. El postfordismo significó una dura derrota de la izquierda, y fue lo que marcó el paso de la condición de ciudadanos a la de meros usuarios.

El corolario de esto es que el caudillo de turno, que pretende gobernar el estado como empresa, se convierte en el tecnócrata encargado de

resolver los problemas de forma administrativa, ya que en el sentido común de la época, lo político ha desaparecido y ha sido reemplazado por la eficacia del capitalismo financiero, un tema que sólo le compete a los expertos.

La comunidad ya no es un lugar de ciudadanos —sujetos libres e iguales que se posicionan en el espacio público para determinar cómo vivir en conjunto—, sino de simples consumidores, que, en su confusión, exigen la privatización para la expansión de su libertad económica cuando en realidad lo que demandan es la reducción de su condición política. Ahí podemos ver a los candidatos actuales de la derecha en Bolivia, no importa el partido, todos se venden como directores ejecutivos dispuestos a dirigir la empresa en la que se ha convertido la sociedad civil.

La seducción por el liderazgo, tan propia de la cultura cruceña, es lo que pulverizó el pensamiento crítico y lo reemplazó por un culto tecnócrata donde las prácticas empresariales se han divorciado de una cultura intelectual. El emprendedurismo promete una superación, siempre personal, nunca de clase, y eso es lo que permite que la dominación nunca sea cuestionada.

6

El Otro aparece como eso que Žižek tan astutamente denomina el “ladrón del goce”. “Por lo tanto, el nacionalismo representa un dominio privilegiado de la irrupción del goce en un campo social. En última instancia, la Causa nacional no es más que la forma en que los sujetos de una determinada comunidad étnica organizan su goce a través de mitos nacionales. Entonces, lo que está en juego en las tensiones étnicas es siempre la posesión de la cosa nacional. Siempre atribuimos al otro un goce excesivo: quiere robarse nuestro goce (y arruinar nuestra forma de vida) y/o tiene acceso a un goce secreto y perverso. En resumen, lo que realmente nos molesta del otro es el modo peculiar en que organiza su goce, precisamente el excedente, el exceso característico de esta forma: el olor de su comida, sus canciones y bailes ruidosos, sus extrañas costumbres, su actitud respecto al trabajo” (Žižek, 2016).

Si reemplazamos nación por región, vemos que el concepto se aplica a Santa Cruz. El colla y su folclore son ese excedente que se da como amenaza del goce propio. Lo que me lleva a reflexionar sobre un tema tan importante cuando se trata de ideología: los intereses del sujeto de

la enunciación. Al no haber, desde una perspectiva epistemológica, la categoría de clase, los líderes cruceños se asumen custodios del goce, pero sólo representan los privilegios de una élite.

Al hablar de emancipación en realidad hablan de una dinámica muy específica en el capitalismo: monopolizar de manera más efectiva el plusvalor. Sin el racismo estructural, el significante cambia no hubiera sido tan efectivo para la construcción hegemónica, no hubiera permitido que los cruceños vivieran, parafraseando a Zizek, su síntoma como goce.

7

La ciudad en los sueños es siempre la misma, como el inconsciente de Freud, es atemporal. Sus lugares insisten a pesar de que hayan desaparecido.

Sueño con Insomnio, un bar de fines de los 90 que quedaba por la Florida, donde los amigos metaleros de mi generación se conocieron. Nos quedábamos afuera porque no teníamos el dinero para consumir en el local. Bebíamos en la esquina, al frente de los basureros del mercado. A veces lanzábamos las botellas de cervezas y se pulverizaban en el piso. Los fragmentos de vidrio destellan en la memoria con la materia radiactiva del pasado.

Sueño con los únicos bares en los que sí podíamos beber: Lito, Top Classic y Picasso. El chop de esa cerveza aguada costaba dos bolivianos con cincuenta. Proyectaban videos de rock en televisores con VHS. La imagen con suciedad eléctrica era el parpadeo de un ojo. En los sueños me devuelve la mirada.

Sueño con el Victory, un café ubicado en el centro de la ciudad tenía una terraza hermosa desde donde se veía la plaza 24 de Septiembre y los tejados antiguos donde los gatos se paseaban a sus anchas. En una de las paredes había fotos de la bohemia de los 90. Ahí se filmó la película *Jonás y la ballena rosada*. Cerró durante la pandemia y ahora es un sitio abandonado.

Sueño con el concierto que Hermética dio en 1994, el único que hicieron fuera de Argentina, cuando la banda que era la voz de la clase trabajadora estaba en auge, meses después se separaron. El recital fue al lado del Club 7, una escuela de danza olímpica. Cada vez que paso por esa esquina recuerdo a Ricardo Iorio en el escenario, puteando porque el micrófono le pasaba golpes eléctricos en los labios.

Los lugares persisten en el sueño aun cuando hayan desaparecido. El legendario Café Panamá, que operaba desde los años 60, donde la vieja guardia cruceña se juntaba a jugar billar. La Pascana, el bar emblemático de la ciudad donde se celebraban las tertulias y los bailes de Mascarita, y donde en una oportunidad, a mediados de los años 50 del siglo pasado, tocaron Los Panchos, ahora es un monumento a la fealdad, una mixtura de heladería y mall que refleja lo peor de la modernidad trucha y que expresa la ansiedad de la urbe por ocultar su pasado pueblerino.

Para una ciudad que romantiza su origen y le rinde culto a viejas fotografías de color sepia en las que muestra calles embarradas antes de que colocaran las losetas, bueyes y carretones a metros de la plaza principal, resulta un tanto paradójica el contraste con esa ansiedad, aun cuando el culto a esas imágenes se explica si se piensa en el uso ideológico que le dan: sirven para alimentar el relato de un progreso que no ha requerido de la intervención del estado y que ha sido posible por la autogestión ciudadana. Refuerzan una idea homogénea del Pueblo cruceño, uno que se ha hecho solo en contra de la tiranía del centralismo aimara.

8

El significante Pueblo deriva en un problema ideológico y semántico. Para ahondar en esta cuestión voy a utilizar el marco teórico planteado por Alain Badiou, para quien se trata de un término neutro. “Habrà que desconfiar de la palabra Pueblo, en cambio, cuando va seguida de un adjetivo, en particular cuando se trata de un adjetivo que define una identidad o una nacionalidad” (Badiou et al., 2015).

Para el filósofo francés hay dos usos del término, uno que es reaccionario ya que es funcional al estado, y por ende busca preservar el *statu quo* de una clase dominante, y otro que es emancipador, ya que potencia al sujeto político y opera en función a una nación no reconocida, inexistente, es decir, a una posible. “Lo hace bajo la forma de una minoría que declara, no que representa, al Pueblo; es el Pueblo en tanto que este destruye su propia inercia y se constituye en el cuerpo de la novedad política” (Badiou et al., 2015).

Se legitima cuando no tiene identidad, cuando se disocia de la categoría impuesta por los señores que se encuentran en situación de dominio. La multiplicidad operando en ese acto de disenso. Es por eso

que es crucial la distinción que Badiou hace entre lo que ‘declara’ y lo que ‘representa’.

En ese sentido, y vinculándolo a lo que Jacques Rancière denomina “la parte de los sin parte”, Pueblo es una fuerza política que se materializa en el acto igualitario para desordenar el “reparto de lo sensible”. Se constituye en la condición de posibilidad de lo democrático.

Pueblo unido a una instancia de poder, a una identidad constituida de antemano, legitima un orden y, por lo tanto, una jerarquía. Se perciba como una sistematización orgánica que responde a un funcionamiento natural. Es lo que Rancière denomina la “lógica de la Policía”, que opera desde el consenso, en oposición a la Política, que siempre lo hace desde el disenso.

En el caso de Santa Cruz, quienes utilizan el Pueblo para establecer una aglutinación hegemónica que les permita naturalizar su poder no están reconocidos por el estado, de hecho, este es su antagonista, pero a pesar de ello, no operan como un proceso emancipador debido a que quienes hacen uso del significante es una clase sedimentada en el privilegio y amparada por otro tipo de instituciones locales: la Gobernación, la Iglesia y el Comité Cívico Pro Santa Cruz.

Sus demandas rectifican una identidad ya consolidada. Cuando mencionan al indígena de tierras bajas lo instrumentalizan de acuerdo a sus intereses. La mistificación sucede gracias a la ilusión de una homogeneidad centrada en la comunidad del oriente.

Ahí es cuando la lucha de clases queda abolida de los imaginarios. Pueblo, en este caso, no es un acto de disenso que inauguraría un sujeto político. “Lo que las democracias llaman el todo de la comunidad es una parte vacía, suplementaria, que separa a la comunidad de la suma de las partes del cuerpo social. Esta separación inicial establece que la política es la acción de sujetos suplementarios que se inscriben como un excedente respecto a toda cuenta de las partes de la sociedad”, escribió Rancière (2015).

No habría, en esa demanda, la participación de esa parte suplementaria. El *demos* sólo aparece en la excedencia y en los márgenes, porque es la fuerza de negación que disputa el ordenamiento de lo sensible. Sólo puede pensarse el Pueblo en un sentido político cuando el agente no está amparado por institución alguna, cuando opera desde ese afuera, en un intento de desarticulación. Es decir, cuando se ‘declara’ y no se ‘representa’. Es lo que Benjamin denomina

“violencia divina”, que es la revolucionaria, en oposición a la mítica, que instituye y conserva un estado de derecho.

El Pueblo cruceño, para romper su inercia, debería disociarse de la institución que vela por su “engrandecimiento moral”. En esa rebeldía radica su pureza.

9

Roland Barthes postula la ideología como un mito moderno, la forma como la burguesía limita la polisemia del significante y naturaliza el significado en un acto violento de cierre semiótico.

Define al mito como un meta-lenguaje, el sentido devenido forma, que se constituye en un habla despolitizada, un sistema de significación secundario que opera bajo el borramiento de las condiciones históricas que une un sentido al referente, de manera tal que este aparece espontáneo, eterno, una cualidad que emana de la cosa misma.

Mecanismo servil al orden porque al presentar un único sentido hace que se lo acepte de manera tácita. Así la burguesía excluye otros imaginarios, los saca del ámbito de lo posible, los margina del sentido común.

En Barthes el lenguaje politizado es un lenguaje-objeto: en vez de hablar sobre las cosas, es un acto que habla las cosas. “Me presenta a la naturaleza sólo en la medida en que quiero transformarla, es un lenguaje mediante el cual yo actúo al objeto: el árbol para mí no es una imagen, sino es el sentido de mi acto. Pero si no soy leñador, ya no puedo hablar el árbol, sólo puedo hablar de él, sobre él” (Barthes, 2014).

Hay un cuento de Ricardo Piglia que, desde la ficción, ilustra muy bien esto que plantea el crítico y semiólogo francés. Se trata de “La Isla”, una de las narraciones creadas por la máquina de Macedonio Fernández. En ese lugar fantástico lleno de naufragos y exilados anarquistas, el lenguaje muta continuamente. Los emisores no pueden retenerlo porque no lo poseen, es al revés: el lenguaje los posee a ellos. “Todos los intentos de construir una lengua artificial se han visto perturbados por una experiencia temporal de la estructura. No han podido construir al lenguaje de la isla, porque no pueden imaginar un sistema de signos que persista sin mutaciones. Si A más B es igual a C , esa certidumbre sólo sirve un tiempo, porque en un espacio irregular de dos segundos ya a es — A y la ecuación es otra” (Piglia, 1995).

Lo político del lenguaje deja abierta la polisemia del significante ya que el sentido está en función a la praxis: el mundo cambia y el lenguaje

muta en simultáneo. Todo mito va a tratar de anular la mutación, mostrando una imagen del mundo eternizada. La despolitización usa ese congelamiento y lo emplea en función a los intereses de la clase dominante.

“El pequeñoburgués es un hombre impotente para imaginar lo otro. Si lo otro se presenta a su vista, el pequeñoburgués se enceguece, lo ignora y lo niega, o bien lo transforma en él mismo. En el universo pequeñoburgués todos los hechos que se enfrentan son hechos reverberantes, lo otro se reduce a lo mismo. Los espectáculos, los tribunales, lugares donde se corre el riesgo de que lo otro se exponga, se vuelven espejos”, escribió Barthes.

Esa práctica de asimilación, que es la mecánica del mito, es también la condición de posibilidad de los fascismos, ya que no permiten la alteridad. Y algo aún más importante, impiden el devenir de lo propio en lo diferente.

El mito es el enemigo de la dialéctica.

Cada cultura tiene sus mitos modernos. Barthes hace un repaso por varios del siglo XX: el bistec, las papas fritas, el vino, el tour de Francia como epopeya, el Citroën, la astrología, la cocina ornamental. Me gustaría enfatizar uno de los que fundamentan la narrativa del cruceñismo, el de la ‘autosuficiencia’, el de haber progresado en contra de las circunstancias de precariedad y sin ninguna política de ayuda estatal, sin tener en cuenta la serie de créditos estatales que fueron fundamentales para desarrollar el negocio del agro desde los años 50 del siglo pasado y para gestionar, desde Cordecruz —una empresa pública fundada en 1968—, los recursos estatales y donaciones internacionales que permitieron la creación de carreteras, la electrificación urbana, los sistemas de riego y la asistencia agrícola.

Se trata de un mito que sirve para legitimar el emprendedurismo como una vocación natural arraigada en la tradición oriental, una práctica que no depende de la exigencia de una época sino del espíritu mismo de los habitantes de esta tierra. Una narrativa útil en un periodo donde la precarización extrema se disimula en un proyecto de superación individual, cada quien tiene que adaptarse mejor a las condiciones del sistema porque eso implica entender las reglas de la competencia.

El darwinismo social se ha constituido en el nuevo sentido común. Por ese motivo resulta fácil entender la centralidad del concepto de resiliencia, tan usado en el marketing, que va unido al

de disrupción, que es una forma en la que los ciudadanos se adaptan a las modificaciones continuas del mercado desregulado. Y gracias a esa adaptación y asimilación, las reformas políticas estructurales que posibilitarían lo igualitario, y por ende lo democrático, son cada vez menos demandadas, la gente las expulsa de lo que les es dado imaginar.

El mito de la ‘autosuficiencia’, tan central en el cruceñismo, va unido al del individualismo acérrimo, que permite, como bien menciona Streeck, fundamentar una ideología en la que se da una “exaltación de la vida vivida en la incertidumbre como una vida vivida en libertad”.

Es en este contexto que trabajos tan precarizados aparecen bajo la categoría de nuevas oportunidades porque cada uno de esos trabajadores es su propio jefe, su propio responsable de explotarse.

Estas son las condiciones con las que el neoliberalismo se constituye en un sistema pos-democrático. Elimina lo social y postula una comunidad en la que sólo hay individuos, las palabras fatídicas con las que Margaret Thatcher, a principio de los años 80, definió a esta fase del capitalismo que ahora ha devenido en crisis política, institucional y económica.

10

Louis Althusser renovó la noción marxista de ideología a mediados de los años 60. Planteó que esta, en vez de describir una situación objetiva, operaba de manera performativa, revelando la posición del sujeto en dicha situación. La concibe como un sistema de relaciones imaginarias sostenido en uno de relaciones sociales.

Gracias a las interpelaciones, el sujeto se produce, ya que la persona es obligada a reconocerse en cierto imaginario legitimado por la ideología dominante, cuyo objetivo último es la reproducción de las relaciones de producción, es decir, mantener el privilegio de una clase. “El individuo es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción; por tanto, que para que cumpla por sí mismo los actos y gestos de su sujeción. Sólo hay sujetos para y por su sujeción” (Althusser, 2014).

Esta sujeción es un acto de sumisión voluntaria, lo que marcaría la diferencia con los aparatos represores —el ejército, la policía y el sistema legal—, que ejercen la dominación por mecanismos de coerción.

El significante cambia —alguien alegre y trabajador, libre y orgulloso, querendón de su tierra, siempre dispuesto a defenderla de cualquier amenaza externa— es crucial para producir la interpelación que permite la aglutinación hegemónica en Santa Cruz, y es por eso que, durante los periodos de crisis, la clase dominante consigue movilizar multitudes a través de una interpelación que exige al ciudadano el reconocimiento en ese modelo identitario, es su forma de devenir sujeto. Si no se da, se cae en la abyección. Toda disidencia, el fracaso en el reconocimiento de la interpelación, es leída como traición.

Es interesante el estudio del historiador Hernán Pruden en su libro “De cruceños a cambas: regionalismos y nacionalismo revolucionario en Santa Cruz de la Sierra (1935-1959)”. Ahí muestra cómo el término, que originalmente era uno despectivo, fue apropiado por las elites para reforzar el antagonismo con el centralismo, especialmente durante la Guerra del Chaco, y por ende se lo resignificó y se lo convirtió en un dispositivo de reconocimiento e interpelación, tal como lo plantea la teoría de Althusser.

11

¿Cómo salir de este embrollo discursivo e ideológico en el que nos han llevado el relativismo posmoderno y los populismos del siglo XXI? Pues la respuesta más directa, aunque no la más sencilla, es que la izquierda recupere la crítica a la economía política, algo que los progresismos liberales, tan obsesionados con la reivindicación de la identidad, han olvidado. Hay que volver a pensarnos bajo la categoría de clase, ya que es la única forma de no naturalizar lo que Zizek llama “violencia objetiva” y lo que el propio Marx denomina “coerción sorda”.

Sin la crítica a la economía política la sociedad avanza hacia un capitalismo posdemocrático, ya que el poder no recae en el ciudadano, sino en las corporaciones que ejercen su autoritarismo a través del capital financiero y de su equipo de tecnócratas siempre dispuestos a administrar lo social desde el proyecto de privatización de lo público: es así que pasamos de ciudadanos a simples consumidores y usuarios.

El progresismo liberal es una ideología vinculada al auge de los populismos de izquierda, que germinaron como un proyecto de reforma que a mí me recuerda el debate entre Rosa Luxemburg y Eduard Bernstein —Luxemburg, al defender la revolución, estaba en lo cierto,

Bernstein dio cabida a lo que Lenin denominaba los ‘oportunistas’: aquellos izquierdistas que buscaban ocupar un lugar en el estado para replicar las prácticas burguesas—.

Todo proyecto de reforma termina siendo asimilado por el capitalismo, como sucedió con la socialdemocracia en Europa, y es por eso que a nivel discursivo queda sólo una retórica con la que el modo de producción muestra su costado tolerante a lo diferente, siempre que esta diferencia no cuestione la lógica de monopolios de riquezas, que es precisamente la forma como operó el MAS durante más de quince años, y una de las razones de su colapso.

Gilles Deleuze ya lo había advertido en “El Abecedario”, el célebre reportaje televisivo que le hicieron a fines de los años 80: “Bueno, le diré que no puede haber ningún gobierno de izquierdas. Esto no significa que no haya diferencias entre los gobiernos. Lo mejor que podemos esperar es un gobierno que esté a favor de algunas exigencias de la izquierda, pero un gobierno de izquierdas no existe”.

El progresismo liberal de los movimientos populistas es el afuera falso con el que el capitalismo gestiona sus propias crisis, y en ese sentido, líderes que se llenan la boca con el significante Pueblo para mostrar su autenticidad moral, son los títeres funcionales al modo de producción que desde hace más de cuatro siglos hizo su aparición “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”, como tan gráficamente lo describió Marx en las páginas de “El Capital”.

12

La mayoría de los escritores bolivianos que son mis amigos eligieron el exilio. Yo no concibo vivir en un lugar que no sea Santa Cruz. Viajo mucho, en buena parte gracias a la literatura, pero me es imposible imaginar una vida que no transcurra en los escenarios que recorro desde que soy un niño, en sus calles enlosetadas —las losetas pueden ser otro mito moderno cruceño en el sentido que les da Barthes—, en los bares y en sus alamedas plagadas de árboles. El exceso de verdor ya es un paisaje mental.

Si la literatura es otra forma de soñar —un soñar despierto—, la ciudad que aparece en la ficción opera bajo la lógica asociativa del inconsciente. Sus lugares son el contenido no cifrado de la experiencia. Barthes señala: “Una forma sólo puede juzgarse (puesto que existe

ese proceso) como significación, no como expresión. El lenguaje del escritor no tiene como objeto representar lo real, sino significarlo”.

Acá se cifra uno de los sentidos ideológicos de la literatura. Una novela, al significar el referente —en este caso la ciudad y sus procesos históricos— más que evidenciar las cosas como son, que es donde incurre la mistificación del realismo y su naturalización, revela la manera en que el narrador la vivencia. La forma es la solución imaginaria de contradicciones sociales reales. A esto es a lo que el crítico marxista Fredric Jameson (1989) denominó el “inconsciente político” de las obras.

Deberíamos establecer un mapa de esas resoluciones imaginarias para poder hablar no de la ciudad en sí, sino de cómo se la ha moldeado desde la fantasía en un intento de dar solución a lo que problematiza en la Historia. No aparece sólo como contexto, sino que es el campo de batalla de lo posible: las obras reaccionarias en un sentido político luchan por mantener el imaginario de una clase, indicando qué es lo que debe ser pensado factible, y qué no, convirtiendo a esto que se desecha en escándalo o en insensatez. Las revolucionarias operan cuestionando ese consenso, produciendo líneas de fuga, rompiendo la contención ideológica, y trayendo a ser el afuera que ha quedado excluido. Es por eso que su tiempo siempre es el porvenir.

El modo en que Santa Cruz ha aparecido en sus ficciones, desde “Tierra adentro”, la novela seminal de Enrique Finot, hasta “Los Belgas”, la novela de Adhemar Manjón en la que se problematiza ejemplarmente el conflicto de clases y la precarización contemporánea, conforman una constelación de dispositivos que muestran cómo cada hombre y cada mujer de su tiempo se ha relacionado con esa X que es el espacio grigotano, con sus promesas truncadas y sus desvelos y sus fiebres.

La literatura se constituye en la otredad de la Historia. Su lugar, no hay que olvidarlo nunca, es lo contrafactual. Es por eso que la ficción no es una mentira, opera en un orden distinto de cosas. La ciudad, en todos esos libros, es la noche que saturamos con la materia misma de los sueños.

Bibliografía

- Althusser, L. (2014). *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI Editores.
- Arendt, H. (2019). *La pluralidad del mundo: Antología*. Editorial Taurus.

- Badiou, A., Bourdieu, P., Butler, J., Didi-Huberman, G., Khiri, S., & Rancière, J. (2015). *¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia.
- Balibar, É. (2015). *Sobre la dictadura del proletariado*. Siglo XXI Editores.
- Barthes, R. (2014). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (1999). *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán.
- Benjamin, W. (2024). *Sueños*. Abada Editores.
- Butler, J., Laclau, E., & Žizek, S. (2017). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2015). *Los condenados de la tierra*. Falansterio Ediciones.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Editorial Visor.
- Laclau, E. (2018). *On populist reason*. Verso.
- Lear, J. (2024). *Freud: la invención del inconsciente*. Bauplan.
- Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase: estudios sobre dialéctica marxista*. Siglo XXI.
- Malaparte, C. (2013). *Muss/El gran imbécil*. Editorial Sexto Piso.
- Marx, K. (2015). *El Capital*. Siglo XXI Editores.
- Piglia, R. (1995). *La ciudad ausente*. Seix Barral.
- Rancière, J. (2015). *Disenso: ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Streeck, W. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo?: Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Traficante de sueños.
- Traverso, E. (2016). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Žizek, S. (2013). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Paidós.
- Žizek, S. (2016). *La permanencia en lo negativo*. Editorial Godot.

El ecologismo subordinado cruceño

Entre la instrumentalización política y la funcionalidad hegemónica

Quya Reyna¹

Resumen

Este artículo analiza por qué Santa Cruz de la Sierra no logra consolidar un ecologismo crítico pese a sufrir crisis ambientales sistemáticas causadas por incendios forestales. A través del concepto de “ecologismo subordinado”, se examina cómo el discurso ambiental en la región opera funcional a la hegemonía cruceña y su Modelo de Desarrollo Cruceño, sin cuestionar las bases estructurales del extractivismo. El trabajo demuestra que la construcción social del problema ambiental responsabiliza selectivamente a los “interculturales” —migrantes andinos— mientras omite el rol de la agroindustria local. Mediante el análisis comparativo de las quemas de 2019 y 2024, se evidencia cómo el ecologismo cruceño se activa según necesidades políticas específicas: confrontativo durante coyunturas electorales —como con #SOSChiquitania— y asistencialista en momentos de estabilidad. Los elementos legitimadores de la hegemonía cruceña —lo geográfico, histórico, cultural e ideológico— articulan un paradigma identitario que naturaliza la diferenciación “camba-colla” y bloquea la emergencia de una conciencia ecológica crítica. El estudio concluye que movimientos como *Ríos de Pie* ejemplifican este ecologismo subordinado que, bajo una pretendida neutralidad, canaliza la indignación ambiental hacia objetivos que no amenazan los intereses fundamentales del bloque dominante regional, perpetuando así la crisis climática estructural.

Palabras clave: *Ecologismo subordinado, Hegemonía cruceña, Incendios forestales, Identidad regional, Extractivismo.*

¹ Quya Reyna es escritora con estudios en Comunicación Social en la Universidad Mayor de San Andrés. Autora del libro “Los hijos de Goni” (2022), publicado por Sobras Selectas.

Introducción

El himno departamental cruceño proclama “Bajo el cielo más puro de América y en la tierra de Ñuflo de Chaves...”, unas románticas líneas inspiradas por el abogado, profesor, escritor y periodista Felipe Leonor Rivera. En efecto, la fundación del departamento cruceño le pertenece a Ñuflo de Chaves, el español oriundo de tierras canarias. Pero qué ironía del destino lo que sucede como una cruel “tradición cruceña”, es que ese supuesto “cielo más puro de América” se transforma cada año y de manera sistemática en uno de los más contaminados del continente.

Solo en octubre de 2024, la Secretaría Municipal de Medio Ambiente de Santa Cruz de la Sierra y diversos medios nacionales reportaron que la calidad del aire alcanzó niveles calificados como “extremadamente malos”, con un registro de 371 puntos en el Índice de Calidad del Aire (ICA). Esta cifra supera ampliamente los umbrales considerados peligrosos para la salud, que establece que un valor superior a 150 representa un riesgo alto. Según datos del portal internacional de monitoreo ambiental IQAir, la ciudad registró picos de 806 y hasta 1.070 puntos el 7 de octubre de 2024, probablemente los más altos en su historia reciente. Esta alarmante medición fue reportada también por medios internacionales como Infobae, que alertaron sobre el colapso ambiental que vivía la ciudad en medio de las quemadas forestales².

El año 2024 marcó un récord devastador en quemadas: 12,6 millones de hectáreas fueron consumidas por incendios forestales, según datos del informe de investigación *Incendios forestales 2024. Tras las huellas del fuego*, publicado por Fundación Tierra (Colque, Tinta, Mamani y Cordero, 2025). Aunque estos incendios afectaron profundamente

2 Infobae. (2024, 8 de octubre). Santa Cruz de la Sierra marcó los registros más altos de contaminación del aire por el humo incendios en Bolivia. <https://www.infobae.com/america/america-latina/2024/10/08/santa-cruz-de-la-sierra-marco-los-registros-mas-altos-de-contaminacion-del-aire-por-el-humo-de-los-incendios-en-bolivia/>

territorios como Pando, Beni y Santa Cruz, sus efectos se extendieron a nivel nacional. Ya no se trata de un problema exclusivo del oriente boliviano: el humo llegó también al altiplano. Un ejemplo claro fue el informe de la Secretaría Municipal de Gestión Ambiental de La Paz, que el 5 de septiembre de 2024 registró un ICA de 225, considerada una de las cifras más altas en el departamento paceño. Así, el “cielo más puro” logró expandirse por todo el país.

Se suspendieron las clases presenciales en varios colegios cruceños, el humo ocasionó suspensión de vuelos y varios grupos indígenas fueron desplazados de sus casas, por los incendios. La cruda realidad es que los cruceños y los que vivimos en Santa Cruz tuvimos el humo literalmente en nuestras casas, colegios, hospitales... la gente respiraba humo y este año también respirará humo. Y aunque el 2024 fue el peor año de todos, la pregunta más inquietante es: ¿Por qué los cruceños, teniendo y viviendo con humo cada año, no hacen más que contemplar la devastación de su propio territorio?

Quizá la explicación esté en cómo Santa Cruz percibe este problema, en las causas a las que se atribuye la responsabilidad o en los discursos que limitan su problematización. Para abordar esta problemática en las siguientes páginas me hago la siguiente pregunta: ¿Cómo se construye social y discursivamente el problema de los incendios forestales en Santa Cruz de la Sierra, y por qué esta construcción impide que el ecologismo se consolide como una agenda política y ciudadana, pese a la crisis ambiental que se repite cada año?

¿Quiénes son los responsables de las quemas en Santa Cruz?

Para responder la pregunta de este apartado, la crudeza de la respuesta se limita muchas veces a una frase defensiva: “Nosotros no somos”. Lo dice un ciudadano cruceño, como si la pregunta implicara una culpabilización directa a él. Entonces señala: “Son esos collas”, como para sintetizar algo más complejo: “Un camba sabe quemar su chaco, esos collas no saben quemar”. La frase no es aislada. En el imaginario local, los culpables tienen nombre: *los interculturales*.

Cuando se hace referencia a las quemas, las principales denuncias se dirigen hacia ellos. En 2024, grupos vinculados a la Unión Juvenil Cruceñista se dirigieron a la sede de la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales, ubicada en Santa Cruz, para dejar una carta. Leyeron la misma en la sede y en ella acusaban al sector de ser

militantes del partido de gobierno; de actuar con impunidad por contar con una justicia “secuestrada”; y de querer “hacer lo que les da la gana en Santa Cruz, sin mínimos cuidados por el espacio que habitan, los bosques, nuestra fauna, y sin respeto por nuestra cultura ni por el pueblo cruceño”.³ Los acusaron de querer apropiarse de tierras que, según la carta, pertenecen a los cruceños, a los pueblos indígenas de Tierras Bajas y a los campesinos oriundos del lugar. La carta concluía con una acusación directa: “En medio del mayor desastre ambiental en la historia del departamento, ustedes quieren seguir quemando y depredando nuestros bosques”.

El encuentro se volvió un cruce verbal de culpas y griteríos de ambos bandos:

—¿Quién está quemando?

—Ustedes.

¿Pero quiénes son realmente los interculturales?

Como señala el artículo “Campesinos interculturales: ¿La nueva potencia comunitaria?”, de Martha Irene Mamani (2021), los campesinos interculturales son descendientes de los colonizadores que migraron a las zonas tropicales del país en los años 60 y 70, como parte de programas estatales de poblamiento. De origen quechua y aymara, hoy conforman una fuerza territorialmente consolidada, con vínculos estrechos con los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) y una creciente —aunque subordinada— inserción en el modelo agroindustrial. Su trayectoria parte de una memoria de lucha campesina e indígena migrante, pero como señala Mamani, “sin un proyecto de emancipación campesina”. En ese contexto, las tierras que buscan ocupar o preservar terminan muchas veces bajo el control directo o indirecto de agroempresarios y capitales extranjeros.

El informe de Fundación Tierra sobre los incendios forestales de 2024 sostiene que gran parte de los focos de fuego se originan en zonas sin planificación del uso del suelo, ubicadas en la frontera agrícola, donde se superponen desmontes recientes, bosques y áreas intervenidas. Las comunidades campesinas e interculturales han impulsado leyes como la Ley 741, que flexibiliza el desmonte, y se han beneficiado de perdonazos, subsidios estatales y obras públicas (Colque et al., 2025, p. 87).

³ La carta está publicada en la página de Facebook de la Unión Juvenil Cruceñista, con el siguiente encabezado: Mensaje para los “campesinos” e “interculturales” del MAS que están incendiando nuestros bosques y sus amenazas constantes de bloqueo a nuestro departamento. <https://www.facebook.com/photo?fbid=944326897736388&set=a.638008671701547>

Sin embargo, muchos asentamientos fueron entregados a dirigencias aliadas al MAS, que actúan como verdaderos propietarios, usando a los comunarios como testaferros. Esto ha convertido a varias comunidades en parte del mercado ilegal de tierras, favoreciendo la expansión de la agroindustria, especialmente de los políticos y sojeros, detrás de quienes realmente se oculta la apropiación territorial. Es una alianza entre Estado, campesinos y empresarios cruceños de la soya.

Según otra nota de Fundación Tierra sobre las quemadas de 2024 (Fundación TIERRA, 2024), los principales responsables son cuatro actores. Primero, los asentamientos ilegales en áreas protegidas, conformados por ocupantes irregulares que se presentan como comunidades campesinas, indígenas o interculturales, así como por propietarios individuales que operan en zonas restringidas para la actividad agropecuaria. En segundo lugar, se encuentran los ocupantes externos en territorios indígenas (TCO), que mediante acuerdos informales con algunas dirigencias indígenas controlan grandes extensiones, vulnerando derechos constitucionales. Tercero, están las empresas agropecuarias legales que incurren en prácticas ilegales, como el desmonte irregular para ampliar la frontera agrícola hacia el monocultivo de soya. Finalmente, figuran comunidades asentadas en tierras fiscales que, a pesar de haberse comprometido a implementar modelos agroforestales, han optado por desmontes masivos y la adopción acelerada del modelo de monocultivos.

El Modelo de Economía Cruceña: identidad, agroindustria y elementos legitimadores

Si hay algo que en Santa Cruz se defiende a rajatabla, al igual que la bandera verde y blanca, es su modelo económico. El 14 de octubre de 2024 asistí a una conferencia organizada por el Comité Cívico sobre el “Modelo de Desarrollo Cruceño”. El expositor principal fue Gary Antonio Rodríguez Álvarez, del Instituto Boliviano de Comercio Exterior (IBCE), coautor de un libro que lleva el mismo nombre (Barbery Alpire et al., 2021). La exposición no sorprendió: siguió el guion de las cátedras de historia regional donde Santa Cruz aparece como víctima del centralismo andino, y su desarrollo agroindustrial como una hazaña autogestionada, fruto del “espíritu cruceño”.

Rodríguez es el compilador del libro mencionado. En resumen, este texto menciona cuatro capítulos:

- *De la aldea inhóspita y alejada, a la metrópoli dinámica e interconectada*, de Carlos Hugo Barbery Alpire, presenta una narrativa que conecta la fundación de Santa Cruz con su evolución agrícola, urbana y económica. El autor atribuye el desarrollo regional a factores como la riqueza natural —“que la creación quiso concentrar” en este territorio—, las carreteras y la migración (interna y externa). Sin embargo, esta última también es problematizada por el propio Barbery, quien advierte que la llegada desordenada y masiva de población genera incertidumbre e inseguridad para el ambiente de negocios.
- *El alma cruceña*, de Tumpa, se adentra en una interpretación filosófica y metafísica del “alma colectiva” cruceña, abordada desde dimensiones ontológicas, religiosas y geográficas. El texto idealiza el mestizaje como origen de esa alma regional, aunque lo hace sin atender sus contradicciones históricas y estructurales. Así, la “cruceñidad” se construye simbólicamente como una entidad espiritual única, que se enfrenta a fuerzas externas que intentarían sofocar su libertad y expansión.
- *Hacia una definición del espíritu cruceño*, de Gary Antonio Rodríguez Álvarez, profundiza en una narrativa de “postergación” histórica de Santa Cruz, que habría sido abandonada “por varios siglos” por el Estado boliviano. De esa experiencia nace, según el autor, una identidad autónoma, emprendedora y resiliente. Rodríguez articula el Modelo de Desarrollo Cruceño en torno a cinco factores: recursos naturales, humanos, capital, tecnología e institucionalidad. Esta última ha sido clave gracias a la acción de organizaciones cruceñas⁴ que han impulsado desde la gestión de regalías hasta la representación política regional. A ello se suman cinco valores que, como señala el autor, definen al espíritu cruceño: libertad, individualidad, competitividad, cooperativismo e integración global.
- *Bases económicas del desarrollo cruceño: fuentes, concurrencias y desafíos*, de Pablo Mendieta Ossio, plantea que el crecimiento económico de Bolivia depende directamente del éxito de Santa Cruz, a la que define como “locomotora” del país. Aunque el modelo cruceño es considerado perfectible, se lo presenta como

4 Cámara de Industria, Comercio, Servicios y Turismo-CAINCO, el Comité Pro Santa Cruz, la Cooperativa de Teléfonos Automáticos de Santa Cruz-COTAS o Cooperativa Rural de Electrificación-CRE.

exitoso y transformador, especialmente por su capacidad de atraer migrantes, a quienes se les otorga un valor en la medida en la que ellos conciben con el discurso exitoso del modelo económico cruceño.

No obstante, este documento simplifica tensiones estructurales como la desigualdad, la exclusión y el rol subordinado que tienen los migrantes de otras regiones en Santa Cruz, las cuales son enmarcadas bajo una retórica integradora que termina encubriendo los conflictos reales del modelo. Una observación general sobre todo el libro es que se construye una narrativa del “espíritu cruceño” que, aunque pretende presentarse como una particularidad local, en realidad responde a elementos ideológicos claramente liberales, como la individualidad, la libertad y la integración global. De la misma manera, no se problematizan las consecuencias de los proyectos de “modernización” que, lejos de ser modelos de desarrollo, arrastran consigo graves impactos ambientales y de cambio climático⁵.

La crítica a la migración como un “problema” no profundiza en su papel central dentro del crecimiento económico cruceño; por el contrario, el texto idealiza una migración supuestamente integrada, invisibilizando el racismo estructural que persiste en la región sobre la migración aymara y quechua, denominada “colla”. El modelo, descrito como “exitoso”, no es cuestionado en sus fundamentos, sino idealizado, incluso cuando sectores como los llamados interculturales, aliados coyunturales del modelo agroexportador, están directamente implicados en el agravamiento de la crisis climática que atraviesa Santa Cruz.

Quizás por eso, cuando pregunté al señor Rodríguez, después de terminar su exposición, qué medidas concretas propone el modelo cruceño para enfrentar la degradación ambiental causada por la ganadería extensiva y el agronegocio, su respuesta fueron ataques personales y cuestionamientos sobre mi huella de carbono y una frase sin desarrollo: “Al monocultivo hay monodiscursos”. El auditorio

5 Como señala la investigación de Fundación Tierra denominada “Cambio climático en Santa Cruz: nexos entre clima, agricultura y deforestación” (Colque, 2023). Santa Cruz se encuentra en un “punto de no retorno” debido al cambio climático, que es tanto consecuencia como causa de la expansión acelerada y descontrolada de la agricultura y la deforestación. Las proyecciones indican que para 2060 el aumento de temperaturas oscilará entre 1,8°C y 3,2°C. Esto significa que la temperatura promedio de la última década (25,7°C) podría alcanzar un rango de 26,5°C a 27,9°C. Según los tres escenarios de proyección analizados, Santa Cruz experimentará entre 14 y 29 días calurosos adicionales para el año 2060.

aplaudió de inmediato las respuestas. No estaban celebrando una respuesta técnica ni política, sino defendiendo el modelo como si se tratara de una identidad sagrada, que no se puede cuestionar.

Esta narrativa desarrollista no es aislada, forma parte de un conglomerado ideológico que sostiene la hegemonía cruceña. Entendamos *hegemonía* en palabras de Antonio Gramsci, como una relación social compleja que trasciende el simple dominio autoritario para convertirse en una forma específica de ejercer el poder mediante el consenso.

La hegemonía es relación social que atraviesa distintas dimensiones: parte de una base material ligada a la posición de las clases en la estructura y se realiza en las superestructuras, a través de una concepción del mundo que encarna la visión general y expresa los intereses del grupo dirigente pero de forma universalizada, al tiempo que se plasma de formas diversas en el sentido común, en las prácticas cotidianas y, en su momento más desarrollado, en un tipo particular de Estado (Gramsci, como se citó en Varesi, 2016, p. 12).

Esta relación, a partir de elementos legitimadores, opera en múltiples dimensiones: parte de una base material ligada a la posición de las clases en la estructura económica, se desarrolla en las superestructuras —instituciones culturales, educativas, mediáticas—, y se materializa cuando el grupo dirigente logra universalizar sus intereses particulares, presentándolos como intereses generales de toda la sociedad. Por tanto, la hegemonía se vuelve efectiva cuando esta concepción del mundo dominante penetra en el sentido común y las prácticas cotidianas de las personas, llegando a su forma más desarrollada a través de un tipo particular de dominio que combina coerción y consenso.

Para Susana Seleme, estos elementos legitimadores, particularmente en Santa Cruz, son: lo geográfico (el oriente), lo histórico (la narrativa del olvido hacia la región), lo cultural (la identidad “camba”) y lo ideológico (la “cruceñidad”). En palabras de Seleme, estos elementos se transforman en “homogeneizadores de un poderoso andamiaje institucional e ideológico, indispensable en todo análisis de la cuestión regional, vinculada al poder” (Prado et al, 2007, pp. 60-61):

- *Lo geográfico (el oriente)*: esto ayuda a deducir que la concepción actual del “Oriente” boliviano surge de una diferenciación cultural en contraste con el “Occidente”, más que de una mera distribución geográfica basada en las características del suelo.

Peña et al. (2009) ofrece una perspectiva esclarecedora sobre este tema:

El Oriente es una región diferenciada del Occidente. Si bien desde el discurso constituye una unidad, desde la geografía, el Oriente abarca en realidad el norte, el noreste, el este, el sudeste y el sur, o sea, ecosistemas diversos. Pero una mirada desde la historia permite identificar los elementos que hacen del oriente una región homogénea: el primero es que esta región coincide con la provincia colonial de Santa Cruz de la Sierra y por lo tanto se mantienen los viejos vínculos comerciales (p. 45).

- *Lo histórico (la narrativa del olvido hacia la región)*: Argirakis (2012) sostiene que la narrativa del “olvido” funciona como un “dispositivo simbólico complementario” que legitima y proporciona un sustento multidimensional —histórico, antropológico, sociológico, económico, político e identitario— a la “supra-ideología” del regionalismo cruceño (p. 66). Profundizando en esta idea, se describe la persistencia de una narrativa particular:

...en Santa Cruz aún sobrevive una especial narrativa sobre la que la élite dominante asentó su discurso hegemónico: es la historia de una provincia olvidada donde todo fue puro — casi como un paraíso perdido—, con una estructura social homogénea (de cruceños iguales), con un ‘feliz mestizaje’ y donde el progreso empezó a darse por esfuerzo y recursos propios, sin ninguna intervención externa, sin ayuda de nadie, de espaldas al Estado boliviano e incluso a pesar de éste último (Argirakis, 2012, p. 66).

- *Lo cultural (la identidad “camba”)*: según Hernando Sanabria (2018), autor del libro *El habla popular de Santa Cruz*, la denominación “camba” viene del idioma guaraní chiriguano que significa “amigo”. Sanabria afirma que es una “designación común para el indígena del oriente boliviano. Por extensión y con cierto énfasis de gregarismo regional, cualquier habitante de la misma comarca.” (p. 68).

Para Gustavo Pinto, la palabra podría venir del guaraní *kuimbae*, que quiere decir “hombre”. Sin embargo, estas traducciones son cuestionadas por Combes (2022), ya que no hay una palabra guaraní parecida a “camba”, además, como señala la autora, los

guaraníes se llamaban “amigos” o “pariente” entre ellos y nunca usaron la palabra *kuimbae*.

Para Assies (2006), el término “camba” ha experimentado una notable evolución semántica en el contexto sociocultural del oriente boliviano. Antes del 2001, esta palabra portaba una fuerte carga peyorativa, siendo utilizada principalmente para referirse de manera despectiva a los pongos (trabajadores indígenas en condición de servidumbre) y a los indígenas de las tierras bajas orientales.

En este contexto, Sergio Antelo (2003) propuso la existencia de dos naciones prominentes dentro del Estado boliviano: la Qulla (vinculada políticamente con el Estado) y la Camba. Antelo define que: “La Nación Camba-cruceña no es un Departamento ni una tribu, es una etnocultura, es una ‘Nación cultural mestiza’ que incluye a sus naciones indígenas, a las que considera como partes constitutivas e indisolubles de ella, y como toda ‘nación’, crea, fortalece y tiene su propio nacionalismo” (p. 119), determinando así una diferenciación “nacional” del resto del país, considerado como “qulla”.⁶

- *Lo ideológico (la cruceñidad)*: En este apartado, Susana Seleme hace hincapié en el “poder simbólico ideológico” que hay detrás del discurso de la cruceñidad, la misma que parte de una revisión histórica que le da peso y cohesión al discurso del cual parten los procesos políticos y sociales:

Se expresa en el capital simbólico y en la capacidad de articular discursos que devienen representativos de la sociedad en general. Se forma a partir de una cierta reconstrucción histórica y una cierta lectura de realidad, que es aceptada por todos (o por la mayoría) como cierta (*habitus*) y a partir de la cual se articulan los procesos políticos y sociales (Prado et al., 2007, p. 29).

6 Un ejemplo contemporáneo de la construcción de la identidad “camba” y su diferenciación del “occidente” boliviano se manifiesta en la frase “camba que se respeta no bolea”, que circula ampliamente en redes sociales, especialmente en páginas vinculadas al regionalismo cruceño. Esta expresión rechaza la práctica de mascar hojas de coca, tradicionalmente asociada con las culturas andinas o “collas”, sirviendo como un marcador de identidad y un mecanismo de diferenciación cultural. La propagación de este discurso a través de plataformas digitales demuestra cómo las redes sociales se han convertido en un espacio crucial para la difusión y refuerzo de ideas sobre la identidad regional.

Ver: <https://www.facebook.com/EstaHablau/videos/735107386837017/>

Si establecemos una relación entre la propuesta de elementos legitimadores de Seleme y el libro del *Modelo Económico Cruceño* con sus capítulos, encontraremos similitudes discursivas que otorgan legitimidad política no solo a una élite⁷, sino a su modo de producción. Al analizar esta relación, identificamos cinco aspectos clave:

- *El oriente como categoría histórica-económica.* El oriente no es solamente una categoría física, sino una categoría histórica construida desde una “historia en común” de desarrollo económico. Peña et al. (2009) tienen razón al mencionar que se percibe a Santa Cruz como un espacio homogéneo. Sin embargo, es un espacio conformado por múltiples diversidades y desigualdades internas que no se discuten dentro del campo teórico del modelo de desarrollo cruceño.
- *La narrativa del “olvido” y el “espíritu cruceño” emprendedor.* En el tercer capítulo del libro del Modelo de Desarrollo Cruceño se enfatiza una postergación histórica de Santa Cruz. Esto se relaciona con lo que menciona Argirakis (2012) sobre esa narrativa del “olvido” con la definición del “espíritu cruceño” como elemento simbólico que refuerza el regionalismo cruceño y su modelo económico. Esta estrategia produce una memoria selectiva donde el Estado es siempre externo, ajeno, centralista, y el éxito regional es mérito exclusivo de los cruceños. El “modelo exitoso” borra así las condiciones estructurales de su éxito y también la complicidad y alianzas de la élite cruceña con los gobiernos nacionales de turno que los han beneficiado⁸.
- *La “cruceñidad” como poder simbólico de la economía.* Sobre esta “cruceñidad”, “locomotora” del país, que se encarna en el capítulo cuarto del libro del IBCE, se pone de manifiesto el “poder simbólico ideológico” de la cruceñidad, tal como lo explica Seleme: crea una narrativa colectiva aceptada como sentido común. El modelo económico cruceño se vuelve un

7 El Comité Cívico Pro Santa Cruz-CPSC es parte de la “élite cívica”. Para Fernando Prado “está conformada por profesionales liberales, empresarios y, en algunos casos, dirigentes de los poderosos gremios y otros. Es el que ha construido el discurso de la ‘cruceñidad’ como paradigma fundamental de toda la estructura de dominación-persuasión ideológica” (Prado et al., 2007, p. 179).

8 Al respecto, Gonzalo Colque (2012, 13 de septiembre) señala que el gobierno de Evo Morales, desde 2014, benefició la promoción del sector ganadero y agrícola de Santa Cruz: “Por estas razones, en otros escritos insistí que los culpables de la crisis ambiental son tanto cambas como collas. Pero los años no pasan en vano, todo se hizo enredado, y el reto es comprender en toda su complejidad lo que está pasando”.

dispositivo identitario que justifica la desigualdad y propone una identidad basada en el mercado (libertad, individualidad, competitividad, cooperativismo e integración global), naturalizando las consecuencias que hay detrás de ese relato identitario: los bosques incendiados, ciudades contaminadas, grupos desplazados y esta alianza “camba-colla” conveniente, pero solo por detrás.

- *El Modelo de Desarrollo Cruceño como cohesionador de la cruceñidad.* Esto encarna algo importante que menciona Argirakis (2012), estos elementos de legitimación funcionan como mecanismos de “inclusión social”, otorgando a quienes los adoptan un sentido de “pertenencia, estatus y privilegios dentro de la comunidad de Santa Cruz”. Además, sostiene que este sistema se mantiene mediante un control social de carácter “feudal o estamentario”, que implícitamente amenaza con la “exclusión social y la pérdida de estima a aquellos que no se ajustan a estas normas o las desafían” (p. 82).

Como alguna vez me dijo un amigo cruceño: “ser revolucionario aquí es ser de derecha”. Esta identidad cruceña se construye en oposición al Estado y a todo lo que representa la “otredad” migrante. Desde esta lógica, se configura un paradigma político, social y económico que opera bajo la premisa de resistencia local, pero que rara vez cuestiona sus propias estructuras de poder. No lo harían, porque es parte de su identidad.

¿Será también un paradigma ecológico? ¿Se perfila un ecologismo que dirige su crítica hacia el Estado, los migrantes y los interculturales —desde la conocida diferenciación entre cambas y collas—, pero que deja intactas a sus instituciones locales y al empresariado cruceño?

El ecologismo como estrategia política en Santa Cruz

Una vez expuestos los motivos por los cuales es difícil cuestionar un modelo extractivista como lo es el Modelo de Desarrollo Cruceño —debido al fuerte arraigo discursivo y de “inclusión social” que genera sobre la identidad cruceña, a partir de un modelo de poder hegemónico—, es importante entender cómo funciona el ecologismo en escenarios políticos, ya que este no opera de la misma manera en contextos puramente activistas.

El caso de los incendios de 2019 ilustra claramente esta dinámica. Bolivia vivió ese año una catástrofe ambiental que fue agravada por un conjunto de normas impulsadas por el gobierno de Evo Morales, conocidas como el “paquete incendiario”, promulgadas entre 2015 y 2020. Particularmente, relevantes fueron las normativas como la Ley 741, Ley 1171 y el Decreto Supremo 3973, que autorizaron las quemaduras controladas para actividades agropecuarias y el desmonte en los departamentos de Santa Cruz y Beni, intensificando las condiciones que propiciaron los incendios. Este marco legal favorecía la expansión de la frontera agrícola, promovida por acuerdos con sectores ganaderos y la exportación de carne hacia China.

La devastación ambiental generó una reacción pública y un inminente daño ambiental: más de 6,4 millones de hectáreas fueron arrasadas por el fuego, afectando especialmente a Santa Cruz y Beni. La Chiquitania —zona indígena y ecológicamente frágil— se convirtió en símbolo del desastre. Desde ahí emergieron discursos “#SOSChiquitania” y publicaciones en redes que tildaban a Morales de “ecocida”, por contradecir su imagen indigenista de “defensor de la Pachamama”.

Las figuras políticas cruceñas se pronunciaron públicamente mientras las redes sociales amplificaron la magnitud de la catástrofe, dando lugar a la articulación de movimientos ciudadanos ambientalistas como *Ríos de Pie*, que impulsaron denuncias públicas contra Evo Morales sobre los incendios. La defensa del medioambiente logró movilizar especialmente a jóvenes sensibilizados con las causas ecológicas. Esta reacción ciudadana estuvo marcada por cabildos en Santa Cruz y una gran cantidad de información sobre los incendios que circulaba masivamente en redes sociales. Se percibía una fuerte articulación discursiva para confrontar al Estado central, pero principalmente al presidente de ese entonces, Evo Morales. Sin embargo, surge la pregunta: ¿Por qué no se percibió esta misma intensidad de reacción en 2024, cuando se quemaron casi el doble de hectáreas a comparación del 2019?

La respuesta radica en el contexto electoral: en 2019 se aproximaban las elecciones presidenciales. Las causas medioambientales funcionaron como un motor político, aunque no necesariamente reflejaron una conciencia genuina sobre el cuidado del medio ambiente, sino que se instrumentalizaron al interior de la dinámica electoral y de confrontación política hacia el entonces presidente y candidato oficialista: Evo Morales.

Veamos algunos antecedentes, como he analizado en una investigación previa: *Chiquitania, fuego y elecciones: El primer esbozo de la crisis política del 2019* (Suñagua, 2024), para realizar una comparación de la coyuntura de redes sociales el 2019 y el 2024 en los incendios forestales.

#SOSChiquitania y la desinformación en redes sociales sobre los incendios forestales

La campaña #SOSChiquitania evidenció cómo el desastre ambiental se transformó en una estrategia política preelectoral contra el Movimiento al Socialismo. En Santa Cruz, a diferencia de La Paz donde se articularon diversas plataformas ciudadanas, la oposición se cohesionó en torno al Comité Cívico Pro Santa Cruz, creando una estructura discursiva que permeó diferentes espacios y redes sociales. La deficiente respuesta gubernamental permitió que la oposición posicionara políticamente el tema ambiental por primera vez. Sin embargo, esta “campaña ambientalista” estuvo marcada por la desinformación sistemática: se difundieron imágenes falsas de especies calcinadas correspondientes a Brasil, fotografías manipuladas de la Muela del Diablo calcinada en Chochis, Santa Cruz, y noticias fabricadas sobre laboratorios de coca, entre otros casos documentados en medios como Página Siete.

El bombardeo mediático fue masivo: El Deber realizó más de 350 publicaciones sobre los incendios en 50 días (7 por día), mientras que la “pasividad estatal” ante las *fake news* fortaleció la narrativa opositora. Así, el caso de la Chiquitania se convirtió en la primera etapa de una campaña de desprestigio que, combinada con la desconfianza institucional consolidada desde el referéndum de 2016, determinó el desgaste definitivo de la imagen de Evo Morales, que era candidato para las elecciones de ese mismo año. (Suñagua, 2024, pp. 233-238).

Luis Fernando Camacho surge como figura política en el cabildo cruceño

El 4 de octubre de 2019, el Comité Cívico Pro Santa Cruz, bajo la presidencia de Luis Fernando Camacho, organizó un cabildo masivo que congregó a una multitud para consultar sobre las acciones frente a la quema de bosques. En este evento se aprobó una “Declaratoria Ciudadana de Desastre Nacional” y se dio un ultimátum de cinco días para la abrogación de la Ley 741 y el Decreto Supremo 3973.

Se exigió al INRA desalojar asentamientos ilegales, responsabilizando a los “colonos” del Occidente y del Chapare por los incendios en

la Chiquitanía. Se reivindicó la defensa del territorio cruceño no desde una perspectiva ecológica, sino como una oposición al centralismo estatal y a la migración andina. La narrativa articuló el desastre ambiental con un rechazo al gobierno de Evo Morales, señalando supuestas intenciones electorales detrás de los asentamientos y advirtiendo un fraude electoral para las elecciones. Además, el cabildo reafirmó el camino hacia el federalismo y el desconocimiento de un eventual cuarto mandato presidencial, consolidando un discurso regionalista y político a partir de una crisis ambiental.

Esta transformación discursiva demuestra que la quema de bosques funcionó como *punte* para capitalizar la indignación social y proyectar políticamente a Luis Fernando Camacho en el cabildo. El pico más alto de publicaciones —283 en total— se registró el 3 de octubre, un día antes del cabildo, confirmando que la prioridad era la movilización política, no la defensa ambiental. La figura de Camacho no surgió espontáneamente, sino como resultado de la articulación estratégica entre la indignación colectiva por los incendios y el trabajo político en redes digitales, donde el discurso federalista y regionalista terminó eclipsando cualquier preocupación genuina por la Chiquitanía (Suñagua, 2024, pp. 240-242).

Ríos de Pie: el ecologismo en la política

Ríos de Pie surgió en 2018, en Santa Cruz, como un colectivo que combinaba la defensa del medio ambiente y los derechos humanos, aunque desde el inicio mantuvo vínculos cercanos con las plataformas del 21F⁹. Su cofundadora, Jhanisse Vaca Daza, se proyectó como una vocera internacional durante la crisis de 2019, exaltando la narrativa de una “revolución ciudadana” y capitalizando el discurso de resistencia democrática. El colectivo ganó visibilidad durante los incendios de la Chiquitanía, pero su enfoque ambientalista se reveló selectivo: responsabilizó únicamente al gobierno de Evo Morales, omitiendo el rol histórico de la agroindustria cruceña y el modelo extractivista que también fue respaldado por actores regionales.

Tras la caída de Morales, el colectivo no dirigió críticas hacia el gobierno transitorio de Jeanine Áñez, pese a la continuidad del modelo agroexportador y a las vulneraciones de derechos humanos ampliamente documentadas tras masacres en Cochabamba y La Paz. Por el contrario,

⁹ Plataformas ciudadanas que se oponían a la postulación de Evo Morales en 2019, luego de que un referéndum rechazara la reforma de artículos constitucionales que le habrían permitido la reelección.

Vaca Daza expresó públicamente su respaldo a Añez, lo cual expuso las contradicciones de un activismo que, aunque se presentaba como ambientalista y apartidario, terminó alineado con sectores conservadores y cívicos de Santa Cruz. Así, Ríos de Pie ejemplifica cómo ciertos activismos ambientales o ciudadanos pueden operar como dispositivos simbólicos funcionales a proyectos de poder, donde las “buenas causas” son instrumentalizadas en función de disputas políticas más amplias.

Un ecologismo subordinado: de la confrontación estatal hacia el asistencialismo

Para Ricardo Goñi (2021), el ecologismo contemporáneo, como movimiento de protección de la naturaleza, se caracteriza por cinco aspectos problemáticos: primero, una visión reduccionista en el tratamiento de los conflictos políticos, sociales, económicos e incluso ambientales; segundo, su herencia del positivismo científico que primó en la ecología como disciplina; tercero, el discurso catastrofista que estructura su narrativa a partir de “amenazas y peligros inminentes”; cuarto, la lógica binaria ecologista expresada en términos de “vida o muerte, salud o enfermedad”; y finalmente, la pretendida “neutralidad” ideológica y política que el propio movimiento reivindica. “Algo poco verosímil en función de su naturaleza política y de determinados intereses que giran en su torno”, añade Goñi (p. 103).

Esta última característica resulta fundamental para comprender el fenómeno del ecologismo subordinado cruceño a estructuras hegemónicas como el Modelo de Desarrollo Cruceño. El análisis de grupos ecologistas con características similares a *Ríos de Pie* evidencia que los mismos responden precisamente a estas características: no cuestionan las bases del modelo extractivista y operan dentro de los márgenes permitidos por el poder dominante, canalizando la indignación ambiental hacia objetivos que no amenazan los intereses fundamentales del sistema, sino que sirven como instrumentos políticos de otras causas. Un ecologismo, que se escuda en una causa “neutral”, pero que se saca fotos con círculos de poder que acompañan sus inclinaciones políticas: Jhanisse Vaca con Jeanine Añez.

A esto, Goñi recalca: “(...) constituye en cierto modo una paradoja: desde su aparición como fenómeno social y político —que se remonta a 1961 con la fundación de la World Wildlife Fund

(WWF)¹⁰— el ecologismo eludió el tema de su identidad ideológica o, circunstancialmente, lo manejó con suma ambigüedad. Por ello siempre se presentó ante la sociedad bajo el lema de la ‘neutralidad’, es decir, como un movimiento imparcial (o ‘apolítico’) e impermeable a las ideologías” (p. 106).

La pretendida “neutralidad” del discurso ecologista de *Ríos de Pie* durante los incendios de 2019 encubre su funcionalidad a la estructura hegemónica regional y política: mientras se responsabiliza al Estado central y a los “interculturales” por las quemas de los bosques, se omite sistemáticamente el rol de la agroindustria cruceña y las políticas legales de expansión de la frontera agrícola que los benefició ampliamente.

Este reduccionismo analítico del problema, junto con la lógica binaria y catastrofista que plantea Goñi, ha simplificado el entendimiento de la deforestación cruceña, encasillándola en una dicotomía entre “defensores de la naturaleza” y “destructores del bosque”. Esta lectura coincide estratégicamente con la diferenciación identitaria “cambacolla”, en una operación discursiva claramente demagógica. Así, una causa que en apariencia responde a motivaciones ambientales “neutrales” termina actuando políticamente de forma confrontativa contra ciertos grupos sociales. Los ataques al Estado siguen funcionando como una fuente de cohesión para el regionalismo cruceño, cuya intensidad varía en función de las coyunturas políticas, como las elecciones de 2019, y del accionar de actores clave como el Comité Cívico Pro Santa Cruz o los empresarios agroindustriales quienes además controlan medios de comunicación y despliegan potentes campañas de legitimación¹¹.

El contraste entre 2019 y 2024 resulta ilustrativo: durante las elecciones de 2019, el movimiento ambientalista se activó masivamente a través de *fake news*, publicaciones mediáticas intensivas y discursos antagónicos que instrumentalizaron la crisis ambiental para fines electorales. Sin embargo, y esto resulta revelador, las últimas campañas

10 La WWF, o World Wildlife Fund (Fondo Mundial para la Naturaleza), es una organización de nivel internacional independiente dedicada a la conservación de la naturaleza.

11 Una intensa investigación llamada: *Verificación: en 10 años, la frontera de soya se amplió más de lo que la ANAPO informa*, publicada en la Revista La Brava (Mendoza et al., 2024), expone cómo la Asociación de Productores de Oleaginosas y Trigo-ANAPO utiliza una estrategia comunicacional articulada para legitimar el modelo de monocultivo en Santa Cruz, especialmente el de soya, mediante la difusión de datos y narrativas favorables a través de redes sociales, medios tradicionales e influencers. Invita a periodistas, *tiktokers* y figuras públicas a sus eventos agrícolas (como el Día del Trigo o la Expo Soya), donde promueve discursos sobre sostenibilidad, rotación de cultivos y eficiencia productiva. Estas acciones buscan llegar a públicos jóvenes y del occidente del país, generando una imagen positiva del agronegocio.

ecologistas en Santa Cruz han moderado significativamente su tono confrontativo para realizar un aporte aparentemente más “constructivo”: la ayuda a los bomberos. Esta transición de una confrontación contra el Estado hacia el asistencialismo evidencia cómo el ecologismo subordinado opera según las necesidades del momento político. Cuando la confrontación es útil para el bloque hegemónico, se activa; cuando la estabilidad es prioritaria, se recicla en asistencialismo. En ambos casos, su acción oscila entre la confrontación motivada por escenarios políticos específicos y el asistencialismo que evita dimensionar y cuestionar los elementos estructurales del modelo extractivista que genera sistemáticamente las crisis ambientales.

Como se observa en la siguiente nube de palabras, aunque en 2019 *Ríos de Pie* impulsaba un discurso de confrontación directa contra Evo Morales —articulado en torno a campañas emblemáticas como SOSChiquitanía (Figura 1)—, para 2024 su narrativa ha experimentado una transformación notable. El análisis de su página de Facebook revela un giro discursivo hacia registros más asistencialistas, con una presencia destacada de términos como “donaciones” (Figura 2), lo que sugiere una reducción en su contenido político y una reconfiguración de su rol ambientalista. Una tendencia similar se observa en la página de Facebook del Comité Cívico Pro Santa Cruz, que en 2019 transitó de denunciar la quema de la Chiquitanía a utilizar esa narrativa como insumo político para Luis Fernando Camacho, y que en 2024 muestra también una prevalencia de discursos centrados en los donativos, como evidencia su propia nube de palabras (Figura 3).

Conclusiones

Este trabajo evidencia por qué, pese a que el humo habita los pulmones de los cruceños cada año debido a los chequeos para la ampliación de la frontera agrícola, Santa Cruz no logra consolidar un ecologismo crítico que cuestione las bases estructurales del modelo extractivista regional. La respuesta se encuentra en la articulación entre la hegemonía cruceña y el Modelo de Desarrollo Cruceño, que dan como resultado lo que se ha denominado “ecologismo subordinado”, entendiéndose como el movimiento ecologista que no tiene definida una agenda ambiental crítica, sino que opera dentro de las acciones y necesidades de un bloque hegemónico.

Siguiendo la caracterización de Goñi sobre el ecologismo contemporáneo, el análisis demuestra que el ecologismo cruceño opera con una pretendida “neutralidad” ideológica que encubre su funcionalidad a la estructura hegemónica regional. Esta “neutralidad” permite que movimientos como *Ríos de Pie* se presenten como partidarios mientras canalizan la indignación ambiental hacia objetivos que no amenazan los intereses fundamentales del bloque dominante y, además, legitimando sus variados intereses.

La comparación de las quemadas forestales entre 2019 y 2024 revela cómo el discurso ambiental se activa según las necesidades políticas del momento. En 2019, la crisis de la Chiquitanía fue instrumentalizada electoralmente, combinando preocupación ciudadana con desinformación sistemática mediante redes sociales y medios de comunicación. En 2024, con casi el doble de hectáreas quemadas, el discurso se reconvirtió de la confrontación estatal hacia el asistencialismo, evidenciando que la movilización respondía más a la coyuntura electoral que a una conciencia ecológica consolidada. Hoy se refugia en las donaciones a bomberos, hasta que haya necesidad de nuevamente activar una confrontación controlada por los grupos de poder locales.

Bibliografía

Agencia Municipal de Noticias. (2024, 7 de septiembre). ¿Cómo está la calidad del aire este sábado en La Paz? AMUN. <https://amun.lapaz.bo/como-esta-la-calidad-del-aire-este-sabado-en-la-paz/>

Antelo, S. (2023). Los cruceños y su derecho a la libre autodeterminación [PDF]. Conectorium. <https://www.conectorium.com/content/files/2023/04/Sergio-Antelo--Los-crucen-os-y-su-derecho-a-la-libre-autodeterminacio-n.pdf>

Argirakis, H. (2012). *Regionalismos y mitos ideológicos como dispositivos de poder para la construcción del imaginario de la autonomía departamental*. En Ministerio de Autonomías. (2012). Ensayos sobre la autonomía en Bolivia. FES-ILDIS.

Assies, W. (2006). La «Media Luna» sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social. *América Latina Hoy*, 43, 87-105. Ediciones Universidad de Salamanca.

Barbery Alpire, C. H., Mendieta Ossio, P., Rodríguez Álvarez, G. A., & Soruco López, Ó. (2021). *Modelo de desarrollo Cruceño: factores y valores que explican su éxito*. Instituto Boliviano de Comercio Exterior-IBCE. Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz.

Bolivia Verifica. (2020, 21 de agosto). *Incendios y deforestación: Las ocho normas que avivan el fuego en Bolivia*. <https://boliviaverifica.bo/incendios-y-deforestacion-las-ocho-normas-que-avivan-el-fuego-en-bolivia/>

Colque, G. (Coord.). (2023). *Cambio climático en Santa Cruz: nexos entre clima, agricultura y deforestación*. Fundación TIERRA - Taller de Iniciativas en Estudios Rurales y Reforma Agraria. <https://www.ftierra.org/index.php/publicacion/documentos-de-trabajo/attachment/245/52>

Colque, G. (2024, 13 de septiembre). *Evo hizo más que Banzer por Santa Cruz*. Tierra. <https://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/1249-evo-hizo-mas-que-banzer-por-santa-cruz>

Colque, G., Eyzaguirre, J. L., & Tinta, E. (2023). *Cambio climático en Santa Cruz: nexos entre clima, agricultura y deforestación*. Fundación TIERRA.

Colque, G., Tinta, E., Mamani, P., & Cordero, L. (2025). *Incendios forestales 2024: Tras las huellas del fuego* (J. P. Chumacero R., Dir.). Fundación Tierra. <https://www.ftierra.org/index.php/publicacion/libro/attachment/258/52>

Combes, I. (2022). La historia indígena en Santa Cruz: usos, abusos y enseñanzas. *Revista Ciencia y Cultura*, 26(48). http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232022000100197

Fundación TIERRA. (2024, 27 de mayo). *Informe revela quiénes estuvieron detrás del fuego que devastó 12,6 millones de hectáreas en Bolivia*. <https://www.ftierra.org/index.php/tema/medio-ambiente/1321-informe-revela-quienes-estuvieron-detras-del-fuego-que-devasto-12-6-millones-de-hectareas-en-bolivia>

Goñi, R. (2021). *La ideología del ecologismo, que tanto soslaya (o acerca de la impudicia de la “neutralidad”)*. Tiempo de Gestión, (29). Facultad de Ciencias de la Gestión, Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Mamani, M. I. (2021, 17 de junio). Campesinos interculturales: ¿la nueva potencia comunitaria? *Fundación Tierra*. <https://ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/984-campesinos-interculturales-nueva-potencia-comunitaria>

- Mendoza G., K., Mercado, K., & Cauthin, M. (2024, 29 de octubre). *Verificación: En 10 años, la frontera de soya se amplió más de lo que la Anapo informa*. La Brava. <https://revistalabrava.com/verificacion-en-10-anos-la-frontera-de-soya-se-amplio-mas-de-lo-que-la-anapo-informa/>
- Peña, P., Barahona, R., Rivero, L. E., & Gaya, D. (2009). *La permanente construcción de lo cruceño: Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. Fundación PIEB.
- Prado, F., Peña, C., & Seleme, S. (2007). *Poder y élites en Santa Cruz: tres visiones sobre un mismo tema*. Editorial El País.
- Sanabria, H. (2018). *El habla popular de Santa Cruz*. Grupo Editorial La Hoguera.
- Suñagua, R. (2024). Chiquitania, fuego y elecciones: El primer esbozo de la crisis política del 2019. *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos*, 30, 1-25.
- Trigo, M. S. (2024, 8 de octubre). Santa Cruz de la Sierra marcó los registros más altos de contaminación del aire por el humo de los incendios en Bolivia. *Infobae América*. <https://www.infobae.com/america/america-latina/2024/10/08/santa-cruz-de-la-sierra-marco-los-registros-mas-altos-de-contaminacion-del-aire-por-el-humo-de-los-incendios-en-bolivia/>
- Varesi, G. (Comp.) (2016). *Hegemonía y lucha política en Gramsci: Selección de textos*. Luxemburg. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4613/pm.4613.pdf>

El Chaco en disputa: Escuchá

Andarina. Ambulante y comunitaria

Isapi Rúa¹ y Lucía Herbas²

Ilustración: Lorena Castellón³

Resumen

Este texto documenta las transformaciones del cultivo de maíz en comunidades guaraníes del Chaco boliviano desde una perspectiva radiofónica y etnográfica. Las autoras exploran cómo el extractivismo hidrocarburífero, la introducción de semillas transgénicas y la concentración de tierras han alterado los sistemas tradicionales de producción agrícola y la soberanía alimentaria indígena. A través de testimonios de mujeres productoras, como Eusebia, Tete y la ipaye Yagua, el texto revela las estrategias de resistencia y adaptación que mantienen vivas las variedades criollas de maíz frente al avance del agronegocio. El artículo evidencia cómo la pérdida de biodiversidad agrícola se entrelaza con procesos históricos de despojo territorial y propone la recuperación de semillas nativas como acto político de autonomía cultural y alimentaria en territorios ancestrales guaraníes.

Palabras clave: *Maíz criollo, Extractivismo, Soberanía alimentaria, Territorio guaraní, Semillas transgénicas, Radio comunitaria.*

1 Isapi Rúa es comunicadora para el desarrollo de pueblos indígenas, formada en Ciencias de la Comunicación. Su aprendizaje va más allá del aula, integrando las asambleas comunitarias guaraníes y participando activamente en la Octava Marcha del TIPNIS. Su labor periodística se especializa en la búsqueda de soluciones ambientales, visibilizando prácticas y propuestas indígenas para la preservación de recursos naturales. Ha contribuido con crónicas periodísticas para revistas reconocidas como La Brava, La Región, Red Tejiendo Historias y la Red de Agroecología Fund, así como reportajes radiales para Radio Santa Cruz. Es miembro activo de la Red de periodistas y radios locales de la Red Chaco, del colectivo Voces Indígenas Urbanas, y de la Red de Periodistas Independientes de Latinoamérica “Tejiendo Historias”.

2 Lucía Herbas, habitante de los valles interandinos con doble residencia. Se dedica a la investigación desde diferentes metodologías, formatos y experimentaciones. La memoria, la actualidad y el contra-archivo son pulsión permanente en sus búsquedas y preguntas.

3 Lorena Castellón es dibujadora obsesiva de naturaleza real e imaginaria. Fluye en diversas técnicas análogas y experimentales.

Preparando el poro

Creamos este texto como una extensión de nuestra práctica radiofónica —pirata, ambulante y comunitaria—, que de manera temporal y discontinua instaló su bocina y antena FM en 6 comunidades guaraníes de las capitanías del Ingre, Kaaguasu, Yaku Iguá y Karapari.

A través de transmisiones diarias en vivo, activamos la escucha y ocupamos el espectro sonoro con señalamientos a lo local-comunitario: sus modos de lo político, memorias y cotidianidades. La programación es tan variada como la vida misma. El maíz y la producción es recurrente, en la palabra de la comunidad, cuando toma los micrófonos.

Para redactar estas líneas, hicimos ejercicios de *flash back*, una selección de recuerdos y revisión de archivos. A ello sumamos llamadas telefónicas y una visita de retorno a una comunidad. No hicimos entrevistas formales ni usamos cuestionarios cerrados; este texto no separa el dato de la emoción, ni la semilla de la espiritualidad. Elegimos las palabras y las conectamos con las de otras —sin pretensión de generalizar la realidad absoluta del Chaco—, sino de sumar fragmentos de historias temporales y situadas, construidas desde las afectaciones que nos provocan: la experiencia, los análisis compartidos, y nuestras propias relaciones con la producción agrícola.

Deseamos nutrir esta constelación de reflexiones en torno al agro y los sistemas de producción de este dossier con resonancias *aurales* de ese Chaco con el que *interlocutamos*. Como una posibilidad más de ampliar el espacio donde se propaga el sonido y se constituyen *territorios de escucha*. Siempre interpeladas por lo que Garland (2024), recuperando las preguntas de Ndikung y Latour, nos provoca: “¿Qué y a quién escuchamos? ¿Y a quién dejamos escuchar? o ¿Cómo escuchamos socialmente?”. El gruñido de las entrañas de la tierra es un latente perpetuo, donde se funden silencios y escuchas configuradas

por el complejo ensamblaje social del que, de maneras situadas, somos parte.

Escuchamos con los pies descalzos, caminando por el patio, el horno, los surcos de maíz, la sombra de los perros, el silencio de la tarde, los baños medicinales de ipaye, Caminamos con la certeza de que la ciencia está también en los patios de tierra donde se hornea pan, en las variedades de maíz, en los potreros, en el bastón de las abuelas, en sus frases, en sus observaciones meteorológicas sin diploma ¿Cómo no creer a quien ha sembrado por 70 años?

Esta es una invitación de imaginería política a seguir la lectura como un gesto postapocalíptico de recoger semillas que aparecen en el camino. Disponerlas como cápsulas que emanan la señal y nos transportan a otros tiempos y espacios. Todos situados en ese Chaco profundo, invisible; ese criollo, muy de adentro. Ese que nos compartió avati, mates, memorias y muchas reflexiones. Y que ahora, en un acto de repetidora, las compartimos con ustedes. Y no solo a través de nuestra palabra escrita, sino habilitando la posibilidad a la escucha directa, diferida —e intervenida—, pero directa. Porque “el sonido penetra y es penetrado por los cuerpos; los desvela, haciendo que su núcleo salga a la superficie” (Pessoa, 2024).

Cassette 1: Rebobinando antes de empezar

*El maíz madura para reventar en la primera lluvia,
estos cassettes son memorias rebobinándose para traer la lluvia*

– *Bitácora Andarina (Off record)*

La región del Chaco boliviano es mucho más que una zona de transición geográfica o una geografía específica. Sus ecosistemas, su carácter transfronterizo, sus distintas presencias y modos de habitar lo han configurado como un espacio de múltiples encuentros e invasiones, de siglos y siglos. Un territorio de flujos y disputas.

La colonización impuso un sistema de dominación en el que la conversión religiosa y el trabajo forzado iban de la misma mano. Un proceso violento de reducción territorial, esclavización encubierta y evangelización forzada. Alterando las formas de relacionamiento y ocupación espacial preexistentes. Según la historiografía, este proceso de colonización se extendió y selló con la imposición del estado nación.

Durante este largo tiempo, muchas comunidades fueron desplazadas, fragmentadas o asimiladas. Abriendo a la par el despliegue de diversas estrategias de resistencia y mecanismos de agencia permanente —sublevaciones, fugas, juicios, formas de relaciones con el monte, resguardo de semillas..., etc., etc.— que, aún latentes, disputan los escenarios contemporáneos.

Desde los años 70 y especialmente tras la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional el 2009, el pueblo guaraní ha impulsado procesos de reivindicación territorial, autodeterminación y autonomía indígena. Estas luchas se enfrentan a una realidad compleja: el avance del extractivismo, la expansión de la frontera agrícola y la persistente violencia estructural del estado. Llegándose a documentar casos de servidumbre y trabajo forzado, incluso en tiempos recientes.

Matriz energética y el Chaco de hoy

La estratificación geológica de esta región, donde los hidrocarburos transitan y se acumulan, le ha significado al Chaco boliviano convertirse en “matriz energética” y “motor económico” del país. Millonarias ganancias han salido de su vientre, generando la —tan añorada actualmente— bonanza económica. Que según fuentes oficiales tuvo su pico más alto el 2014, e inició su declive dos años después.

Este progresivo agotamiento empieza a sentirse, además de la crisis generalizada, en las reducciones y recortes de proyectos y subvenciones provenientes del IDH⁴ para la población local. Transporte y desayuno escolar, ítems de salud, la canasta familiar —que reciben personas mayores de 60 años— y proyectos productivos; son los que primero están sintiendo estas políticas de reducción o falta de recursos. Lo que ha provocado las recientes movilizaciones en Yacuiba —bloqueo ruta 9, febrero, 2025— y Kereimba Iyambae —toma de instalaciones— exigiendo su restitución, y abriendo fuertes preguntas en torno al rentismo y extractivismo de estos años.

Sumando con ello a la genealogía de luchas regionales —manifiestas en otro tiempo en consignas como “Chaco 10”⁵, “45-55%”⁶, “autonomía

4 El IDH (Impuesto Directo a los Hidrocarburos) es un tributo que grava la producción de hidrocarburos en Bolivia, establecido en 2005. Los recursos del IDH se distribuyen entre departamentos, municipios y universidades públicas para financiar proyectos de desarrollo, salud, educación y otros programas sociales.

5 “Chaco 10” hace referencia al décimo departamento. Fue una consigna regional para demandar acceso directo y autónomo a recursos y regalías —que salían de esta región—, de frente al centralismo y a la histórica omisión como ente e identidad territorial.

6 45-55 % fue una consigna que movilizó —a partir del 2001— a varios sectores organizados de la

regional” o “nacionalización”, por nombrar algunas— que desplegadas han tratado, en sus respectivos momentos, de rasgar algo de justicia distributiva de este saqueo.

Hoy observamos cómo esta riqueza ha sido posible a costa de sacrificios ambientales y humanos. Las ganancias multimillonarias nunca alcanzaron su justa distribución, mucho menos en las comunidades que alimentaron esa riqueza; en cambio, estas sufrieron la pérdida de salud, agua, tierras y autonomía. Hoy, las heridas del extractivismo hidrocarburífero siguen abiertas junto a una memoria colectiva que exige reparación.

Cassette 2: La memoria del maíz deja rastros

Antes de que llegara el hierro, ya sabíamos sembrar el maíz en el corazón de la Tierra. Antes del alambrado, nuestras manos hablaban con el suelo seco, y el agua nos escuchaba.

– *Bitácora Andarina (Off record)*

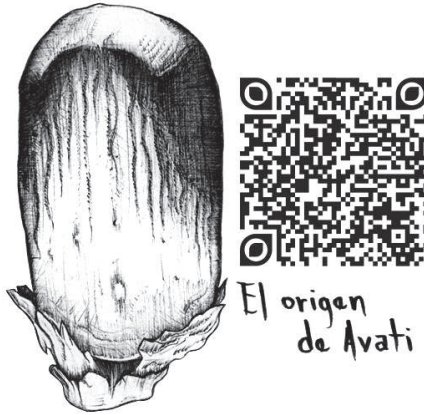
El maíz constituye el núcleo vertebral de la vida comunitaria guaraní, no solo por su importancia en la alimentación familiar, sino también en su relación con la cosmovisión, el territorio y la economía.

Según algunos registros escritos, lxs chiriguanxs habrían migrado en busca del *Ivi Maraëy*, que era considerada la “tierra sin mal”, que además de tener un sentido sagrado, de libertad espiritual y plenitud comunitaria, era un lugar fértil para la siembra de maíz.

La colonización trajo nuevas formas de relación con la tierra, basadas en el control, el monocultivo y la acumulación. Las reducciones indígenas y las haciendas ganaderas intentaron reorganizar la vida agrícola según lógicas productivas externas, alterando los modos de producción guaraní, las necesidades locales, los calendarios lunares y las siembras ceremoniales.

Con la fundación de la República de Bolivia, el Chaco fue empujado a los márgenes de la nación. El territorio fue dividido, vendido, alambrado. El maíz cultivado en bordes y rincones resguarda esa memoria larga, que en afrenta constante disputa los modos de su producción.

región, exigiendo la revisión en los porcentajes redistributivos de regalías por hidrocarburos. Siendo un detonante para la futura nacionalización.



Cassette 3: Cuenta historias, el maíz

Y seguirán brotando, desde el corazón horadado

– Bitácora Andarina (Off record)



El lugar de la arcilla

“Póngalo apuntando hacia allá. Así ahuyenta los loros”, sonríe doña Eli al descubrir que, al sonar, la radio-bocina le puede ser útil.

Llegamos a Ñaurenda los primeros días de marzo. En esta época, los maizales son campos de disputa entre humanos y loros por la cosecha.

“Hay que estar yendo al potrero dos, tres veces al día, cuando menos ¡Hay que *jochear*!”⁷”, dice doña Eli. Aunque doña Angélica sostiene que es con hondas nomás funciona, porque “cuando una va a decir: lorro, loro”, más bien el loro piensa que una le está llamando y viene.

Durante los días que estuvimos, el trabajo en el potrero consistía justamente en doblar la planta de maíz a la mitad, dejando la mazorca mirando hacia abajo. Evitando, así —de manera relativa—, el ataque de los alados.

Tanto Eli como Angélica se hacen cargo de sus potreros⁸. Sus esposos, como varios otros hombres de la comunidad —tras reiteradas presiones a la empresa—, se encuentran trabajando en la construcción del gasoducto que, atravesando su territorio, conectará el pozo Astilleros⁹ con el campo San Alberto.

Ñaurenda se encuentra en el municipio de Caraparí, una de las zonas que alberga los pozos gasíferos más importantes del país. Entre ellos, justamente San Alberto, que se encuentra a unos kilómetros de la comunidad. Su presencia, en la memoria de las compañeras, hace referencia a las peleas que tuvieron con la OTB y otras comunidades, para acceder a cupos de trabajo, entre ellos, lavar la ropa de los operarios.

Las regalías sirvieron para la producción agraria de la comunidad; la dotación de semillas, canalizadas por la APG; y el acceso a tractores, viabilizados por la gobernación, con base a listas y pagos previamente gestionados. Los modos de producción en los potreros integran tecnologías manuales con mecanizadas. Si el removido es con tractor, la siembra y el deshierbe previo es con azadón y matraca; y hay quienes, mientras esperan su turno, siembran pedacitos a mano para tener choclo a dos tiempos. Para combatir los *yuyos*¹⁰ se usan “remedios”. Eli nos cuenta, que usa dos, uno que es más suave que el otro, éste último se llama *Caporal*. Ambos se compran en las tiendas agropecuarias de Caraparí o Yacuiba, junto con la semilla.

“Una parte de la semilla nos da la APG, la otra tenemos que comprarnos nosotras para completar”, aclara Angélica en los micrófonos de la radio. Eli, que comparte la siembra con Lourdes, su

⁷ *Jochear* es una forma criolla para referirse a sonidos: vocales y corporales, que se emiten para ahuyentar, en este caso, a los loros.

⁸ Chaco, parcela, chacra, huerto, terreno.

⁹ El pozo Astillero X-1 está ubicado en la zona de protección estricta de la Reserva Nacional de Flora y Fauna Tariquía. Pese a la resistencia radical de las comunidades campesinas del área, la perforación inició el 2021.

¹⁰ Hierbas.

cuñada, siembra maíz guaraní. “Es más duro y productivo. Y seguro que cosechas, aunque el terreno esté cansado te da. Es más resistente al sol, a la helada. En cambio, los otros como el perla, el blando, el negrito ya casi no hay. Pienso que es porque el terreno se ha cansado. No da tanto”, dice.

Hay quienes venden su cosecha “al menos una parte para recuperar, y hay quienes se lo quedan para su consumo y la de sus animales no más”, dice doña Sixta. Y aunque lxs animales, en general, son para consumo no más, hay quienes luego lxs venden. “Además de los loros y los *kuchis*¹¹, las vacas son de las que más dañinean el maíz. Y Ñaurenda tiene, en sus alambrados, el desarrollo tecnológico más avanzado nunca antes visto en el Chaco por nosotras. ¡Conducen electricidad!”, dice doña Sixta.

“¿Y usted tiene *wachas*¹²?”, le preguntamos a Eli, mientras llevamos a Briana a la escuela, que queda a cinco kilómetros. No va sola porque dice que las vacas que hay en el camino la pueden atacar. “No, para qué le voy a mentir, nadie de la APG¹³ tiene, todas las que ve acá son de la OTB¹⁴”, afirma la señora Eli.

Aunque esta no es una generalidad, y hoy por hoy hay comunidades guaraníes que han integrado el manejo de ganado. La literatura escrita sostiene que fueron las vacas —primero de las misiones y luego de las haciendas— el verdadero método de colonización y posterior sujeción de la insumisa cordillera Chiriguana.

...no solo ocuparon físicamente gran cantidad de tierras, sino que expresaron de forma clara dos racionalidades enfrentadas por el dominio del Chaco: guaraní-karai. Por una parte, estaba el maíz —como cultivo indígena, base de su cultura y dieta— y por otra, la vaca del ganadero *karai*, como la causa del daño a los cultivos. Como indica Combès, el conflicto maíz/vaca se tornó espantoso los siguientes años, pues la introducción del ganado no solo alteró la correlación entre imaginarios del territorio, sino que en términos ecológicos alteró el modo de producción tradicional, provocando el sobre pastoreo y la

11 Chanco o cerdo.

12 Vacas.

13 APG (Asamblea del Pueblo Guaraní): organización política que representa al pueblo guaraní de Bolivia, fundada en 1987. Agrupa a las capitanías guaraníes de los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, y lucha por la autonomía territorial, los derechos indígenas y la autodeterminación del pueblo guaraní.

14 OTB: Organización Territorial de Base, es el nombre genérico que se da, a partir de la Ley de participación popular de 1994, a las organizaciones comunitarias territoriales reconocida legalmente como unidad básica de participación ciudadana en la gestión municipal boliviana.

‘crisis de pasturas’ en el Chaco. La Cordillera se súper pobló de vacas destinadas al comercio de carne: en 1895 ingresaron unas 17.000 cabezas de ganado ‘contrabandeadas’ desde Argentina (Cauthin, 2017).

La hacienda como modo de ocupación territorial fue legitimada, cuando no impulsada, como política de estado a mediados del siglo XIX¹⁵. En una continuidad histórica de conservadores y liberales, la hacienda llegaba a aquellos lugares¹⁶ donde durante la colonia no pudo imponerse.

Este modelo, en el Chaco, terminó por consolidarse con la reforma agraria y los años venideros, que proyectaron —subvencionaron— en el oriente el *ideario* de “empresa agropecuaria”. Una de las manifestaciones más explícitas está en los préstamos del Banco Agrícola de Bolivia (BAB), que para la década de los 70, tuvo a los patrones como los principales beneficiarios con un promedio de 70%¹⁷.

Y esta tierra, no fue la excepción. Así nos sitúa el relato de Doña Sixta que, frente a nuestros micrófonos, en medio de su patio bajo la chapa, que en otras ocasiones alberga las asambleas comunales, recuerda: “Era tierra de patrón todo esto. Había puro guaraníes nomás...Criaban vaca ellos, tenían muchas vacas”. Rodeadas de la huerta de choclo, al frente de lo que dicen que es la Salamanca, va rebobinando sus recuerdos y con ellos desencapsula una parte de la historia del Chaco. Un relato que hila continuidades históricas de adueñamientos, del tiempo del patrón a la llegada de esa “otra gente”. De movilidad, migración y zafra. De lucha por la tierra y la consolidación de su territorio. De *motiros*¹⁸ y alcoholismo. Así van sucediendo las historias al ritmo de las gallinas y patos que desfilan a nuestro alrededor.

En su voz pausada, doña Sixta Rodríguez, nos permite escuchar al maíz de la tierra de Ñaurenda.

15 “Desde 1886, cualquier hombre podía solicitar hasta una legua cuadrada para colonizar, sin tener que mostrar como antes, que merecía esta gracia por algún servicio que había prestado al Estado. Sólo tenía que pagar un precio irrisorio por cada hectárea que pedían. Esta legislación facilitó mucho la expansión del latifundio en el Chaco” (Langer, 1988: XX).

16 En el período transcurrido entre 1866-69, se subastaron 325 comunidades de La Paz, 15 en Tapacarí (Cochabamba); 12 en Yamparáez (Chuquisaca); 3 en Oruro y 1 en Potosí (Sánchez Albornoz, 1978, como se citó en Demelas, 1999).

17 “Esta política brota de consideraciones estrictamente empresariales, según las cuales estos ganaderos, al operar en mayor escala, tienen también muchas más garantías para la obtención de un crédito” (Aclo, 1979, pp. 133, 135). Que además al irónico modo criollo, salvo contadas excepciones, las haciendas no llegaban a generar las expectativas de productividad.

18 Motiro: Práctica guaraní que organiza a las familias para trabajos comunales.



Los chacos del Chaco

El maíz criollo aún vive.
No en todos los mercados.
No en las estadísticas del INE.
Pero sí en los potreros de quienes
no han renunciado a la tierra.



Esta crónica es una semilla más.
Si la riegas, tal vez crezca.
Si la compartes, tal vez cure.
Si la entiendes, tal vez te devuelva
la fuerza para sembrar también.



Paisajes sonoros de potreros Cañadillas (2024)
Canto del agua (2024) y Ñaurenda (2025)

El lugar del fuego

Tatarenda Nuevo significa el lugar del fuego. Le pusieron ese nombre porque desde los recuerdos de los abuelos Telma Tiguayo y Odilón Rojas, ahí se encendían antorchas que quemaban el gas que sacaban de los pozos petroleros. Los abuelos Odilón y Tete, que caminaron en las ciudades, donde está el estado, en búsqueda de títulos de las tierras de la comunidad, para reivindicar su autodeterminación, nos corregía que *Tatarenda Nuevo* es en realidad Rincón de Pagusu, por la gran laguna

de azufre que hasta hoy cura enfermedades de la piel. Ahí habita el *Iya*, el espíritu tutelar que cuida los bosques, sistemas de agua, lagunas de los territorios guaraní, que garantiza el equilibrio y relación entre la tierra y el cosmos. Para lxs comunarixs es parte del nacimiento de la comunidad. Tatarenda, según Tete, fue una vez tierra de abundancia y espiritualidad por su presencia.

Más allá, al frente de la escuelita, brota un ojo de agua que lo mantienen como propio, pese a haber quedado dentro del campamento petrolero.

Esta geografía sagrada fue perforada por torres y contratistas. En los años 2000, la empresa MAXPETROL se instaló donde antes se celebraban cosechas. Con ello llegaron los desplazamientos internos; el miedo a las aguas de residuos de explotaciones en el Incahuasi—que sospechan que la empresa inyecta en el campamento Tatarenda, muy cercano a los potreros de comunarixs—; la venta del silencio, el soborno a dirigencias y la fragmentación del tejido comunal.

“Nosotros no sabíamos lo que era el petróleo. Pensamos que iba a dar trabajo. Pero se llevó la tierra y agua”, dicen las lideresas del campo petrolero San Alberto, de Tarija. La guerra por el gas, silenciosa y persistente, modificó las relaciones con la tierra. Muchas familias migraron a la ciudad. Otras quedaron atrapadas en un nuevo sistema de dependencia. La agricultura tradicional comenzó a desaparecer no por falta de técnicas, sino por una serie de imposiciones estructurales que cortaron el acceso a tierra, agua y semilla.

Explorar las memorias de Tatarenda Nuevo ha sido comprender la simbiosis entre la explotación petrolera y la vigilancia aguerrida de sus abuelos y comunarixs. Nos adentraremos en ellas a través de la palabra de mujeres solteras que defienden los ojos de agua para mantener vivo este territorio, parte de Kaaguasu, hoy gobierno autónomo guaraní Kereimba Iyambae.

Eusebia: pan, roscas y dos quintales de esperanza

Eusebia es guaraní migrante, madre de 3 jóvenes mujeres, abuela de media docena de niños, panadera del alma. Salió de su comunidad siendo adolescente, empujada por la expansión petrolera, empleándose como trabajadora del hogar. Regresó diez años después, con su fuerza intacta y la semilla bajo el brazo. Aunque solo tiene media hectárea, dos vacas, gallinas, un horno de barro y un propósito: volver a sembrar

maíz como antes, sin químicos, con esfuerzo mancomunado en *motiros* y sin miedo.

En 2025, logró cosechar dos quintales de maíz perla y maíz blando —los llama “nativos guaraníes”— son su tesoro, y lo hizo gracias a una lluvia inesperada y a una semilla criolla que guardaba desde hace cuatro años, dotada por una ONG. “Este año recién tuve ese beneficio. Gracias a las lluvias he logrado cosechar”, nos dijo mientras preparaba el horno con leña y harina gruesa.

Con esa cosecha hace roscas que vende por la tarde para el mate de lxs vecinxs. Su ingreso diario depende de ese maíz sin pesticidas y de la harina que aún consume del mercado. Pero su visión va más allá: alquilar más hectáreas, producir cinco quintales, y sostener su autonomía sin tener que entrar al sistema agroindustrial. “Los que tienen hectáreas son los que trabajan en la empresa. Nosotros alquilamos, sembramos como podemos”. Y, sin embargo, ahí está. Con su horno encendido y su semilla firme.



Volver a brotar
maíz perla



y blando en
Chaco prestado

Tete: bastón de algarrobito, lengua de raíz

A 200 metros de Eusebia, vive Telma Tiguayo. La abuela Tete llegó a Tatarenda cuando tenía siete años. Recuerda los tiempos en que una hectárea bastaba para tenerlo todo: maíz perla, morocho, arroz, plátano, cumandá, zapallo. Su padre araba con buey. Ella caminaba detrás, sembrando. “El maíz hablaba antes. Que una sabía si iba a salir o no según cómo lo recibía la tierra. Ahora ya ni espesa. Es agua nomás. No tiene fuerza”, dice la abuela Tete. Ella guarda la historia del ingreso del maíz cubano en 1957, cuando lo distribuyeron sin explicar su origen.

Ese año también llegaron los proyectos petroleros. Fue un año bisagra: la semilla dejó de ser sagrada y empezó a ser mercancía.

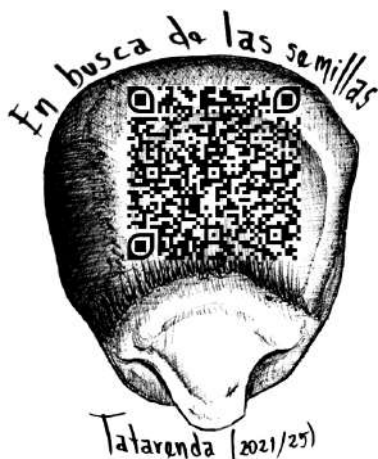
Según datos de CIPCA Cordillera (Cuellar, 2018), hace 20 años en el Chaco se encontraban cerca de 18 variedades de maíz, que progresivamente se están perdiendo porque los productores adoptaron maíces híbridos para la comercialización. Uno de los que resiste a desaparecer es el maíz perla, es una de las variedades que recuperan Tete y Eusebia, conservándola entre el fuego y el humo, para preparar alimentos como el *somo*, *tojorí*, el *achi* para la chicha, o para caldos. Da la abundancia que otorga dejar de lado la dependencia al mercado.

Según los recuerdos de Tete, la llegada de las exploraciones y explotaciones petroleras desde el año 1957 en su comunidad influyó no solo en impactos ambientales, sino también sociales y culturales. “La comunidad comenzó a cambiar su alimentación basada en maíz, cumandas, zapallos”, dice.

Hoy cultiva cuatro hectáreas. Pero tres están sin camino. Como muchas tierras del Chaco, son zonas de difícil acceso por donde no entra ni ayuda estatal ni maquinaria, aunque de ahí salen barriles de petróleo de 8 pozos aún activos de los 40 que produjeron desde la década de los 60, en Bolivia.

“¿Dónde habrá maíz criollo? Antes hacíamos mingas, ahora cada quien siembra solo, cómo puede”, continúa mientras ceba el mate. Y, sin embargo, ella no ha dejado de sembrar. Con bastón, con memoria, con rebeldía.

La manteca curadora de la chicha.



Donde comen todxs



Donde canta el agua

Al mes del inicio de la octava marcha, uno de los bloques más sustanciosos de la columna se vio notablemente disminuido. La Asamblea del Pueblo Guaraní, que ejercía un lugar de poder y decisión¹⁹

¹⁹ La capitania zonal de Yaku Igua, que tenía la vicepresidencia de la columna, había logrado posicionar “El cierre de pasivos ambientales en el Agüaragüe”, como segundo punto de la plataforma de demandas de la marcha.

significativo dentro de la misma CIDOB²⁰, sufrió una de las muchas fracturas que seguirían después; varias capitanías decidieron retirarse y negociar directamente con el gobierno sus demandas. Dentro del selecto grupo que permaneció estaban representantes de Karapari²¹.

Catorce años después, Karapari nos abría sus puertas con el *Arete Guasu*. Esta *fiesta grande*, celebrada en tiempos de carnaval, es para agradecer y garantizar la abundancia de los cultivos de maíz, un espacio donde antaño las comunidades resolvían diferencias entre clanes, fortalecían lazos y honraban a *lxs abuelxs* que, desde otras dimensiones, regresan atraídos por el aroma de la chicha. El sonido de las quenillas, el ritmo de los tambores y el movimiento de las rondas marcan su llegada. Hoy en día, es la principal manifestación cultural que reivindica políticamente el ser guaraní. Además de ser el espacio donde se expresa/expone las variadas formas que tienen las comunidades de consumir el *avati*.

Fue en medio del *Arete*, que nos reencontramos con uno de los mejores quenilleros y dirigente histórico, el Mburuvicha Víctor Vargas Segundo.

—Mburuvicha, ¿qué es lo que pedían como zona Karapari en la marcha del TIPNIS?

—Aprobar TCO²² aquí en el municipio de zona Karapari, eso era mi deseo, para eso era la marcha.

—¿Lo lograron?

—No, lo ha hecho la ley y lo ha borrado con codo. Entonces hasta ahorita no existe—, concluye el Mburuvicha, antes de empuñar nuevamente la quenilla.

El mismo Plan Territorial de Desarrollo Integral (PTDI) de Carapari (2016-2020), manifiesta sobre el tema:

Los niveles de concentración de la propiedad de la tierra en Carapari son difíciles de constatar con datos oficiales, al igual que en otras regiones del Gran Chaco tarijeño. Desde enero de 2009 el proceso de

20 La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia es la máxima organización de los 34 pueblos indígenas que viven en tierras bajas; es decir, el Oriente, Chaco y Amazonia. Desde su fundación, en 1982, logró canalizar importantes reivindicaciones de consolidación territorial, autodeterminación y derechos colectivos. Fue un pilar fundamental del Pacto de Unidad y el proceso constituyente. Tras la marcha del TIPNIS, atraviesa una profunda crisis orgánica.

21 Karapari es el denominativo guaraní territorial, y nombre de su capitanía Zonal, mientras que Carapari es el nombre del municipio. Usaremos ambas dependiendo el contexto.

22 El acceso a proyectos y modos de producción y decisión, y la presencia de guaraníes y no guaraníes en ambas organizaciones, son algunas de las porosidades que marcan ambas organizaciones, que por su complejidad no abordaremos en este texto.

saneamiento que realizaba el INRA en Caraparí está paralizado por motivo de las observaciones que realizó la APG. Esta organización sostiene que el procedimiento para la identificación de los predios sufrió irregularidades y que existe el riesgo de legalizar el desconocimiento de tierras para gran parte de las familias guaraní que viven y trabajan en condiciones de dependencia en propiedades que fueron medidas como ganaderas y agrícolas para terceros. Los datos presentados por el Consejo de Capitanes Guaraní y Tapiete de Tarija (CCGT) muestran que el principal problema por el que atraviesan las familias guaraníes en el departamento es el de la tenencia de la tierra (Gobierno Municipal de Caraparí, 2016).

Cuando nos informaron que una de las comunidades a las que nos dirigiríamos estaba atravesando un conflicto de tierras, nos inquietamos. No solo porque sabemos que, en cualquier rincón de este país, los conflictos por tierras son de los más hostiles. Sino también porque intervendríamos el espectro audible de una población confrontada.

Cuando finalmente llegamos a Canto del Agua, la asamblea de presentación nos recibió con una serie de relatos que ilustraban este escenario. La radio fue bienvenida, pero acordamos no abordar este tema por micrófonos. Cerramos pronto. Las tamboritas ensayaban con los niños. Las mujeres, que eran el total de la asamblea, tenían que seguir cocinando y organizando lo que llevarían —al día siguiente— a exponer al Arete Guasu, para garantizar su presencia, y ojalá ganar algún premio.

En Canto, el maíz se siembra según la humedad, empieza Blanca Yesenia, que es la mburuvicha de la comunidad. “Basta que haya humedad, después el maíz nace nomás”. Nos cuenta que ella no compra semillas. Que el rastrojo se queda en la chacra para abonar la siguiente siembra y que la cosecha es para semillas, para consumo y para sus animales. Que solo pueden tener una cierta cantidad de chanchos y gallinas, porque, aunque quisieran, para tener vacas no cuentan con el suficiente espacio.

La comunidad está saneada en pedazos, que han quedado insuficientes. Es por eso por lo que el 2017 pidieron al INRA la dotación de un área fiscal colindante a la comunidad. El 2024, cuando finalmente lograron la resolución, se encontraron con que ya existían asentamientos. La naturaleza de estos profundizó las tensiones existentes con la OTB. Las fricciones entre campesinos e indígenas se extienden como generalidad, podríamos decir, en todas las comunidades del Chaco. Son sus porosidades las que marcan las diferencias, siempre complejas.

Karapari es una de las capitanías más nuevas de la APG. El proceso de fortalecimiento orgánico estuvo acompañado de una profunda reivindicación identitaria, que a la vez se tradujo en la interpelación a las estructuras de explotación que vigentes permanecían en la producción agrícola. “Solo cuando hemos sido ya guaraní, había más respeto, ya se ha podido que ellos mismos tengan más respeto, que se les pague bien, y así hemos ido superando de poco a poco”, nos cuenta la mburuvicha mientras recuerda que el proceso de saneamiento se hizo en base a los asentamientos durante el tiempo de los patrones: “donde estaba su casita y donde les dejaban sembrar, eso nomás lo han marcado”, cuenta mientras nos muestra el pequeño pedazo que ahora le toca.

El *boom* hidrocarburífero, coincidió con este tiempo de mencionada reivindicación. La inyección económica acompañó también, de alguna manera, estos procesos. Sin embargo: “Hay varios proyectos productivos a los que no podemos acceder”, especifica la mburuvicha mientras comentamos sobre el proyecto de módulos ganaderos y porcinos que en ese momento gestionaba la APG. “No alcanza la tierra. No alcanzaría ni el maíz para darles de comer”, concluye. Y es que para que el maíz dé en *Ñande Reko*²³, no solo se necesita humedad y proyectos sino también tierra.

En las faldas del Gran Agüaragüe

En la casa de la ipaye Yagua —como la nombran a Adela, por la fuerza de sus ojos verdes como los del tigre—, se siente a los espíritus de los *yuyos* —plantas medicinales— a los que se conectó mediante el conocimiento de su abuela ipaye María, quien curaba enfermedades que los doctores no podían curar, en las comunidades guaraní.

Nos recibió en el territorio guaraní de Yaku Igua, con baños para liberar las cargas del camino, de hierbas recogidas caminando por el Agüaragüe. Durante nuestra estadía, en octubre de 2024, comprendimos cómo es que la medicina tradicional, la sabiduría espiritual, la defensa del agua y el territorio están profundamente entrelazados con la producción de maíz.

En sus palabras y silencios, la ipaye y mburuvicha tejía la historia de su comunidad con el monte, el agua y las semillas. Cada noche, entre mates y humo de fogón, otras veces preparando sus baños para curar a sus pacientes, hablaba del Agüaragüe, de su defensa contra proyecto del túnel carretero que pretende atravesar la serranía, del miedo a la sequía

23 Del guaraní “Nuestro modo de ser”, “nuestra forma de vida”.

y de los tiempos en los que el maíz criollo todavía era soberano en los platos y en los rezos. “Antes sembrábamos perla, blando, el soker... el maíz que alimenta, que espesa, que saca grasa para la chicha, para el tojorí, para los caldos que dan fuerza. Hoy ya no queda casi nada de eso. El mercado trajo maíz, sí, pero sin espíritu”, afirma.

El territorio guaraní Yaku Igua, legalmente reconocido como colectivo, parece extenso en los papeles: 644 hectáreas para 24 comunidades. Pero, en la práctica, la mayoría son serranías, cerros y suelos erosionados. Donde se puede sembrar, los comunarixs alquilan o compran pequeñas parcelas a familias no guaraníes. “Diez hectáreas son suficientes para alimentarse y vender. Pero eso no lo tiene ninguna familia guaraní. Las compraron los campesinos en la revolución del 52”, analizaba cuando nos volvimos a ver en julio del 2025, para profundizar el análisis de por qué no se produce maíz en su comunidad, cuando tienen sistemas de riego y cultivos de hortalizas.

El agua también escasea en la comunidad que está al pie del Agüaragüe, y que aún guarda fuentes sagradas, pese a haber sido perforado por el extractivismo petrolero y la carretera. “Movieron las venas del monte. Ya no se van a poder restaurar. Se nos fueron las aguas”, dice.

Pese a ello, la esperanza también crece como brote tierno. Cuando le preguntamos: “¿Entonces no hay esperanza para el pueblo guaraní, sin tierra, sin agua, sin maíz?” Adela suspira, con su voz fuerte y clara, sin titubear porque otra vez su rostro se ilumina. Recuerda que están recuperando tierras, esperando resoluciones administrativas para ser dueños titulares de pedazos de hectáreas que están en la zona de la Salada a 15 kilómetros de su comunidad. Un espacio comunal para cultivos más amplios, para maíz nativo, porque solo así se puede conquistar el espíritu de las cadenas de ecosistemas del Chaco.

Este proceso de recuperación de tierras no es aislado, también lo están impulsando familias guaraníes en Laguna Chica, otra de las comunidades del territorio Yaku Igua.

—Tierras para sembrar *maíz criollo guaraní*, sin agroquímicos, sin transgénicos —vuelven a sonar los cantos de las semillas.

—Ahí están sembrando con semilla nativa. Para comer, para compartir. No para el mercado. Para la vida.

Este renacer no es casual. Es parte de una conciencia que despierta frente a la crisis múltiple: climática, económica, espiritual. Es parte de la larga historia por la recuperación territorial, o como dirían los

procesos autonómicos: por la *restitución del territorio guaraní*. O como nos dijo Eusebia: “Hoy con las crisis estamos aprendiendo de nuevo a alimentarnos. A volver al maíz que nos cura”.

Cassette 4: Un hecho consumado. *Del maíz sagrado al maíz de laboratorio*

El maíz no se siembra solo en la tierra, también en el cuerpo, en los sueños y en el espíritu.

—*Palabras de una Ipaye.*

Caminando por los potreros, pudimos, finalmente, conocerlo. Mazorcas grandes, potreros uniformes, espigas altas, verde intenso, sin yuyo. Su presencia se impone, tan distintos a la diversidad de tamaños, formas y colores en las que se expresan los cultivos de maíces guaraníes.

La ipaye Yagua recuerda cómo ya en el año 2000 los transgénicos comenzaron a entrar ilegalmente por contrabando por la frontera con Argentina. A principios de este año, otra compañera corroboraba esta ruta de ingreso, cuando nos cuenta que queriendo conseguir esta semilla para siembra, tuvo que “pasar la banda hacia Pocitos para pillarla”.

Tete y Eusebia, en Tatarenda, sospechan que los cultivos de maíz del *gaucho* —que están dentro de su comunidad y donde trabajan algunos comunarixs— son transgénicos. Ambas resaltan que no sembraron este maíz en las pocas hectáreas que tienen porque identifican, como la ipaye Yagua, impactos en la salud, los suelos; además, del abandono de las semillas nativas.

Por su lado, otra productora que, aunque esta vez no le alcanzó para comprar la semilla transgénica —porque son más caras—, planea sembrarla porque “viene” con cosecha garantizada. “Cada chacra trae tres mazorcas de maíz, ninguna falla. Raro es que te dé unito, después son dos o tres”, asegura, y aclara luego, “es para la venta nomás, no es para comer”.

“El transgénico se ve de lejos. No tiene plantas del maíz hembra y macho”, afirma la Ipaye Yagua. En la observación, como ocurre con otras plantas de la naturaleza, el maíz tiene su espíritu expresado en la dualidad femenina y masculina para su reproducción, de ahí la conexión importante con este grano, en su alimentación y su expresión en las fiestas con la chicha.

Y es que el maíz tiene memoria, nos explicaba Eunice —agroecóloga mexicana— durante una transmisión. “Cuando nosotros tenemos un

maíz criollo en una región, es el resultado de la selección generacional que ha existido desde que domesticamos esta planta. Entonces, tenemos una herencia adaptada a la zona donde vivimos. La presencia de semillas con *candados genéticos* provoca un proceso de deterioro en la que los maíces locales van perdiendo esa característica de criollo que los definía, bajando esta capacidad adaptativa, productiva y de rendimiento”. “El detalle o el engancho está aquí”, continúa Eunise: “De tener una semilla libre, autónoma, en el sentido de que era capaz de seguirse produciendo, comenzamos a tener una dependencia. Porque las empresas no son tontas y lo que están haciendo es darte una semilla que solamente es producida a través de estos laboratorios, de estas parcelas de mejoramiento y tú como agricultor no vas a tener ni el tiempo, ni el espacio, ni la economía para estar tratando de volver a producir maíces adaptados a tu región”.

Aunque Bolivia prohíbe los transgénicos —La Ley 144 y el Decreto Supremo 4490—, la realidad en el Chaco es otra. En la sombra de la ley, consorcios públicos y privados muchos con capital extranjero han ocupado tierras e introducido estas semillas. “Antes los soldados venían a machetear los potreros transgénicos. Hoy ya nadie dice nada. Hay campos de más de 10 hectáreas, que van a los mercados de las ciudades para alimento balanceado de animales”, narra la Ipaye.

Entre 2016 y 2017, según un análisis realizado por las ONG, se identificó la presencia de semillas transgénicas tolerantes al glifosato en cuatro muestras de grano de maíz encontradas en mercados y tiendas de semillas de Charagua, Villamontes y Yacuiba. También hicieron estos análisis a cultivos de colonias menonitas, entre estas en Pinondi, ubicada en la AIOC Charagua Iyambae; en el resultado se identificaron cultivos de 10 a 15 hectáreas de *Bacillus Thuringiensis*, resistente al gusano cogollero.

—El híbrido es para vender. No sirve para sacar la grasa de la chicha —dice Tete Tiguayo.

—El transgénico ya no cura, ya no alimenta. No es espesa, no tiene alma —sentencia Adela Yagua.

La presencia de maíz transgénico y todo su paquete productivo es un hecho consumado, que abre una disyuntiva entre lxs productorxs: Seguir resguardando la variedad de semillas que generan la cultura alimentaria e identitaria guaraní, o asegurar la cosecha que genera un excedente económico.



Para cerrar esta transmisión

Este artículo no se limita a documentar hechos: es un acto de memoria activa. En sus líneas se recoge la voz de mujeres que no solo siembran maíz, sino que cultivan la vida misma desde lo más profundo de su identidad. En sus cuerpos y espiritualidades anida un saber ancestral que resiste al olvido, convirtiendo la práctica agrícola en una forma de afirmación cultural y política.

En las regiones del Chaco, el maíz no es solo un cultivo. Es un lenguaje que une generaciones, un símbolo que alimenta tanto el cuerpo como el alma colectiva. Su presencia en las ollas y rituales no es casual: es la expresión de una soberanía que se construye desde abajo, a contracorriente de un modelo que busca uniformar semillas, tierras y formas de vida. Este grano tradicional no es solo un ingrediente en la chicha o en el caldo. Es grasa que nutre la olla común, es palabra que se espesa en la conversación colectiva. En cada semilla hay un acto de rebeldía amorosa, una decisión política de no ceder ante el monocultivo ni ante la lógica del mercado que convierte la vida en mercancía.

No se trata solo de contar lo que ocurre, sino de hacer visible lo invisible: el rol silencioso pero crucial de las mujeres guaraníes y campesinas, su vínculo con la tierra, y la vigencia de una forma de vida que, lejos de desaparecer, sigue sembrando futuro desde la raíz.

La ganadería fue un día planteada como antítesis del modo de ocupación y producción guaraní. Hoy pareciera que el maíz transgénico —que irrumpe como una maquinaria silenciosa, impersonal y ajena— es una perversa actualización que refuerza el proceso histórico de acumulación por despojo. Un afinamiento de la estrategia colonial, que introduce “bajo la racionalidad del maíz” una semilla destinada a alimentar esa vieja ganadería que hoy atraviesa un proceso de estimulación económica. Esta estimulación, tanto pública como privada, está impulsada por la exportación de carne a China y la urgencia de encontrar alternativas ante el agotamiento hidrocarbúfero.

Las guerras, las haciendas, y más tarde las políticas agrarias mal diseñadas, redujeron el acceso a la tierra fértil para las mujeres guaraníes. La llegada de empresas hidrocarbúferas transformó paisajes rituales en zonas de riesgo ambiental. La introducción de maíces híbridos y transgénicos, en manos de empresarios privados, debilita los procesos autonómicos. Estos modos de ocupación territorial están profundizando, además, la desertificación. Y esto coincide con la visión guaraní sobre la pérdida de humedad cuando desaparece el *iya*. La agricultura familiar ha sido históricamente relegada en las políticas públicas, y las comunidades enfrentan difíciles decisiones ante el avance del capital. Surge entonces la pregunta, si desaparece la variedad fitogenética de maíces; ¿también lo hará parte de la identidad guaraní y las historias que la sostienen? Y si sobreviven ¿podremos escucharlas?

Siglos de embates y vigencias nos muestran que las crisis también traen preguntas. Y esas preguntas están empezando a ser semillas.

Voces citadas

Esmerita Rodríguez Yucra

Lidia Taraiza Guterrez

Sixta Rodríguez

Telma Tiguayo

Eusebia

Ipaye yagua Adela

Bibliografía

Acción Cultural Loyola [ACLO]. (1979). *Estudio socioeconómico de la provincia Hernando Siles*. Sucre, Bolivia.

Cauthin, M. (2017). *Relaciones sociales entre guaraníes y karai en el Chaco boliviano: Un estudio sobre las formas de trabajo vigentes en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca* [Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur].

Cuéllar Álvarez, N. (2018). *El maíz transgénico amenaza la riqueza genética del Chaco boliviano*. CIPCA.

Demelas, D. (1981). Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910. *Historia Boliviana*.

Garland, M. (2024). *Escucha colectiva como un método etnográfico*. Tsonami Ediciones.

Gobierno Municipal de Caraparí. (2016). *Plan Territorial de Desarrollo Integral: Caraparí 2016-2020*.

Langer, E. (1988). Liberalismo y abolición de las comunidades indígenas en Bolivia (Siglo XIX). *Historia y cultura*, 14, 59–95.

Ministerio de Hidrocarburos y Energías. (2022, 1 de mayo). *Bolivia recibió alrededor de US\$50.000 millones por renta petrolera desde la nacionalización*. <https://www.mhe.gob.bo/2022/05/01/bolivia-recibio-alrededor-de-us50-000-millones-por-renta-petrolera-desde-la-nacionalizacion/>

Pessoa, F. (2024). Territorios de escucha, una breve reflexión. *Tsonami Ediciones*.

Vallejos, M. (2009). *Caracterización de sistemas socio-ecológicos en el Gran Chaco: ¿Dónde, cuándo y cómo se transforma el territorio?* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].

El pasado presente ayoréode

Historia de vida de Iriyodi Picanerai y Pajine Jnuruminé

Entrevistadores: Rosa María Quiroga¹, Bernd Fischermann²

Editora: Araceli Gómez Cañipa³

Entrevistados: Iriyodí Picanerai, Pajine Jnuruminé

Resumen

Este artículo presenta las historias de vida de Iriyodi Picanerai y Pajine Jnuruminé, dos ayoréode que vivieron la transición de su territorio tradicional a las comunidades sedentarias en el Chaco Boreal paraguayo y boliviano. A través de sus testimonios, documentados por los antropólogos Bernd Fischermann y Rosa María Quiroga en 2002, se revela la compleja historia de resistencia, supervivencia y adaptación del pueblo Totobí-gosode frente a las invasiones militares, misioneras y extractivas que transformaron radicalmente sus espacios de vida desde la década de 1920. Los relatos, preservados en su oralidad original, ofrecen una perspectiva íntima sobre la vida tradicional ayoréode, los contactos forzados que enfrentaron diversos grupos —mientras otros permanecían en aislamiento voluntario—, las guerras intergrupales y los desafíos contemporáneos en comunidades que se extienden desde Paraguay hasta Santa Cruz de la Sierra, constituyendo un testimonio fundamental para comprender las dinámicas coloniales persistentes, la problemática de los pueblos no contactados y la agencia indígena en esta vasta región chaqueña.

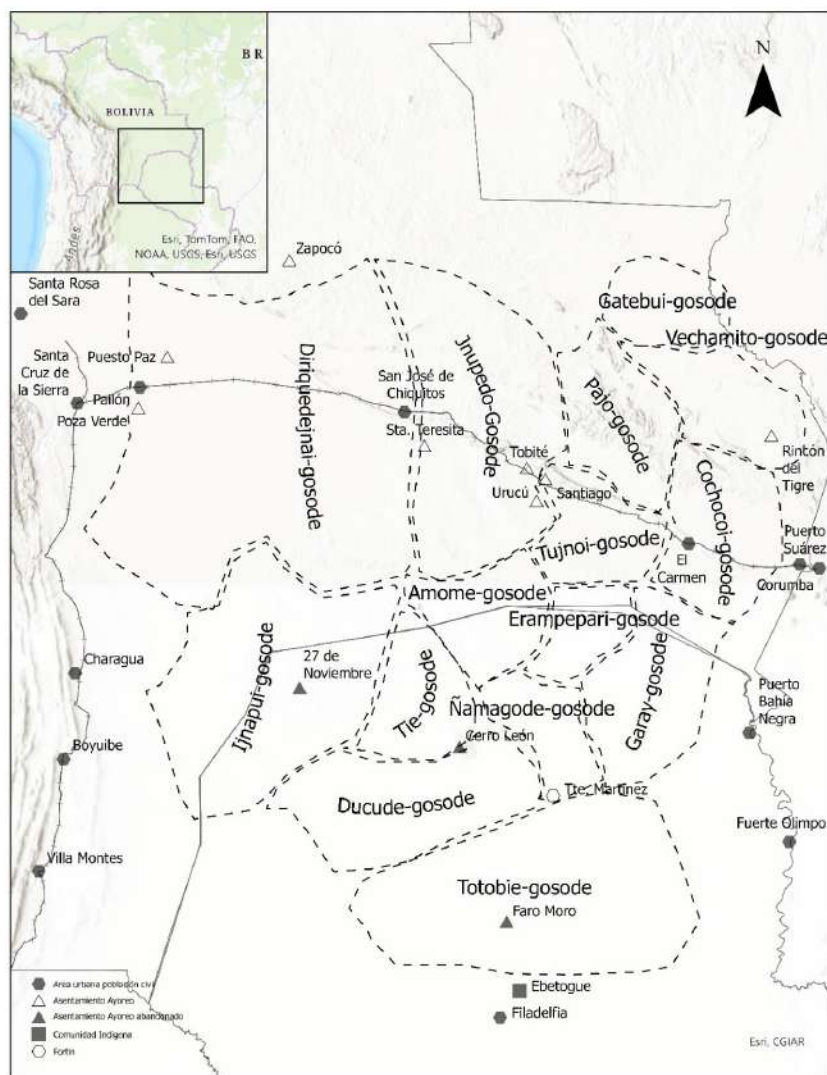
Palabras clave: *Ayoréode, Pueblos no contactados, Chaco Boreal, Contactos forzados, Testimonios orales.*

1 Rosa María Quiroga Arce, nacida en La Paz Bolivia, antropóloga, especializada en etnología de la ENAH México. Con una gran capacidad de comprender su país y una excelente interlocutora con pueblos indígenas de tierras bajas. Tuvo la iniciativa de desarrollar y formar talleres artesanales rescatando el barroco mestizo boliviano de la Chiquitanía.

2 Bernd Fischermann es un antropólogo alemán que dedicó su vida al estudio de los pueblos indígenas Ayoreo y Chiquitano. Realizó la primera reunión de pueblos indígenas de tierras bajas en Bolivia y fundó la organización Apoyo para el Campesino-Indígena Boliviano (APCOB) en 1979. En 1982 impulsó también la fundación de la federación indígena de Oriente Boliviano (CIDOB). En 1996 Junto a Rosa María Quiroga presentaron el primer estudio para la justificación del Territorio Comunitario de Origen Monte Verde.

3 Araceli Itzel Gómez Cañipa, investigadora independiente, miembro fundador de Cooperativa Visual, tiene formación en Ingeniería Ambiental y Sociología. Trabaja temas vinculados a lo social, político y medio ambiental.

Mapa-Chaco Boreal. Territorio tradicional de los grupos locales Ayoreode alrededor del año 1950.



Fuente: en base a los mapas elaborados por Bernd Fischerman y Verena Regehr. *Características y uso del territorio Ayoreo Totobiegosode en el Chaco Central del Paraguay. Estudio Antropogeográfico.* Paraguay 1999.

A manera de contexto

Los Ayoróede constituyen un pueblo histórico de cazadores-recolectores que complementan su subsistencia con agricultura. Habitan el interior del Chaco Boreal, manteniéndose alejados de los grandes ríos. Las condiciones ambientales del Chaco determinan su patrón de movilidad: durante la mayor parte del año recorren su territorio en busca de alimentos, estableciéndose en aldeas con viviendas fijas únicamente durante la temporada de lluvias.

Su organización social se basa en grupos locales que tienen entre 80 y 200 personas. Cada grupo posee su propio territorio y liderazgo independiente. Tradicionalmente, entre julio y agosto, comisiones designadas emprendían marchas hacia las Salinas ubicadas en territorio boliviano, cerca de la frontera con Paraguay, para aprovisionarse de sal durante todo el año.

A principios del siglo XX, la frontera norte del territorio ayoróede se extendía hasta donde actualmente pasa la línea férrea de Santa Cruz a Puerto Suárez. Durante la década de 1920, fuerzas militares bolivianas y paraguayas establecieron fortines en el norte del Chaco, ocupando zonas estratégicas con fuentes de agua permanentes en el corazón del territorio de varios grupos locales. Frente a esta invasión, los grupos afectados optaron por una estrategia de repliegue en lugar del enfrentamiento directo. El abandono de sus territorios tradicionales los obligó a penetrar en áreas de otros grupos ayoróede, desencadenando conflictos internos que alteraron drásticamente las relaciones y dinámicas sociales preexistentes.

Hacia finales de la década de 1920, el guerrero y chamán Uejai logró unificar —mediante persuasión y fuerza— una confederación de varios grupos locales del sur, potenciando significativamente su capacidad militar. Esta nueva alianza adoptó el nombre de Guiday-gosode “la gente de la región donde estaba el pueblo”, en referencia a la antigua reducción jesuita de San Ignacio de Zamuco, ubicada cerca del fortín boliviano Ingavi. Como respuesta defensiva, se formaron otras confederaciones: en el norte, los Direquedejnai-gosode “la gente del otro día” y los Jnupedo-gosode “la gente de los valles profundos”; al este, los Garay-gosode “la gente de los campos”.

El abandono forzoso de la zona de los fortines —donde posteriormente se desarrolló la Guerra del Chaco— provocó migraciones masivas. Los grupos del norte y del sur fueron desplazados

aún más en sus respectivas direcciones. A finales de los años veinte, los Direquedejnai-gosode desalojaron a los Sirionó de la región del Monte Grande y, en 1930, atacaron Asunción de Guarayos. Hacia finales de la década de 1930, los Ayoréode penetraron en la Chiquitanía, estableciéndose en las extensas regiones boscosas despobladas entre los asentamientos existentes.

A partir de 1950, el Chaco experimentó invasiones sistemáticas por parte de actores no indígenas. Tras la Guerra del Chaco, los militares mantuvieron su presencia en guarniciones y fortines. Entre 1944 y 1949, la Union Oil Company de California realizó prospecciones petroleras en territorio ayoreo, seguida en 1957 por la compañía norteamericana Pure Oil. Durante la década de 1950, prospectores petroleros penetraron el centro del Chaco bajo protección militar. Los soldados recibían recompensas por cada oreja cortada de un ayoréode muerto. A estos agresores les siguieron cazadores de pieles de felinos y, posteriormente, colonos menonitas y estancieros.

Estas invasiones sucesivas provocaron constantes reagrupaciones y migraciones de los grupos locales. En 1948, los primeros grupos del norte buscaron contacto con los *cojñone*, los blancos, huyendo de las poderosas confederaciones del sur. Entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, misioneros salesianos y, posteriormente, de la Misión A las Nuevas Tribus, establecieron los primeros contactos con los grupos del sur.

En la actualidad, los grupos ayoréode mantienen contacto con la sociedad nacional, llegando incluso a residir en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Se estima que aproximadamente 5.000 ayoréode viven actualmente entre Bolivia y Paraguay, enfrentando el desafío de preservar su identidad cultural mientras se adaptan a las realidades del mundo contemporáneo.

Breve historia de los Totobié-gosode

A principios del siglo XX, los antepasados de los Totobié-gosode habitaban la región al sur del Cerro León. Hacia finales de la década de 1920, fueron desplazados hacia el sur, estableciéndose en la región de Amotocodie —territorio tradicionalmente ocupado por los Enlhet (Lengua), a quienes desalojaron—. Este desplazamiento les valió el nombre de Amotocodie-gosode, que significa “la gente de los suelos fértiles” en lengua ayoré. Posteriormente, el grupo expandió su

territorio hacia el este de Amotocodie, zona originalmente habitada por los Chamakoko, aunque ya abandonada por estos desde tiempo atrás.

Durante la década de 1940, una manada numerosa de chanchos del monte devastó los sembradíos del grupo, acontecimiento que motivó su cambio de denominación a Totobié-gosode, “la gente de la región donde abundan los chanchos del monte”. Con aproximadamente 200 integrantes, los Totobié-gosode constituían uno de los grupos locales más numerosos de la región. Entre finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta se registraron las primeras guerras entre los Guiday-gosode y los Totobié-gosode, quienes habían permanecido al margen de la confederación formada por el líder Uejai. A partir de entonces, los enfrentamientos se volvieron constantes, marcando el inicio de una enemistad que perduraría por décadas.

En 1962, los misioneros de la Misión A las Nuevas Tribus establecieron contacto con los Guiday-gosode, asentándolos en un complejo cercano al Cerro León. La misión proporcionó a este grupo armas de fuego y trampas para participar en el lucrativo comercio de pieles de jaguar y ocelote. Poco después, la misión fue trasladada a la estancia Faro Moro, en pleno centro de Amotocodie, donde continuó con el negocio de pieles hasta su prohibición en 1976.

Equipados con armas de fuego, los Guiday-gosode lanzaron ataques sistemáticos desde Faro Moro contra los Totobié-gosode, quienes se encontraban indefensos ante esta combinación letal: perfectos conocedores del monte armados con tecnología moderna. Las pérdidas entre los Totobié-gosode fueron devastadoras. También se registraron ataques provenientes de los Garay-gosode desde las misiones salesianas, aunque con menor intensidad.

Para los Totobié-gosode, los Guiday-gosode se convirtieron en enemigos mortales. Ante la amenaza de exterminio, optaron por una estrategia de supervivencia: se dividieron en tres subgrupos que operaban independientemente dentro de su territorio tradicional, dificultando así su localización y reduciendo el impacto de los ataques.

A finales de la década de 1970, tras la muerte de Uejai, un predicador ayoróede boliviano promovió la reconciliación y hermandad entre los grupos. Sin embargo, los Guiday-gosode continuaron buscando a los Totobié-gosode silvícolas, aunque ahora con el objetivo declarado de sacarlos del monte para llevarlos a la misión.

Durante el verano de 1979, mientras los Ayoróede permanecían en aldeas estables atendiendo sus chacras, un piloto de la misión

localizó una aldea Totobié-gosode. Los misioneros enviaron un contingente de ayoréode cristianizados en su búsqueda. El grupo se acercó cautelosamente a la aldea, proclamando que venían en paz. Las mujeres y niños huyeron al monte mientras los hombres se prepararon para defender el asentamiento. Aunque los Totobié-gosode rechazaron inicialmente ser llevados a la misión, una vez descubiertos, no vieron otra alternativa que entregarse. El mismo escenario se repitió entre 1986 y 1987, pero esta vez los Totobié-gosode decidieron defenderse activamente. El enfrentamiento dejó un saldo trágico: cinco muertos y varios heridos. A pesar de su resistencia, los sobrevivientes fueron finalmente llevados a la misión.

Estas incursiones, aunque presentadas oficialmente como “contactos pacíficos”, seguían la táctica de guerra tradicional ayoréode: provocar caos en la aldea para atacar por sorpresa. Los Totobié-gosode interpretaron estos eventos exactamente como lo que eran: ataques de guerra. Según la costumbre ayoréode, los “vencidos” son tocados por los vencedores, ritual que significa que quien toca a otro se responsabiliza de su integración al grupo victorioso. Los “tocados” permanecían durante largo tiempo en una posición de subordinación. Las consecuencias de estos contactos forzados fueron devastadoras. Una parte significativa de los contactados rechazó vivir bajo estas condiciones de sometimiento, optando por la forma más extrema de resistencia: rehusaron comida y líquido, prefiriendo la muerte por inanición antes que la subordinación.

En 1993, los Totobié-gosode exigieron el derecho de retornar a sus tierras tradicionales. Con el apoyo de un grupo solidario, lograron en 1997 establecer una nueva comunidad en Arocojnadi, marcando así un nuevo capítulo en su historia de resistencia y supervivencia cultural.

A manera de introducción de las historias de vida de mujeres y hombres ayoréode

En 2002, los antropólogos Bernd Fischermann y Rosa María Quiroga participaron en un proyecto integral con los Totobié-gosode, un grupo local de los Ayoréode en el Chaco Boreal paraguayo. El proyecto perseguía tres objetivos fundamentales:

1. Reclamar legalmente una porción del territorio tradicional de los Totobié-gosode.
2. Acompañar el establecimiento de un nuevo asentamiento en sus tierras ancestrales.

3. Proteger a la fracción del grupo que permanecía sin contacto en el monte.

El proyecto se implementó al norte de las colonias menonitas del Chaco Central, en una zona de excepcional valor ecológico y cultural. Aunque el territorio reclamado conservaba en gran medida su ambiente intacto, enfrentaba una presión constante: estaba rodeado por propiedades privadas de terratenientes en continua expansión —actualmente es la zona más afectada por avance de la agroindustria en Paraguay—. Como medida de protección, una fracción de tierras al oeste del área demandada quedó resguardada mediante decretos de la Fiscalía Mayor del Estado paraguayo, al constituir zona de tránsito del grupo ayoreo no contactado.

Durante el desarrollo del proyecto, Rosa María y Bernd establecieron vínculos cercanos con varios miembros ayoróde, creando un espacio de confianza que facilitó el intercambio de experiencias personales. Reconociendo el valor de estos testimonios, Rosa María Quiroga inició su documentación sistemática, aprovechando encuentros eventuales y extendiendo sus registros más allá del horario laboral formal.

La iniciativa de documentación despertó rápidamente el interés de actores clave. La ONG Iniciativa Amotocodie, responsable de proteger la fracción occidental del territorio reclamado, financió a Rosa María una estadía de dos meses, septiembre y octubre de 2002, para profundizar la recopilación de historias de vida con los recursos adecuados. Similarmente, la Fiscalía de Asuntos Étnicos del Paraguay, que había establecido una comisión especial para atender al grupo del monte en caso de contacto, mostró un marcado interés en el proyecto.

El interés especial en la problemática del contacto surgió de las devastadoras experiencias previas. Los contactos forzados de 1979 y 1986-87, iniciados por la Misión A las Nuevas Tribus (organización fundamentalista norteamericana), habían dejado un saldo trágico: muertes por enfermedades introducidas, suicidios por desesperación y enfrentamientos violentos que resultaron en cinco fallecimientos durante el contacto de 1986.

Más recientemente, la salida de la familia Paójnai en 1998 había generado intensas disputas entre misioneros, el gobierno y la fiscalía, dejando profundas secuelas psicológicas en los miembros afectados de esta familia. A pesar de la prohibición expresa de la Fiscalía (vigente desde 1987) de buscar activamente al grupo aislado, algunos misioneros

de la Misión A las Nuevas Tribus y grupos menonitas continuaban intentando contactarlos, justificando sus acciones con argumentos paternalistas sobre su supuesta “pobreza” y “necesidad de conocer a dios”.

Las historias de vida documentadas perseguían dos propósitos fundamentales para la defensa de los derechos de los Totobié-gosode:

1. **Preparación para futuros contactos.** Proporcionar información crucial para desarrollar estrategias que minimizaran los traumas en posibles contactos futuros, aprendiendo de los errores del pasado.
2. **Transformación de percepciones.** Revelar la dimensión humana, la sabiduría ancestral y las habilidades sofisticadas de un pueblo sistemáticamente estigmatizado por la sociedad dominante como “salvajes”, “pobres” e “ignorantes”.

Las narrativas recopiladas transmiten experiencias vitales únicas de los ayoréode. Prácticamente todos los adultos de los grupos locales del sur habían experimentado directamente la vida tradicional en el monte, lo que otorga a sus testimonios un valor testimonial extraordinario. Las historias siguen típicamente una estructura tripartita: comienzan con recuerdos vívidos de la vida en el monte, transitan por la experiencia traumática del contacto, y concluyen con reflexiones sobre la vida actual, frecuentemente estableciendo comparaciones nostálgicas y críticas con su existencia anterior.

La metodología empleada privilegió conscientemente los diálogos horizontales, estableciendo un espacio de intercambio genuino donde ambas partes compartían y recordaban acontecimientos personales. Estos diálogos raramente requirieron intérpretes. Cuando el dominio del castellano por parte de los Ayoréode era limitado, se recurría a gestos y demostraciones para alcanzar el entendimiento mutuo, preservando así la atmósfera de conversación informal que priorizaba la confianza y el intercambio recíproco. Este enfoque metodológico permitió capturar la riqueza y complejidad de las experiencias ayoréode desde una perspectiva íntima y respetuosa.

Pensamientos, sentires y reflexiones sobre leer las historias de vida en clave del pasado-presente

La historia de vida que se presenta a continuación forma parte del proceso de rescate de memorias y experiencias llevado a cabo por los

antropólogos Rosa María Quiroga y Bernd Fischermann. Su lectura contemporánea abre horizontes de comprensión sobre la compleja historia de los pueblos ayoréode en Bolivia y Paraguay, revelando los entramados relacionales entre seres humanos y no humanos en su medio vivo, así como una cotidianidad del pasado que permanece desconocida para gran parte de nuestra sociedad.

Rosa María y Bernd han logrado sacudir el dolor inmerso en cada testimonio para comprender la profunda humanidad de estas personas. Su trabajo ha fragmentado las imágenes subalternizadas que sistemáticamente se asignan a los ayoréode, reconociendo su agencia desde las múltiples dimensiones de su tránsito por este mundo.

Leer estas historias en clave de *pasado, presente y salvaje* resulta urgente, pues los elementos del pasado persisten en el presente, configurando las experiencias de violencia en estos territorios. Los discursos y prácticas de “civilizar al indígena” o de “progreso” continúan justificando la invasión territorial y los diversos biocidios resultantes de los incendios devastadores de los últimos años.

Bernd y Rosa María han dedicado sus vidas a interpelar estos mandatos “civilizatorios”, perpetuados por diversos regímenes, gobiernos y actores privados, principalmente en territorio boliviano. Para ambos investigadores, la selva, los pueblos que la habitan y ese entramado de vida en constante co-creación constituyen fuentes de sabiduría de las que debemos aprender y con las que debemos compartir formas de existencia.

Los pueblos ayoréode poseen conocimientos de orden científico sobre sus territorios y los seres que los habitan, demostrados permanentemente en su vida cotidiana. Este saber ancestral permite comprender los equilibrios ecosistémicos, tanto en las formas de alimentación como en la convivencia dentro de la selva del Chaco. A lo largo de las historias de vida de Iriyodi, Pajine y sus parientes, se aprecia el profundo reconocimiento de los ciclos vitales que determinan las formas de interdependencia en su mundo.

La historia de Iriyodi y Pajine, así como la de sus clanes, resulta crucial para comprender que mientras transcurría la Guerra del Chaco y en los años posteriores, el mundo ayoréode vivía sus propias guerras. Más allá de los conflictos entre clanes, existía una tensión constante con los *cojñone* —principalmente misioneros— originada en los interminables intentos de evangelización.

Los desplazamientos forzados y los enfrentamientos entre grupos ayoréode evangelizados y aquellos que resistían a los misioneros eran frecuentes, constituyendo una de las principales causas de muerte y separación de clanes. El término *cojñone*, que puede traducirse como “gente sin pensamiento correcto”, refleja la percepción ayoréode de estos extraños: personas que realizaban acciones incomprensibles, carentes de sentido dentro de su cosmovisión.

En este contexto, invitamos a reconocer la agencia de Iriyodi y Pajine frente a estos otros —los *cojñone*—, a expandir nuestra imaginación para visualizar sus historias y comprender cómo la política se entreteje con sus cosmovisiones y cosmoprácticas en cada decisión vital y en todos sus devenires.

* * * * *

Historias de vida

Comunidad Ebotogué- Dpto. Boquerón Filadelfia-Paraguay 27 de noviembre de 2002

Iriyodi Picanerai y Pajine Jnuruminé son ayoréode que vivieron en Bolivia, se casaron, y se fueron a radicar a Paraguay hace 15 años. Hoy viven en la comunidad Ebotegué en el departamento de Boquerón. Tienen seis hijos y una hija. Iriyodi tenía alrededor de 65 años y Pajine alrededor de 55 el año 2002.

Iriyodi:

Mis padres eran Ijnapui-gosode, y yo nací entre ellos. Dice mamá que yo nací en Teniente Martínez cerca del lugar de donde mataron al misionero Cornelio Issac. Mi vida en el monte fue muy difícil porque yo era un mitai huérfano. Los *cojñone* habían matado a mi padre cuando yo estaba pequeño. Yo era chico todavía, me crié con mi abuela.

Yo recuerdo que no había agua, teníamos que buscar *sipoi*⁴ y mi abuela también buscaba *garabatá*⁵ para comer. Mi abuela me decía:

4 Agua obtenida de plantas específicas como el *ñojai/ ñojnane* en época seca.

5 O Caraguatá, reúne un conjunto de plantas con varios usos siendo la principal la fabricación de

“no va a ir por otro lado, no va a caminar, me va a esperar hasta que yo traiga mi *garabatá*, mi *doridie*⁶ para que usted coma”. Y tenía que esperar nomás a mi abuela. Yo la recuerdo bien, pero no recuerdo su nombre. Mi abuela era muy gorda, poco morena, ella era madre de mi papá. No conocí a mi otra abuela, la madre de mi madre y mi abuelo murió antes de que yo naciera.

Cuando yo era pequeño siempre acompañaba a mi mamá y a mi abuela a recoger *doridie*. Luego colocábamos un montón de leña ahí, y prendíamos fuego para poner encima de las brasas el *garabatá*.

En la noche dormíamos donde nos quedábamos con toda la gente cuando estábamos en un *degüi*⁷, el día siguiente salíamos y caminábamos hasta el atardecer y nos quedábamos en otro *degüi*. Así caminábamos. Solamente en época de chacra nos quedábamos alrededor de 5 a 6 meses hasta terminar los zapallos. Recién salíamos luego otra vez a caminar, a buscar para comer.

Yo me acuerdo todavía de que mi mamá me ayudó mucho a mí, y yo también ayudaba a mi mamá. Siempre buscó para que yo tome *sipoi* y también me daba otras cosas, así yo ayudaba a mi mamá y mi abuela. Ellas me ayudaron mucho a mí. Buscábamos alimentos como las *doridie*, *cuteri* del monte. Mi mamá no subía a los árboles, ni yo tampoco porque estaba pequeñito todavía.

Hay una miel a la que los bolivianos le decimos señorita, y esta miel está siempre debajo de los árboles, esa no más era la que recogíamos. Hay también miel de pico, miel jutaí, miel ererú, miel orojnonie que es la abeja que vive en la tierra y es difícil de sacar.

En el monte hay muchas cosas para comer, como *adoi*, *dajnui*, *dajusudie*⁸ que es parecida a la tuna. No hay aquí, solo hay por allá en Pitianatuta y Teniente Martínez, es como la tuna con espinas, hay mucho en Faro Moro; a su tronco le llamamos *dajusua*. También tomábamos *natingaranéjna*⁹ que es como una tuna grande de donde sacamos agua

fibras, tejidos y textiles (*Bromelia hieronymi*, *Deinacanthon urbanianum*).

6 Doria s.m; doridie pl. m. Las *Bromelia balansae* y *Bromelia serra*. Bol.: Garabatá; Par.: Caraguata. Se come la parte carnosa de las bases foliares. Durante el tiempo de la sequía las *doridie* se vuelven la base principal de la alimentación. Crece en los alrededores de los campos.

7 Degüi s.ml degüode pl. m. Nombre genérico para toda clase de campamento *ayorei*. Campamento instalado para pocos días.

8 Los ayoreos utilizan una serie de plantas, cactus, productores de tunas como ser *Cereus stenoguns*, *Stetsonia coryde*, *Eriocereus martinii*, *Eriocereus bonplandii*, *Opuntia plata* y *Opuntia elta*. Estas no solo son utilizadas como alimentos sino también para la fabricación de diversos objetos.

9 *Gymnocalycium mihanovichii*, cactácea aprovechada por su tallo hidroreservante.

como el *sipoi*, pero tiene espinas. Otro alimento es el *garabatá*, *adode* y *cutérone*.

¡Mi abuela me cuidó mucho! Me daba de comer, me daba de tomar agua. Ella la que buscaba en los huecos de los árboles. En cualquier árbol hay huecos y ahí se almacena el agua, esta agua en ayoreo decimos *iría*.

Mi abuela buscaba miel para mí. Yo quedé al cuidado de mi abuela porque mi madre se fue a otro lugar, ella era joven todavía y buscaba marido. Entonces mi abuela era mi madre. Yo dormía junto a mi abuela, y al despertar al día siguiente mi abuela me decía “levántese no hay para comer” entonces teníamos que ir a buscar *doridie*. A veces había para comer, pero otras veces no había y era difícil.

Cuando quería llover mi abuela hacía una casita como una chocita en forma de horno. Mi madre me enseñó como construir una casita. Cuando llovía era difícil porque no había para comer, mi abuela decía “bueno, ¿qué vamos a hacer?, vamos a buscar *doridie* y *adoi*” que es un bejuco trepador.

También hay *pujnúruode* que es una raíz muy linda y se cocina igual que *camoi ijmo* que es como la batata. *Ijmo nejano* es como la papa, es chica, pequeña y no está profunda, además se da en cualquier tiempo. Cuando había mucha mi abuela cavaba y nosotros detrás de ella la cosechábamos, se pone al fuego para cocinar.

Para comer en el monte hay *daturábie*, *abuedie*, *darujnadie*, *jmatocode*, que se la come cuando es tiempo de lluvia. *Cuyade* es como el poroto y su fecha es de enero a febrero. *Nujnane* es el palmito, *esode* es una fruta de color negro como una uva chica y si uno come mucho de esta fruta se quema la lengua y la boca. Parece que *esode* tiene una espinita en la parte de atrás que es lo que quema la boca. Todos estos alimentos tienen su estación en el año.

De los animales que comemos están la *darade* que es un peto (abeja o avispa) de la que se come hasta su colmena. *Posingane* es de color blanco y comemos, así como lo que está encima de la *ajidabia*¹⁰, y es muy rico. Otros animales que cazamos son *dosipéode* y *yajogue*¹¹, estos no son fáciles de matar. Cazamos el chanco de tropa que le decimos *ñacore*. En todo el año había mucho *ñacore* y más todavía cuando no

10 Ajidábia s.f.; ajidabidie pl. f. El panal de la abeja *ajidábia ajidi*. Ajidábia ajidi s.m.; ajidábia ajidode pl.m. Abeja *Tetragonisca angustula*. Bol: Señorita. Pequeña abeja de color amarillo-dorado que produce miel muy rica.

11 Yajogué s.f.: yajoguédie pl.f. El oso hormiguero *Myrmecophaga tridactyla*. Bol.: Oso bandera. Par.: Yurumi. Su carne es muy apreciada por los *ayoréode*.

había agua, porque venían a buscar la aguada de Faro Moro que no secaba en época de frío, venían ahí muchos chanchos de tropa. Hay otro puerco en Bolivia el *taitetú*. El *toto*¹² era difícil cazar porque corre mucho.

El *guasó* no comemos los ayoreos, tampoco el *peji*. El *peji* podían comer solo los viejos que no pueden caminar. Pero la *peta*, *corechi* y el *tatú* sí. *Apiejnane*, las tortugas chicas, aunque no tiene mucha carne son muy ricas.

Cuando cazábamos un chanco negro, este seguía corriendo 100 metros más y de ahí lo alcanzábamos nosotros y terminábamos de matar con lanza o con una flecha. Cuando yo era joven yo maté muchos de esos, mataba hasta tres de una vez, y matábamos bandera también. En cambio, el *yajogue*, oso hormiguero, cuando huele gente corre nomás.

Antes nosotros comíamos *suaria*, el loro, es muy rico. Comíamos *quiquiabia* también, que es el loro chico, este tiene un nido grande y para sacar a las *quiquiabia* subíamos a la palmera con *enuei* (la piola) y *guebei*¹³ para cortar y hacer caer el nido, luego prendíamos fuego y se asaban las *quiquiabia*, es muy rico. Ahora ya no comemos *quiquiabia* porque vendemos los loros.

En el monte uno tiene que ayudar a sus parientes a buscar alimentos, por ejemplo, si la madre de mi señora no va por *doridie* o *garabatá* uno tiene que darle para que no sufra de hambre.

Pasamos muchas cosas en el monte. Había *dacasuté*¹⁴ muy malos, que mataban a los huérfanos y eso hacía muy difícil la vida. Cuando yo estaba de 12 años un *dacasuté* me quiso matar, pero mi tío me salvó, mi tío era padre de Akirai, que vive en Bolivia. El *dacasuté* me quería matar porque él pensó que su señora me quería a mí, él estaba celoso, aunque yo era chico, un mitai como para casarme. El *dacasuté* vino con su *asore*¹⁵ listo para matarme, pero mi tío se opuso, no quiso que me matara y le dijo: “Su mamá me da de comer a mí, me da mucho”. De esta manera me salvó.

12 Toto s.f.: totodie pl.f. *Tajassu (Pecari) tajacu*: Bol.: Taitetú, Par.: Cureí. Una de las preferidas ayoróode.

13 Guebei s.m.; guebecho pl.m. El hacha *ayorei*. El hacha consiste en un escoplo de hierro, a veces algo curvado, y en general hecho de los muelles de uno de los camiones chatarras de la Guerra del Chaco, con un mango de dos palitos armados y fijados con soga.

14 Dakasuté s.f.; dakasuté pl. f. Líder de un grupo local o de una *gague*. Debe haber matado a enemigos, pero para acceder a la función de líder, debe mostrar un comportamiento ejemplar, ser imparcial, elocuente y equilibrado. Su autoridad es débil en tiempos de paz, pero fuerte en caso de guerra y peligro.

15 Asöre s.f; asörenie pl.f.; pos. Reg. guebé. La lanza *ayoré* con punta de madera.

Yo iba con mi tío a buscar miel. Él siempre me hablaba “yo voy a ir mañana y voy a ir contigo a buscar miel” y yo iba a ayudarlo a buscar miel de pico. Pero había veces que no se encontraba más miel, ni tortuga y sufríamos un poco. En esas situaciones los parientes nos daban y daban también un poco de alimentos para cocinemos.

Yo tenía muchos problemas en el monte. Cuando los Guiday-gosode mataron a los Totobié-gosode yo estaba ahí, estaba con los Totobié-gosode, pero mi tío me salvó, él era hermano de mi mamá. Le dijo al *dacasuté*: “Yo voy a hacer que Iriyodi me ayude, que haga algo para mí, por eso no tiene que matarlo”, y esto me salvó. Pero mataron a todo mi grupo, a todos los Totobié-gosode.

Sucedió que vinieron los Guiday-gosode, los del grupo de Uejai, a matarnos. Estábamos ahí, cerca de Pitiantuta cuando vinieron a matarnos. Mataron a Akidé, a Jané y a otros ¡Mataron a toditos! Solo salvaron a tres personas, a Cutaiquedejnai con quien mi madre se había casado antes, a un mitai de unos 15 años y el tercero era yo, pero a los otros los mataron.

Yo pasé muchas cosas en el monte. En ese entonces yo tenía unos 19 años. Estábamos cerca de Pitiantuta cuando vinieron los Guiday-gosode de las Salinas cerca de Santiago. Ellos vinieron a buscarnos cuando nosotros estábamos de ida a Echoi, hacia las salinas de allá de Bolivia, y ellos vinieron de Garay-isigode, venían de lejos a matarnos. Justo cuando nosotros íbamos por la sal.

Una empresa paraguaya abrió camino hacia Bolivia. En ese camino encontramos gente. Luego de encontrar a esos *cojñone* pasamos al otro lado, fuimos a salir al otro lado, mientras los Guiday-gosode pasaban por ahí. Era tiempo de frío, seguramente era junio o julio, y nuestro *dacasuté* dijo: “Ustedes tienen que ir por allá...y cuando volvamos de la sal nos vamos a encontrar por allá...” Nuestras mujeres y nuestros abuelos quedaron por el camino mientras los otros continuaron caminando hacia las Salinas. Pero los Guiday-gosode descubrieron el camino de nuestras mujeres y se fueron detrás de ellas y las mataron a todas. Mataron a Chadáquide que era el jefe de mi tío, que se llama Jonoini Chiquenoi quien era hermano de Etocacoi. Lástima que en ese momento Jonoini estaba buscando miel, se había subido a un árbol que se llama pico y justo ahí lo encontró Uejai, entonces tumbó el árbol. Mataron a más de 30 mujeres y a muchos niños y a tres hombres. Yo vi todo. Yo me salvé porque mi tío estaba en el grupo de Uejai. Mi tío se

llama Joré, hermano de mi mamá. Él tiene una hija en Ebetogué, es la señora de Mariano Picanerai.

Hay ayoreos que dicen que en el monte las cosas son facilitas, pero yo le digo que no. Las cosas del monte son un peligro. Si uno deja a su hijo, un *dacasuté* lo va a matar por ser huérfano. Aquí (entre los *cojñone*) se vive más tranquilo, aunque pasa hambre.

¿Por qué Uejai persigue a los Totobié-gosode?

Yo he escuchado que había unos grupos que eran parientes de Uejai que querían ir al monte, pero otro grupo volvió allá, y uno de ellos dijo: “Bueno yo voy a matar a esos que vuelvan con Uejai porque él va a contar cosas malas y Uejai nos va a perseguir a nosotros y nos va a matar”. Su mismo pariente que se llama Naijaminé quería volver con Uejai, pero otro no quería que vuelva, porque de repente este le podía contar algo a Uejai para que vaya a buscar al que mató a su pariente. Aunque su mismo pariente lo mató a ese. Pero Uejai decía que eran los Totobié-gosode los que lo mataron y por eso él quería ir detrás de los Totobié-gosode para matarlos. Nosotros los Totobié-gosode estábamos viviendo tranquilos ahí, pero luego nos hicieron ese problema que no era cierto.

Antes, cuando yo era mitai pasó lo que yo escuché. Esto es solo un cuento, solo lo que me contaron. Le contaron una mentira a Uejai, le dijeron que los Totobié-gosode querían buscarlo para matarlo y en realidad (era una trampa contra Uejai) lo que querían era que Uejai busque a los Totobié-gosode para matarlos.

Había un *dacasuté*, viejito que yo lo conocí, pero no me acuerdo de su nombre, solo sé que su hija era Coide. Parece que dijeron que ella quería buscar a Uejai para que lo maten, pero era mentira. Los Totobié-gosode eran grupos pequeños y no querían provocar, no querían hacer esto. Después de llevar este cuento a Uejai, el grupo de Uejai mató a Coide. El cadáver está más acá de Echoi, ahí la mataron. El grupo de Uejai se vino a buscarnos y cuando la encontraron a Coide la mataron.

Cuando yo tenía como 20 a 22 años yo quería matar a la gente, porque el *dacasuté* nos enseñó que si uno mataba podía ser *dacasuté* también. Pero yo nunca pude matar, mi tío me deseaba que yo fuera *dacasuté* cuando yo fuese grande.

Me gustaba la fiesta del *asojna*, sobre todo cuando se pintaban de rojo con el *curude*. Pero los misioneros nos dijeron que ellos no

conocían esa fiesta del *cuyabo*, y decían que nosotros los ayoreos solo creíamos en eso. Pero ellos no saben que nosotros le teníamos miedo a la *asojna* solo en la fiesta.

Yo me acuerdo del *taboidi* que es también como una fiesta. Es cuando los ayoreos buscaban miel en el monte y cuando traían esa miel no podían comer las mujeres. Por ejemplo, si yo llevo mi *catoja* con miel le doy a uno y este me tiene que dar otra cosa a cambio¹⁶.

Igual que en la fiesta de la *asojna*, las mujeres no comen y tienen que estar calladitas, tienen una cruz *najurúí*. Los misioneros pensaban que la gente ayorea sabía de esta cruz, pero no. Es un secreto nomás para las mujeres que tienen hijos, ellas no quieren fiesta, se quedan entre las mujeres que tienen hijos y ya no quieren ir a la fiesta. Cuando vienen todos los jóvenes al campamento recién ahí...cuando uno es joven no puede hablar con su señora, solo los ancianos pueden hablar porque es un peligro en la fiesta de la *asojna*. No se podía hablar con las mujeres en el campamento. Uno traía mucha miel y no tenía que hablar, tenía que estar tranquilo.

La pareja

Cuando la mamá quería a ese muchacho de pareja manda a decir que su hija se case con él. Cuando hay un muchacho guapo en el trabajo, trabajando con su familia, así como cuando este mata muchos chanchos negros y *yajogue*, la madre de la mujer dice: “Hay que casarse con ese muchacho porque es guapo y nosotros vamos a comer de su caza.” Es lo mismo que con el hijo del *dacasuté*, que mandan para que se casen con él. Hay veces que uno hace matrimonio porque habla con su mamá y dice: “¿Usted ama a mi hijo? Entonces tiene que casarse no tiene que dejar a mi hijo”. Así también se hace el matrimonio.

Cuando una muchacha quiere un matrimonio tiene que ir de noche a hablar con él, y se suele decir: “Quiero casarme con vos, pero no sé si usted me quiere a mí, mi mamá lo quiere a usted, pero no sé si su mamá me quiere a mí también.” Y se habla mucho de esto, del matrimonio.

En caso de que una pareja se ame mucho y sus padres no quieren que se casen, la pareja deja a sus padres y toma la decisión de irse, dejan a sus padres y dicen: “Yo quiero a este joven, pero ustedes no lo quieren, por eso me voy a ir a otro lugar”.

¹⁶ Fischermann: “Es una comilona que se hace después de una matanza porque la miel significa sangre”.

Yo viví con una mujer en el monte como dos a tres años, pero no tuve hijos y después los Guiday-gosode la mataron a ella. Después yo estuve con Asigué por dos años y luego tuve una hija con Asigué, mi hija se llama Dijichugé. Esa vez hablamos con unos *cojñone* en Madrejón y ellos nos dieron poroto podrido que en ayoreo se dice *dijichugué* y justo después de eso nació mi hija y por eso la llamamos Dijichugé. Ahora ella está en Campo Loro. Después yo me casé con esta mi señora Pajine en 1966 y en 1968 nació mi hija.

Para leer la continuación de la historia de Iriyodi y Pajine siga el QR.



Racismo, tierra y olvido

En camino a una memoria como resistencia en la Chiquitania

José Octavio Orsag Molina y Suzanne Kruyt¹

Resumen

Este artículo analiza los procesos históricos de colonización y despojo territorial en la Chiquitania boliviana desde la Reforma Agraria de 1953 hasta el presente, articulando la expansión agraria con la historia indígena chiquitana. A través de testimonios contemporáneos y análisis histórico; el texto visibiliza las relaciones patronales persistentes, la valorización capitalista de la tierra; marcos legales que negaron los usos territoriales indígena y actuales dinámicas de despojo. Frente a estos procesos, se documentan las estrategias de resistencia chiquitana, especialmente el papel de las mujeres organizadas y el uso de la justicia indígena como formas de autodeterminación territorial. La investigación propone superar las narrativas economicistas que invisibilizan las relaciones de poder para construir una memoria contrahegemónica que nombre el colonialismo y el racismo como estructurantes de la historia regional.

Palabras clave: *Colonización, Despojo territorial, Racismo estructural, Resistencia indígena, Chiquitania.*

¹ José O. Orsag y Suzanne Kruyt son investigadores del Centro de Estudios Populares (CEESP), actualmente también parte del equipo de investigación sobre la concentración de poder económico y político de la elite cruceña en las últimas décadas.

Lo malo que tienen los menonitas es que desmontan, producen, digamos por un tiempo de 4 o 5 años, y luego se van a otro lugar. (...) Nosotros como seres humanos... no tenemos los recursos para enfrentarnos al estado. Bloqueamos, nos pronunciamos, pero primero, rápido, agarran a los cabecillas y directo nos atrapan. Aquí nosotros debemos tener una conciencia, de digámoslo de alguna forma: ya cero desmontes ¿Qué va a pasar de aquí a 10 años más? Imagínense si seguimos desmontando. El clima va a aumentar, más caliente.

—**Leonardo Rodríguez, comunidad Nuevo Lorenzo**²

¿Y bueno, pues quién puede poner freno a estos menonitas para que no sigan desforestando las tierras? Porque ellos deforestan, pero no lo reforestan. Después lo dejan pelado y ni siquiera plantan un palo para un árbol como para decir ‘bueno, vamos a cultivar este año, 2 años, 3 años, pero después lo vamos a reforestar dejándolo con árboles’. (...) Los ganaderos también. Hay ganaderos que hacen excavaciones de pozo. Y yo creo que esas venas son las que le quitan pues la fuerza a las venas de las quebradas, de los ríos, donde ya ellos se van secando. Y donde ya no tenemos agua pues. Altas contaminaciones también que a veces caen al mismo río, a los mismos ojos, las cabeceras que les llamamos nosotros de los ríos.

—**Roxana Guascase, comunidad Nuevo Lorenzo**

Doña Roxana y Don Leonardo, una pareja que ha visto el fuego quemar todo alrededor de su comunidad en 2024 —bosques, chacos y árboles frutales— expresan el doble problema que afrontan las comunidades chiquitanas hoy. El continuo avance colonizador encabezado por distintos grupos sociales como los menonitas, interculturales,

² Las citas en este artículo vienen de entrevistas realizadas por el equipo de CEESP en Santa Cruz y la Chiquitania en los primeros meses de 2025 en el marco de la investigación “Percepciones, conocimientos y actitudes en torno a la crisis y acción climática (Muy Waso, 2025) y otras investigaciones no publicadas todavía. Agradecemos a Huáscar Salazar y Daniela Toledo por sus aportes.

terratenientes brasileros y élites cruceñas agroindustriales respaldadas por el aparato estatal boliviano; viene acompañado por una profunda crisis ecológica que atraviesa la región.

Si bien la mención constante a la pérdida y degradación del territorio chiquitano ya sea de sus bosques o de sus fuentes de agua, encajan en una narrativa “contemporánea” o “conservacionista”, las palabras de Roxana y de Leonardo representan narraciones de la historia chiquitana y de su territorio. Las memorias de este proceso de colonización y despojo que no abarca simplemente las dos últimas décadas han quedado sepultadas entre narrativas regionalistas, discursos modernizadores, y miradas ahistóricas y neoliberales de los problemas ambientales que afronta la Chiquitania en el presente.

Escribimos este texto porque consideramos que hay procesos que deben ser nombrados como tal para poder entender, definir y visibilizar el racismo estructural que opera en Bolivia, alrededor de la posesión de la tierra y su uso como mecanismo de desposesión territorial de los pueblos indígenas de tierras bajas. Resulta urgente esta reflexión en un momento en que el modelo de concentración de tierras y el ideal exportador del agronegocio se presentan como soluciones para la crisis económica del país, con consecuencias devastadoras para las tierras bajas y, sobre todo, para los pueblos indígenas, que históricamente han sido la antítesis de este sistema.

Leer el proceso de ocupación de la tierra en la Chiquitania desde la Reforma Agraria como un proceso histórico complejo permite visibilizar las constantes estrategias territoriales que las comunidades chiquitanas han adoptado. Este enfoque hace énfasis en el entramado de poder que conforman: el estado boliviano, las élites locales y las propias comunidades chiquitanas. Como en muchas partes de las tierras bajas, y a diferencia de la historia de los pueblos de tierras altas, la resistencia a los procesos de colonización se ha centrado principalmente en sostener la posibilidad de acceso a recursos del monte y garantizar un territorio soberano.

El presente artículo es un ejercicio inicial de romper barreras a la hora de pensar y hablar de lo que pasa en la Chiquitania. No es una investigación concluida, por el contrario, es una invitación y una provocación a la necesidad urgente de repensar las preguntas y miradas a la hora de hablar de este territorio.

Además, entrelazar la historia de expansión agraria con la historia indígena, es también un esfuerzo por discutir cómo la disputa por la

posesión de la Chiquitania ha sido y sigue siendo un conflicto por establecer qué conocimientos y formas de uso de los recursos representan la aspiración nacional de poder y de desarrollo. Argumentamos que esta historia no puede seguir siendo descrita como una historia objetiva y positivista de expansión y avance “eficiente y moderna” de la agricultura, sin nombrar que ha operado como una narrativa economicista y colonial, invisibilizando todas las demás relaciones de poder, políticas y territoriales que caracterizan la región.

El territorio chiquitano frente al avance nacional y los proyectos de las élites cruceñas

El largo proceso de avance nacional y colonización transformó las relaciones entre actores coloniales, comunidades chiquitanas; pero también entre comunidades chiquitanas y su territorio. Aquí nos referimos no solamente al avance promovido por el estado nacional central, como por ejemplo los contratos de colonización privados que firmó el estado con Manuel Luis de Oliden en 1832, o la concesión realizada a Miguel Suárez Arana para abrir un camino al río Paraguay y fundar Puerto Suárez en 1879 (Empresa Nacional Boliviana, 1879; Bach, 1885). Sino también por la ocupación y expulsión de la población chiquitana de las antiguas misiones jesuíticas por parte de personas provenientes de la ciudad de Santa Cruz desde mediados del siglo XIX que, como bien menciona Jorge Landívar, podría ser considerada la primera marcha al este (Landívar, 1990; Lema, 2009, p. 59). Esta invasión paulatina y ocupación de los territorios chiquitanos a partir del siglo XIX se plasmó en el nombramiento de autoridades municipales y regionales, la conformación de nuevas administraciones como la división de la provincia Chiquitos en Velasco y Chiquitos en 1880, la ocupación de territorios comunales y el aumento de pedidos de títulos de propiedad privada en todo el departamento a partir de 1880 (Lema, 2009, p. 99). Esta expansión podría explicar el flujo migratorio por parte de la población chiquitana hacia la región de Mato Grosso desde finales del siglo XVIII y gran parte del XIX, documentado por la historiadora Cecilia Martínez (2022).

Mano de obra y migraciones forzadas

Es recién a partir del auge de la goma que se puede evidenciar con mayor claridad la dinámica de poder entre actores coloniales y población

chiquitana. Durante la mayor parte del siglo XIX en esta región, como en muchas otras de las tierras bajas sudamericanas, la población local como mano de obra representaba el principal valor económico, por encima de la tierra misma.

Diversos autores han destacado cómo la población chiquitana se convirtió en mano de obra fundamental para los propietarios cruceños desde finales del siglo XIX, especialmente mediante el sistema de empadronamiento. Este sistema, instaurado por decreto a finales de la década de 1870, estaba encaminado a solucionar el problema de falta de brazos que afectaba a la élite local y sus proyectos. El decreto forzaba a la población chiquitana a trabajar dos semanas al mes en las estancias y propiedades de los patrones (Landívar, 1990; Fischermann, 1994, p. 49; Lema, 2009, pp. 103-104). Era el patrón quien administraba justicia, y debía encargarse de brindar una educación y religión básica. Es importante preguntarse qué tan efectivo era este sistema en un contexto de crisis económica regional, antes del auge de la goma, cuáles fueron los mecanismos de coerción y resistencia, y hasta qué punto los chiquitanos negociaban su interacción con actores coloniales. Probablemente estos sistemas tan difundidos en las regiones de Beni y Santa Cruz —el empadronamiento y el enganche— fueron los mecanismos que permitieron la migración forzada de grupos chiquitanos hacia los gomales. Poblaciones de Velasco, San Ignacio, Santa Ana, San Miguel, San Rafael, Ñufflo de Chávez, Concepción y San Javier fueron trasladadas como mano de obra al Noroeste y principalmente a los gomales del río Iténez y sus afluentes (Justiniano Tonelli, 2010, pp. 101, 108-109; Martínez, 2022, p. 138).

Quedan muchas preguntas abiertas sobre el auge de la goma en la historia de la región chiquitana. Una pregunta, por ejemplo, refiere al surgimiento de lo que podríamos llamar zonas de refugio en los orientes bolivianos como reacción a la violenta expansión comercial. Alejarse y encontrar refugio ha sido históricamente la forma de resistencia más común en regiones donde los actores coloniales no controlaban toda la región, principalmente en tierras bajas. Es el caso de las comunidades de Monte Verde, que nacieron como territorios alejados de actores coloniales como forma de búsqueda de refugio e independencia. Similar a este caso podríamos considerar a la Guayochería y la migración de moxeños trinitarios hacia el río Sécore o la misma búsqueda de la Loma Santa a mediados del siglo XX, en la región de Moxos (Lehm Ardaya, 1999; Guiteras Mombiola, 2012; Van Valen, 2013). La demanda territorial

de las comunidades chiquitanas de la región de Monte Verde el año de 1994 (CICC et al., 1994, p. 3) hace referencia a la historia de migración forzada hacia al norte amazónico cruceño como mano de obra y la búsqueda de un territorio alejado, demostrando que esta época ha quedado en la memoria regional y también ha influido en la reorganización contemporánea del territorio.

Otro aspecto importante para profundizar es la cronología de las relaciones de poder y los procesos de intersección entre cada vez más proyectos de colonización en el siglo XX. Ha habido una tendencia a describir territorios indígenas en los orientes bolivianos como encapsulados en el tiempo y el espacio, sin mencionar procesos de avance colonizador ocurriendo a todo alrededor y por diversos actores. El segundo auge de la goma, iniciado con la Segunda Guerra Mundial y finalizado con la misma en 1945, se interseca con un momento de incentivo a la producción agrícola para satisfacer las demandas de las barracas gomeras, pero también con el inicio de la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá que inició en 1939. Los efectos de la construcción del ferrocarril sobre la población chiquitana y ayorea podrían por sí mismos ocupar un volumen entero de historia contemporánea boliviana (Linn, 1990, p. 4; Schwarz, 1993, pp. 22-23; Fischermann, 1994, p. 36).

El ferrocarril dividió la realidad de las comunidades chiquitanas; las ex misiones del norte —San Javier, Concepción, San Ignacio, Santa Ana y San Rafael— experimentaron una situación distinta a las del sur —Santo Corazón, Santiago, San Juan y San José—. Estas últimas fueron más afectadas por la construcción y las demandas mismas de la construcción del ferrocarril que causaron el deterioro y destrucción de los lazos de parentesco que permitía la unidad comunal de la sociedad chiquitana (Fischermann, 1994, p. 36; Schwarz, 1993, pp. 22-23). Al mismo tiempo, este proceso trajo nuevos actores a la región que actuaron como intermediarios y contratistas de la mano de obra, de la misma manera que valorizaron poco a poco la tierra alrededor de la vía férrea.

Podríamos decir que, durante la mayor parte de la historia de Bolivia, las relaciones entre los actores coloniales y los chiquitanos estuvieron marcadas por la demanda de mano de obra de los primeros, pero también por la posibilidad de control territorial y autosuficiencia de los últimos. Esto cambiaría, no obstante, con la valorización de la tierra a partir de la Reforma Agraria y el incentivo a la agricultura comercial.

La Reforma Agraria y las bases legales del despojo territorial

El valor otorgado a la tierra cambió drásticamente tras la revolución del MNR y la Reforma Agraria de 1953, como resultado de una inversión pública y un redireccionamiento de capitales hacia Santa Cruz sin precedentes. Este momento generó lo que probablemente es el inicio del mayor cambio social y ambiental en una región específica en la historia moderna de Bolivia —solo comparable con Potosí en el período colonial europeo—. Es en este momento que se valorizó o se generó la expectativa de valorizar la tierra en los orientes, principalmente en Santa Cruz (Ballestaedt, 1983; Castro Bozo, 2013; Gill, 2019; Soruco et al., 2008; Nobbs-Thiessen, 2020).

La valorización de la tierra está directamente relacionada con el problema territorial de los pueblos indígenas de tierras bajas y, por lo tanto, a estrategias de sobrevivencia de las comunidades dentro de su propio ámbito cultural (Olivera, 1994, p. 10). Es a partir de la Reforma Agraria que se habían visto desplazados a espacios marginales, de tierras menos fértiles e insuficientes para cubrir sus necesidades.

Es difícil comprender la dimensión total del impacto generado por la implementación de la Reforma Agraria y el plan económico de expansión de la agricultura comercial hacia la región chiquitana en su totalidad. El estado boliviano no solo se negó a reconocer la propiedad de la tierra indígena, sino atentó contra los usos del territorio que constituían las bases de la vida para estos pueblos; principalmente, a partir de legislación favorable al surgimiento de una élite económica vinculada a la producción agrícola comercial. Las memorias de las centrales indígenas chiquitanas de la Zona de Lomerío y Monte Verde, por ejemplo, afirman que fue este proceso, junto a otros como la crisis de la agricultura tras la caída del segundo boom de la goma, que empujaron a la fundación de comunidades independientes chiquitanas alrededor de las antiguas misiones de Concepción, San Javier y San Antonio (CICC et al., 1994, p. 4).

Si bien algunas comunidades recibieron títulos de propiedad con sentencia de jueces agrarios, según Fischermann, cada vez se suscitaban problemas de sobreposición de títulos de posesión, como se menciona en las memorias de petición de reconocimiento del Territorio Comunitario de Origen (TCO) de Monte Verde. Sin embargo, jamás estos conflictos se resolvieron en favor de los indígenas (CICC et al., 1994, p. 8).

La Reforma Agraria no fue la causante directa del impacto sobre los territorios chiquitanos, sino que actuó como catalizador de la expansión

de la élite cruceña al brindar el marco legal, institucional y económico para fomentar la ganadería y la extracción de madera. Los datos de superficie y títulos de tierra emitidos en el departamento de Santa Cruz, recopilados por Ballestaedt a partir de los Juzgados Agrarios hasta 1981, revelan un patrón significativo de distribución. La mayor cantidad de superficie distribuida a títulos privados se concentró en la Provincia Cordillera (923.024 has.), Chiquitos (839.762 has.), Ñuflo de Chávez (760.069 has.), A. Sandoval (412.699 has.) y Velasco (400.986 has.), representando el 81% de toda la tierra distribuida en el departamento (Ballestaedt, 1983, p. 29). Cabe resaltar que durante todo el siglo XX la región productiva de azúcar, arroz y maíz se encontraba en la región integrada al norte de la ciudad de Santa Cruz sin llegar a cruzar el río Grande (Gill, 2019, p. 36). Es decir, la mayor parte de la superficie otorgada al este del río Grande era improductiva, de especulación y acumulación a raíz de la constante apertura de caminos y las promesas de obras de infraestructura. Esta región no era atractiva a la colonización andina todavía, que se concentraba en el eje Yapacaní-Guarayos y tampoco de la menonita y japonesa que poco a poco iban expandiéndose al norte de la ciudad de Santa Cruz desde la década de 1950. Estos datos nos hacen pensar que la colonización y acumulación de tierras hacia Chiquitos estuvo principalmente en manos de la élite cruceña (Soliz Vargas, 1978, pp. 40-41; Bojanic, 1993; Nobbs-Thiessen, 2020, p. 88).

Esta élite supo adecuarse y aprovechar el discurso nacionalista y de modernización promovido por el MNR para favorecer sus intereses tanto de captación de capital como de acaparamiento de tierras. No solo concentraron su poder a partir de la transformación de los latifundios en “empresas agrícolas” sino que también supieron usar las instancias estatales como el Instituto Nacional de Colonización y los sistemas de créditos implementados por la SAI, el Banco Agrícola y los préstamos del Banco Mundial.

Sin lugar a duda, el impacto más importante sobre el territorio chiquitano en la segunda mitad del siglo XX sería la ocupación de su espacio vital y territorio utilizado por las comunidades chiquitanas en favor de concesiones forestales y estancias ganaderas. Este proceso cobró mayor intensidad tras las dictaduras militares en los años 70, favoreciendo a la élite cruceña (Heilman, 1982; Bojanic et al., 1988; Soruco et al., 2008). El problema actual de la pérdida de bosques parte de las formas de propiedad y uso de los recursos forestales implantados y forzados en ese periodo.

Algunos antropólogos que trabajaban en la región durante esta época resaltaron el primer efecto de la consolidación de haciendas ganaderas en territorio chiquitano: la pérdida y degradación del espacio. Esto afectaba directamente las actividades de caza y pesca, centrales para la reproducción de los lazos de reciprocidad y parentesco de las comunidades chiquitanas (Schwarz, 1993, p. 59). Ya en la década de 1980 se registraban múltiples impactos de las estancias ganaderas. Por ejemplo, se documentó la disminución de peces en el río Zapoco norte y la exclusión directa del acceso a ríos en la zona de Concepción y San Javier debido a la ocupación de las riberas por ganaderos y grandes terratenientes (Schwarz, 1993, p. 60). Paralelamente, la expansión ganadera afectó las sabanas boscosas mediante la introducción de nuevos pastos que se expandían lentamente sobre los mejores suelos utilizados para las chacras y cultivos chiquitanos (Schwarz, 1993, p. 101).

A la vez, las leyes forestales implementadas paulatinamente desde el gobierno del MNR, pero principalmente tras la Ley forestal de 1974, fueron cruciales para la penetración en el territorio chiquitano más allá del alcance de las propias estancias ganaderas. Las empresas madereras con concesiones forestales empezaron a incursionar abriendo caminos en regiones aisladas y poco accesibles; es decir, zonas donde muchas comunidades chiquitanas habían decidido asentarse. Así no solo expandían la extracción de madera, sino que afectaban directamente los recursos de caza (Schwarz, 1993, p. 101).

La disminución de territorio y fauna para la caza generó mayor dependencia de actividades agrícolas, e incluso una reducción del tiempo de descanso de los suelos utilizados para el cultivo o barbecho, que los chiquitanos habían sabido utilizar muy bien a lo largo de su historia. Estos cambios radicales en las formas de vida de las comunidades forzaron a los chiquitanos a convertirse en trabajadores agrícolas o campesinos, poniendo en peligro el equilibrio de toda la estructura social chiquitana como también el equilibrio ecosistémico de la zona (Olivera, 1994, p. 3).

Los impactos se dieron de diversas formas en el extenso departamento de Santa Cruz. En las comunidades de la Chiquitania norte, Schwarz encuentra una correlación directa en el acceso a los recursos del bosque como la caza y pesca junto a las actividades agrícolas en los chacos que permitían el mantenimiento de los lazos de parentesco y la autonomía

comunal. Estas relaciones comunitarias fueron mucho más difíciles de sostener para las comunidades del eje San José de Chiquitos-Santiago-Santo, Corazón-Puerto Suárez, que debido a la pérdida territorial ocasionada por el ferrocarril se vieron forzadas a buscar otras estrategias de subsistencia, como la venta de su mano de obra (Schwarz, 1993, pp. 99, 105).

El sistema legal implementado por el MNR en la Reforma Agraria estaba imbuido de narrativas economicistas y positivistas sobre el uso de la tierra, imponiendo una lógica de producción y propiedad que buscaba eliminar la particularidad e historia indígena de uso del territorio. Valoraba modelos de agricultura comercial no aptos para los suelos y ecosistemas de los orientes bolivianos, mientras negaba y borraba los conceptos y conocimientos territoriales chiquitanos -y de otros pueblos indígenas de tierras bajas-. Al mismo tiempo, el énfasis en el concepto de *campesino* en vez de *indio* o *indígena* que impulsó el MNR —aplicable de cierta forma en su reactualización en el concepto de intercultural en el período del MAS— trataba de presentar la asimilación de la población indígena a la sociedad nacional como algo casi natural. Fue parte de una estigmatización de lo indígena como algo tradicional del pasado, en oposición a la supuesta modernización nacional (Gill, 2019, p. 34), rápidamente apropiado y utilizado por las élites regionales, para viabilizar, por ejemplo, proyectos de desarrollo impulsados por la Corporación Regional de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ). En la región existieron dos proyectos centrales: el proyecto de desarrollo rural regional PRODESA, en San José, y el proyecto hermano PLADERVE, en San Ignacio de Velasco, llevados a cabo por CORDECRUZ con el apoyo de la cooperación alemana.

Llama la atención la necesidad que tenían muchos de estos proyectos de desarrollo impulsados desde el 1952, de crear una realidad que no existía, negando la presencia indígena o forzándola a la categoría de campesinos. Este enfoque se implementó a partir de las narrativas de objetividad económica y científica características de los lenguajes técnicos utilizados en el período. Los proyectos de PRODESA y PLADERVE tenían como grupo objetivo lo que denominaron las pequeñas “comunidades campesinas aisladas” evitando abiertamente utilizar o nombrar a las comunidades chiquitanas (Landívar, 1990; Linn, 1990). Estos proyectos buscaban fomentar la agricultura comercial en las comunidades chiquitanas introduciendo productos como el café, tabaco, cayú, y la ganadería.

Para Schwarz, las lógicas de producción enfocadas en la comercialización en estos proyectos representaban el riesgo de perder los sistemas de conocimientos locales y de crear dependencia en las comunidades chiquitanas. Un ejemplo de esto era la necesidad de adquirir semillas comerciales que ellos no tenían, rompiendo al mismo tiempo los sistemas de intercambios y cuidado de semillas de productos de autoconsumo que se daba en las mismas comunidades. Representaba también la creación de nuevas dependencias como la necesidad de introducir fertilizantes y la capitalización de la esfera productiva chiquitana (Schwarz, 1993, p. 68). Estos proyectos camuflados en discursos de desarrollo representaban una amenaza directa a las comunidades por sus objetivos implícitos de asimilación. Aunque en algunos casos no fueron tan implícitos. Schwarz denunció, por ejemplo, la manipulación intencional de datos estadísticos de población a favor del proyecto político de las élites cruceñas que buscaban la implementación del Programa de Desarrollo de Tierra del Este del Banco Mundial en 1993 en la región de Pailón-Pozo de Tigre. El autor señala que deliberadamente se invisibilizaron comunidades chiquitanas de la zona, así como aquellas que vivían fuera de los centros urbanos de las ex misiones. Esta práctica, según Schwarz, se reprodujo en todos los programas de “delimitación de áreas indígenas” derivados del mismo Programa de Desarrollo de Tierra del Este en el departamento (Schwarz, 1993, p. 97).

Todos los proyectos de fomento a la agricultura comercial y la campesinización de la población indígena impulsaban la titulación individual de tierras en directa oposición a los usos territoriales chiquitanos. En la década de los años 70, por ejemplo, las únicas formas reconocidas de organización rural eran los sindicatos agrarios que se basaban en la individualización de la tierra mensurada. Muchos indígenas, descritos como campesinos bajo la lógica agraria estatal, encontraban enormes trabas en el proceso burocrático de titulación individual: “todas las comunidades eran... individuales... teníamos nuestro título personal, y en todas las comunidades, las 29 comunidades que existen en Lomerío, cada comunidad tenía. Éramos pocos nomás, éramos 32 [familias] los que teníamos título” (Esteban Choré, Comunidad de San Lorenzo, Lomerío en Durán y Dávalos, 2014).

Como menciona el proyecto de conformación de la TCO Monte Verde, las comunidades chiquitanas enfrentaron crecientes problemas

para la posesión y legalización de sus tierras, principalmente debido a la superposición entre diferentes derechos de uso de los recursos, como las concesiones forestales y los derechos colectivos territoriales (CICC et al., 1994, p. 8). Esta situación obligó a las comunidades a buscar nuevas estrategias basadas en el mismo marco legal estatal que favorecía abiertamente el proyecto económico de las élites cruceñas y otros actores de la sociedad nacional.

Uno de los ejemplos más claros de estas estrategias fue el Proyecto Forestal de Lomerío, iniciado por la Central Intercomunal Campesina del Oriente de Lomerío (CICOL) y apoyada por Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano APCOB en 1984. Este buscaba usar los mismos mecanismos legales de la Reforma Agraria y la Ley forestal para superponer el derecho agrario al forestal y así obtener la protección del territorio comunal de Lomerío controlando la penetración de actores ajenos (Olivera, 1994, p. 4). Aunque estas estrategias evidencian la constante capacidad de adaptación y resistencia indígena y su aprendizaje del lenguaje legal para la defensa territorial, simultáneamente abren preguntas sobre nuevas formas de dependencia. Nuevos actores, como las ONG y técnicos, se han ido insertando en las organizaciones, lo cual genera a su vez nuevas relaciones de poder y de dependencia que no se deslindan del mismo sistema legal.

El pensar y señalar los vacíos de la historia chiquitana no parte de un capricho académico, sino de la necesidad de disputar narrativas que han invisibilizado procesos históricos fundamentales para entender la Bolivia del presente. La historia chiquitana del siglo XX tiene una directa relación con la situación actual de todo el territorio. La idea de que la expansión cruceña iniciada en el siglo XIX se dio de manera natural y sin conflictos con las poblaciones indígenas carece de sustento histórico. Lo mismo ocurre con la narrativa que presenta la historia de Bolivia como una lucha regional y no como una lucha de clases, perspectiva que tampoco tiene relación con la historia continental de ocupación de territorios indígenas.

El patrón y el poder en la Chiquitania actual

La historia de colonización de la Chiquitania se ha sostenido a través de complejas estructuras sociales de poder, algunas que fueron disputadas con el paso del tiempo, pero otras que siguen presentes hasta la actualidad.

Un eje clave para analizar las relaciones de poder en las tierras bajas bolivianas es el patrón, omnipresente en la historia de la Chiquitania en la hacienda, el empatronamiento y el enganche con fines de extracción de la goma, del trabajo en la zafra y la ganadería. La estructura patronal ha dejado un sello profundo y se ha reproducido en múltiples tiempos y formas, como por ejemplo en la figura del misionero y el cura que, si bien proporcionaban a los indígenas protección contra amenazas externas, también forzaban cuestiones como el trabajo y la evangelización.

El poder patronal se refleja en el enlazamiento de las figuras de los curas y vicariatos apostólicos con los proyectos de desarrollo y asimilación de las élites regionales en siglo XX. Fischermann, por ejemplo, menciona al Vicariato Apostólico de Chiquitos y Ñuflo de Chávez cumpliendo los mismos roles de modernización que los proyectos de PRODESA y PLADERVE (Fischermann, 1994, p. 38). En otros casos el Vicariato Apostólico tramitaba directamente los títulos de propiedad frente al Consejo Nacional de Reforma Agraria (Olivera, 1994, p. 11). Por lo tanto, los vicariatos fueron centrales para imponer lógicas espaciales exógenas a los territorios chiquitanos tanto en los espacios rurales como urbanos de las ex misiones (Schwarz, 1993, p. 54).

En la Chiquitania y el Chaco, a diferencia de las zonas andinas, los recuerdos de las relaciones patronales son relativamente recientes, ya que a finales del siglo XX todavía había familias indígenas que vivían de forma permanente o por temporadas en haciendas ganaderas y campamentos para zafra de azúcar. La formación de comunidades nuevas en la Chiquitania muchas veces se dio como reacción y en resistencia a los patronos y las haciendas. Una mujer chiquitana de San Rafael³ nos mencionaba que: “Todavía hay personas que han vivido con patronos. Vivieron maltrato. Algunos se escaparon e hicieron comunidades muy lejanas”. Otras mujeres mayores también recuerdan la prohibición del uso de los idiomas nativos por los patronos.

Si bien en la actualidad el sistema de peonaje no es legal, la presencia del patrón no ha quedado en el pasado. Por un lado, se manifiesta en las relaciones laborales en las haciendas ganaderas —generalmente arreando ganado y empleo doméstico— con vulneraciones frecuentes de derechos laborales, que no son cuestionadas por parte de ninguna autoridad chiquitana. Más allá de su rol económico en la estructura

3 Las citas refieren a entrevistas realizadas en los primeros meses de 2025. No en todos los casos se han consensuado su publicación con nombre y apellido, por lo tanto, optamos por anonimizarlas.

productiva regional, el patrón representa la figura central en una relación entre dominantes y subordinados que impregna toda la ciudad. “Es difícil cuestionar o desligarse de este patrón y su moral, ya que está tejida en las fibras más íntimas de la cotidianidad de tierras bajas y hace parte de su identidad, aun cuando este patrón posiblemente ya no esté presente de la misma forma que antaño” (Kruyt & Toledo, 2025, p. 133).

La caracterización del pueblo chiquitano como un pueblo “religioso, tranquilo y hospitalario” refleja esta naturalización de las relaciones verticales y coloniales en el departamento de Santa Cruz. La élite cruceña ha utilizado la imagen del indígena chiquitano como antítesis al supuesto “indígena violento y rebelde” de las zonas andinas. El imaginario de un “encuentro” pacífico entre indígenas chiquitanos y cruceños “de origen hispano” sirve para naturalizar el proceso de colonización de las tierras chiquitanas negando cualquier historia de resistencia. Además, atribuye la mayor parte de la identidad indígena chiquitana a habilidades introducidas por otros, como la alfabetización, la música barroca y la religión católica. Esta narrativa está sostenida en la idea de mestizaje y la formación de la identidad *camba* promovida en los años 1950 por pensadores como Humberto Vásquez, y adoptado por los voceros oficiales de la “identidad cruceña” como el Comité Cívico Santa Cruz⁴.

Actualmente, la interacción entre el “buen indígena” —muchas veces incluso presentados como “nuestros indígenas”— y el “buen colonizador” continúa siendo uno de los pilares claves de la autoidentificación cruceña, expresada por élites de diferentes banderas políticas. Para Jerjes Justiniano, ex embajador de Bolivia en Brasil en la gestión de Evo Morales y también candidato a la Gobernación cruceña por el Movimiento al Socialismo (MAS): “cuando llegaron los españoles con 2000 indios, llegaron caminando, se fueron encontrando con diferentes tribus. Algunas veces los atacaban, los apaciguaban, pero había un nivel de diálogo. Ñuflo de Chávez era un español que dialogaba y fundó la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, allá en San José

⁴ Es importante señalar que antes de los 1950 los historiadores oficiales como Gabriel René Moreno negaron el mestizaje con la población indígena, considerándola inferior. Como señala Wilfredo Plata (2008): “Por ello, en el discurso regional de Santa Cruz, desde su fundación (siglo XVI), no se consideró a este segmento poblacional como parte constitutiva de la cruceñidad. Recién en la década de los años 50, la élite regional se apropió de lo indígena, paradójicamente para reforzar el discurso regionalista con la finalidad de mostrar una suerte de simbiosis de mestizaje de donde surge la nueva identidad cruceño-camba”.

de Chiquitos. (...) Con esa característica fundó Santa Cruz, y Santa Cruz tenía contacto con los aborígenes, no había pugna, no había guerra”⁵⁻⁶.

Por su parte, Carlos Dabdoub, impulsor de la *Nación Camba*⁷ y ex presidente del comité cívico cruceño, apela al imaginario de los indígenas “bien educados” por jesuitas y franciscanos, gracias a los procesos de “alfabetización en nuestros indígenas, en nuestros mestizos”. Según Dabdoub “el número de alfabetizados en Santa Cruz, porcentualmente hablando, era mayor que en cualquier parte del país, inclusive más que en Sucre”. Además, para Dabdoub “la identidad cruceña es permeable, es una cultura donde se respeta la cultura de otros pueblos, se asimila aquello que le gusta a la comunidad”⁸.

Esta narrativa se ha convertido en una memoria hegemónica que silencia y niega otras memorias. Reproduce un marco interpretativo que pone por delante la historia de la ciudad de Santa Cruz por sobre las historias de los pueblos indígenas de la región, dejando pocos espacios para reflexionar desde otras memorias. En los discursos del mismo pueblo chiquitano están presentes las referencias también a que “en su mayoría somos católicos, entonces todo lo que es mal visto, es mal visto por la religiosidad” (Mujer chiquitana, Roboré), y que el “pueblo chiquitano es bueno porque recibimos a todos” (Mujer chiquitana, San Miguel), además de ser pacífico: “Al chiquitano no le gusta tener problemas con nadie” (Hombre chiquitano, San Ignacio de Velasco).

El despojo de la memoria propia es inseparable de la rápida desaparición en el transcurso de las últimas décadas del idioma besiro, con la excepción de la zona de Lomerío donde se realizan varios esfuerzos para mantenerlo vivo. En contraste con el Chaco donde se cultiva la memoria de las batallas contra los colonizadores, en la Chiquitania esas referencias narrativas de lucha no son fáciles de encontrar. No obstante, la memoria viva debe ser buscada también en la transmisión de conocimientos, espiritualidades y relaciones propias

5 Entrevista enero 2025.

6 Esta imagen, no obstante, no se correlaciona con la historia de recepción de migrantes andinos, e incluso menonitas y okinawenses durante las décadas de los 60 y 70 (Nobbs-Thiessen, 2020).

7 La Nación Camba surgió como un movimiento destinado a articular una respuesta regional cruceña al emergente discurso popular aymara en el occidente del país a principios de los años 2000. A partir de las ideas de José Luis Roca y Sergio Antelo, el concepto de la Nación Camba se consolidó como una forma de reinterpretar la historia regional, exaltando el origen hispánico de su élite como una diferencia político-cultural y étnica que distinguiría a la población de Santa Cruz del resto del país. Esto evidentemente tuvo y tiene un impacto significativo en la visibilización de la historia indígena de la región cruceña, que ha quedado sepultada bajo la narrativa de la Nación Camba (Plata, 2008).

8 Entrevista, enero 2025.

con el territorio, y en recuerdos colectivos más recientes como la participación en las marchas por tierra y territorio en los años 1990.

El poder patronal local

En la actualidad no hay figura que represente mejor al antiguo patrón, que el poder simbólico y material de las élites locales en los centros urbanos. Este poder emerge del acceso al poder político municipal como a la concentración de tierras alrededor de los centros urbanos que operan como marcadores de distancia social frente a las comunidades indígenas que hoy habitan alrededor de estos espacios. “En el pueblo de San Miguel sigue la lógica colonial, los blancos son los patrones y nos ven como peones” (Mujer chiquitana de la comunidad de Santa Teresita). La persistencia del racismo desde las élites locales es una realidad presente en la vida cotidiana, sobre todo de las mujeres: “Cuando les cuestionamos por la contaminación del río, nos dijeron ¿qué se cree esa india?” (Mujer de comunidad chiquitana de Roboré).

En este contexto, son muchos los obstáculos que enfrentan las comunidades indígenas chiquitanas para hacer cumplir derechos básicos, que se perciben como favores puntuales en lugar de obligaciones estatales.

No solo se trata de inoperatividad y deficiencias en la gestión municipal, detrás hay relaciones de poder marcadas por intereses y redes clientelares, que tienen una influencia grande sobre la propiedad de la tierra y la ampliación de la frontera agrícola. En particular en Roboré fue mencionado el manejo clientelar y la corrupción, incluso en el manejo de la ayuda por los incendios: “Cuando maneja una alcaldía, un cierto grupo político influye dentro de las instituciones, incluso hasta de servicios públicos, de agua, de luz, (...) Dentro de los incendios se manejaba bastante economía, bastante dinero que estaba sujeto a corrupción” (Activista ambiental, Roboré). Es importante señalar, que la corrupción y el clientelismo no son características particulares de un partido político u otro, sino son las formas en que funciona la estructura patronal en tierras bajas de Bolivia, siempre a través de un pacto con las fuerzas políticas de turno (Segato, 2019).

La tierra, la frontera agrícola y las nuevas relaciones de poder

La situación actual de los derechos territoriales en la Chiquitania está atravesada por tensiones estructurales entre los pueblos indígenas,

el estado boliviano, sectores agroindustriales y actores vinculados al extractivismo. Desde la promulgación de la Ley INRA varias naciones indígenas han logrado el saneamiento y la titulación de parte de sus territorios. No obstante, muchas TCO tienen límites imprecisos, presentan superposición con concesiones forestales, propiedades privadas y tierras fiscales, o bien están fragmentadas por infraestructura o asentamientos externos.

Por su parte el incremento de comunidades interculturales ha generado una serie de nuevas tensiones. Los principales intereses para apropiación de tierra están vinculados a la extracción maderera, al desmonte para ganadería y, en los últimos años, a la minería de oro. La percepción general es que, por los vínculos con el gobierno del MAS, las comunidades interculturales tienen la capacidad de lograr ventajas en el uso y dotación de tierras y no necesitan apearse a la norma a diferencia de la población chiquitana. Por lo tanto, a pesar del malestar que generan los avasallamientos de tierras en la población chiquitana, muchas veces estos no son respondidos con movilizaciones o acciones jurídicas. Las organizaciones chiquitanas consideran difícil enfrentar al estado, por los recursos económicos y tiempo que requieren, y además sienten que las marchas y bloqueos son algo ajeno al carácter pacífico con que se autoidentifican.

Uno de los actores principales detrás de la ampliación de frontera agrícola en varios municipios de la Chiquitania actualmente son las comunidades menonitas. Su *modus operandi* de deforestación veloz, aprovechamiento intenso de tierra con agricultura mecanizada, y luego abandono de estas tierras, ya es sumamente conocida por la población. En municipios como San José de Chiquitos, los altos niveles de deforestación ya han llevado a una escasez estructural de agua, además de temperaturas extremadamente altas. Llama la atención, no obstante, que la población local expresa discursos más benevolentes frente a los menonitas que contra las comunidades interculturales. Es evidente que, por el capital económico, ética de trabajo y venta de productos manufacturados, se asocia a los menonitas con la “modernidad agraria” y el desarrollo deseado, a pesar de tener una organización social sumamente conservadora y cerrada. En otras palabras, representan un ideal agrario de blanquitud moderna, no solo por sus ojos azules y piel blanca, sino por cómo se articulan al ideal agrario nacional y regional (Bolívar Echeverría, 2010). Es así como, en línea con la narrativa

hegemónica de las élites cruceñas, tiende a culpar más a la permisividad del estado nacional que a los menonitas mismos del despojo territorial.

Actualmente, la crisis climática, la expansión del agronegocio y la minería están generando una precariedad aguda y el debilitamiento de las condiciones de la reproducción de la vida en las comunidades: “Como ha cambiado la agricultura ahora se come fideo, arroz. Yo la escucho a mi mamá y antes comíamos del chaco, plátano, yuca frijol, ahora más barato sale comprar lo que traen, que hacer que produzca el propio chaco” (Grupo focal, Santiago de Chiquitos).

Los incendios forestales se han convertido en un fenómeno que se repite cada año, generando dramáticos impactos ambientales y en la salud humana. A la vez se hace cada vez más evidente que los incendios se han convertido en un mecanismo de expulsión del territorio de la población indígena, muy funcional a los intereses dominantes sobre la tierra. Con los bosques quemados, las condiciones climáticas extremas e imprevisibles, y la precariedad en las comunidades en cuanto a derechos básicos, se hace cada vez más difícil proyectar una vida en el territorio: “Y obviamente los oportunistas aprovechan esa situación de los incendios. Creo que más bien la hacen que suceda de esa manera, para que sea más fácil que yo sin dinero, mi hijo se enferma, mi mujer está con un embarazo y tengo que llevarla a la capital porque aquí el centro de salud no le va a dar: tengo que vender, vendo mi terrenito que tengo a precio de gallina muerta” (Activista ambiental de Roboré).

A la vez, al igual que en otros lugares del país las comunidades y organizaciones indígenas están enfrentando retos internos profundos en cuanto a mantener visiones comunes y organizaciones unificadas. Las comunidades no son entidades estáticas, sino que están experimentando cambios profundos en sus estructuras sociales, formas de producción y relaciones con el territorio, que complejizan la respuesta efectiva a las múltiples crisis.

En resumen, la interacción entre “despojos múltiples” motivados por agendas políticas, nuevas prácticas de depredación y la concentración de riqueza de élites nacionales e internacionales, ha generado una “dinámica de despojo cruceño extractivista, patriarcal y patronal” que hace cada vez más inviable la reproducción de la vida en el territorio (Navarro, 2014; Cuéllar & Becerra, 2024).

A manera de conclusión: nombrar resistencias

En las secciones anteriores se han presentado algunos hilos para analizar la historia y la contemporaneidad chiquitana desde la colonización, el racismo y el despojo de territorios y memoria. Si bien señalamos efectos reales de los períodos continuos de subordinación de la vida indígena a intereses ajenos, no queremos presentar al pueblo chiquitano como una población pasiva que ha recibido todas estas amenazas de forma estática.

En gran parte de las tierras bajas de Sudamérica la migración ha sido una forma de resistencia central gracias a las dinámicas territoriales y conocimiento de los habitantes, quienes por siglos lograron evitar generar lazos de dependencia frente a actores coloniales y nacionales a partir del uso de su territorio en zonas alejadas de estos. No obstante, es preocupante el posible agotamiento de esta forma histórica de lucha, porque con cada año, con cada hectárea quemada y desmontada, cada vez existen menos espacios libres e independientes. Nuevas estrategias que las poblaciones generan para defender su soberanía tendrán que alejarse más y más de sus propios territorios y depender más de mecanismos estatales.

Es innegable que, en el transcurso de las últimas décadas, el pueblo chiquitano ha encontrado formas diversas de adaptarse a condiciones cambiantes. Por ejemplo, a través del turismo encontró no solo fuentes económicas relevantes, sino también una manera de posicionarse como pueblo en el imaginario nacional y departamental y una estrategia para incidir en la conservación de los paisajes chiquitanos.

Sin embargo, si partimos desde la memoria larga, el potencial y la esperanza de la resistencia y la posibilidad de reproducción de los pueblos indígenas en la Chiquitania sigue fundamentado en la misma premisa de no solo diversificar las estrategias de subsistencia dentro del mismo modelo dominante, sino mantener formas de vida fuera de la lógica capitalista y estado céntrica, de territorios soberanos.

En el plano de la reproducción de la vida las mujeres han sido las protagonistas en llevar formas de organización a nivel familiar y comunal, en planos paralelos y autónomos de las estructuras políticas. En los últimos años, frente a las divisiones y debilitamientos de las organizaciones lideradas por hombres, las mujeres chiquitanas impulsaron sus propias organizaciones para enfrentar los múltiples problemas que atraviesan la zona. Su entidad de coordinación, la

Organización Regional de Mujeres Indígenas Chiquitanas (ORMICH) se constituye actualmente de 9 organizaciones locales de mujeres, cada una con sus directorios y procesos propios. Fue la única organización que realizó una marcha de protesta frente a los incendios el año 2024.

Una de las maneras más significativas de posicionar otras formas de autodeterminación en los últimos años, ha sido el uso de la justicia indígena para defender el territorio y gestionar conflictos con actores no chiquitanos, incluyendo al estado y sus instituciones. Un ejemplo está en San Miguel, donde en varios casos la justicia indígena fue puesta en marcha para absolver un total de más de cincuenta personas indígenas que tenían orden de aprehensión por parte de la justicia ordinaria por enfrentarse a un avasallamiento de tierras. Por su parte, una audiencia realizada en Lomerío, gestionada por ORMICH con presencia exclusiva de mujeres indígenas y realizada en gran parte en su propio idioma; llevó a una sanción y sentencia a autoridades nacionales por su rol en los incendios del 2024. Si bien las autoridades nacionales no se muestran inclinadas a respetar estas sentencias, y hay resistencias incluso en las mismas dirigencias cupulares, estas sirven como una advertencia y expresión de la voluntad significativa⁹.

En la justicia indígena, la máxima autoridad no es un tribunal supremo, sino la comunidad de base, el acceso es gratuito y suele ser rápido y pragmático, porque cualquier sentencia es “irreversible, inapelable y de aplicación inmediata”, lo que la distingue de la lógica de la Justicia Ordinaria que implica mucho tiempo, energía y recursos para resolver un conflicto. El tribunal suele formarse con autoridades indígenas locales, un consejo de ancianos y ancianas, en el cual la armonía y la restauración de daños son principios importantes. Estos esfuerzos apuntan a la continua búsqueda por contrarrestar el poder dominante de justicia nacional y organizar la vida indígena chiquitana de forma independiente del estado.

En este texto hemos puesto en la mesa una reflexión de larga duración en cuanto a las relaciones de poder en la Chiquitania. En un contexto en que nuestros imaginarios son cada vez más contruidos a partir de la emergencia —el incendio, la sequía, la crisis—; sentimos necesario hablar desde la memoria larga, las contradicciones, las complejidades y las preguntas. Las narrativas dicotómicas que reducen la región a un botín que debe ser disputado entre avasalladores ajenos y los “dueños legítimos”, o como un conflicto entre “indígenas buenos” e

⁹ Entrevistas con mujeres de ORMICH y con Roxana Melgar, Perito Cultural Indígena y Coordinadora Nacional de la Red de Peritos de Tierras Bajas.

“interculturales villanos”, sirven muy poco para entender las múltiples y profundas realidades locales. Las formas en que se dio la colonización en el siglo XX a través de la valorización de tierras, la imposición de un modelo de “desarrollo” campesino y la consolidación de relaciones patronales, pueden ayudar a entender algunos de las claves de los procesos actuales de despojo territorial, destrucción de la vida y fragmentación social. Con seguridad, quedan muchos más matices por deshilar, historias para contar y resistencias para celebrar.

Bibliografía

[Agradecemos ampliamente a Bernd Fischermann quien nos abrió las puertas para poder revisar la amplia documentación que conserva sobre el pueblo chiquitano en su archivo personal.]

Bach, M. (1885). *Descripción de la nueva provincia de Otuquis en Bolivia*. J. Peuser.

Ballestaedt, M. E. (1983). *Tierra, estructura y poder en Santa Cruz*. El Grupo.

Bojanic, A. (1993). La colonización y los grupos indígenas del departamento de Santa Cruz. *Reader: Tieflandvölker in Bolivien Die Kolonisierung Geht Weiter. Ökologie, Demographie Und Regierungs Vorhaben Im Tiefland - Einführung*, 33-48.

Bojanic, A., Escobar, J., Salvatierra, H., Castillo, O., & Guadalupe, A. (1988). *Tenencia y uso de la tierra en Santa Cruz. Evaluación de la estructura agraria en el área integrada de Santa Cruz*. CEDLA.

Bolívar Echeverría, E. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.

Castro Bozo, A. (2013). *Santa Cruz. La mayor inversión de Bolivia*. CEPAAA.

CICC, CICOL, & CIPSJ. (1994). *Fundamentación, Historia y cultura de la Demanda Territorial del Pueblo Chiquitano: Hacia el desarrollo sostenible en Monte Verde* [manuscrito].

Cuéllar, C., & Becerra A. (2024). Santa Cruz; ni paraíso, ni imposibilidad. En A. Becerra, C. Cuéllar, A. Jasser, & K. Sommer (Eds.), *Relatos en Brasas. Mujeres Territorios y Resistencias* (pp. 45-67). Plural Editores.

Durán, R., & Dávalos, J. (2014). *Estudio de Caso. Territorio de Lomerio: Del refugio a la autonomía indígena*. Movimiento regional por la Tierra.

Empresa Nacional Boliviana. (1879). *Empresa Nacional Boliviana. Documentos relativos a la concesión acordada por el Gobierno de Bolivia en favor del empresario señor Miguel Suarez Arana para la apertura de una carretera entre Bolivia y el Alto Paraguay*. Imprenta del “Pueblo”.

- Fischermann, B. (1994). *Pequeña historia del pueblo Chiquitano* [manuscrito].
- Gill, L. (2019). *Peasants, Entrepreneurs, And Social Change: Frontier Development in Lowland Bolivia*. Routledge.
- Guiteras Mombiola, A. (2012). *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938: Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*. Instituto de Misionología, Editorial Itinerarios.
- Heilman, L. C. (1982). *U.S. Development assistance to rural Bolivia, 1941-1974: The search for development strategy* [Tesis doctoral]. The American University.
- Justiniano Tonelli, O. (2010). *El caucho ignorado*. Editorial País.
- Kruyt, S. & Salazar, H. (2025) *Percepciones, conocimientos y actitudes en torno a la crisis y acción climática*. Muy Waso.
- Kruyt, S., & Toledo, D. (2025). Mujeres indígenas frente al patrón y el pacto patriarcal. Una mirada interseccional a la violencia política en Bolivia. En S. Kruyt, J. O. Orsag, P. Rocha, H. Salazar, & D. Toledo (Eds.), *Violencia Política contra la reproducción de la vida. Diálogos para repensar las relaciones de poder en Bolivia* (pp. 115-145). CEESP.
- Landívar, J. (1990). *San Ignacio y la provincia Velasco* [manuscrito].
- Lehm Ardaya, Z. (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. CIDDEBENI-OXFAM.
- Lema, A. M. (2009). *El sentido del silencio: La mano de obra chiquitana en el oriente boliviano a principios del siglo XX* (1ª ed.). Editorial El País.
- Linn, O. (1990). *La microrregión Chiquitos y el programa de desarrollo rural regional en San José de Chiquitos*. CORDECruz; IP/GTZ.
- Martínez, C. G. (2022). *Una etnohistoria de Chiquitos más allá del horizonte jesuítico*. Instituto de Misionología; Itinerarios Editorial.
- Navarro, M. (2014). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México. *Bajo el Volcán*, 13(21), 161-169.
- Nobbs-Thiessen, B. (2020). *Landscape of Migration: Mobility and Environmental Change on Bolivia's Tropical Frontier, 1952 to the Present*. University of North Carolina Press.
- Olivera, A. (1994). *Presentación del Proyecto Forestal Lomerío*. APCOB; Universidad de Wisconsin.
- Plata, W. (2008). El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz. En *Los Barones del Oriente*. Fundación Tierra.

Schwarz, B. (1993). *Tendencias del uso de la tierra en el Departamento de Santa Cruz de la Sierra. Estudios de Caso* [Informe de Consultoría preliminar para la comisión internacional de medio ambiente No. 006739]. APCOB.

Segato, R. (2019). Ningún patriarcón hará la revolución, Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado. En K. Gabbert & M. Lang (Eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en américa latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad* (pp. 123-145). Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala.

Soliz Vargas, E. (1978). La Colonización y el Desarrollo Rural de Bolivia. *Antropología. Revista Del Instituto Nacional de Antropología*, 1(1), 33-52.

Soruco, X., Plata, W., & Medeiros, G. (2008). *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Fundación TIERRA.

Van Valen, G. (2013). *Indigenous agency in the Amazon the Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*. University of Arizona Press.

Arquitectura de la especulación

Cómo opera el agroextractivismo financiero en Bolivia

Stasiek Czaplicki¹

Resumen

Este ensayo analiza cómo el agronegocio boliviano ha trascendido la acumulación tradicional de tierras para capturar progresivamente el sistema financiero del país. A través del análisis de datos sobre deforestación, créditos bancarios y fondos de pensiones, se demuestra que la expansión de la frontera agropecuaria se ha convertido en una operación de valorización planificada que transforma tierra forestal en capital financiero. El estudio revela cómo este modelo se sostiene en mecanismos como el de la “bicicleteada financiera”, las garantías quirografarias y las calificadoras de riesgo para multiplicar el valor de los activos agrarios con los ahorros de los trabajadores del país, mientras socializan los riesgos climáticos y ambientales. El texto concluye que lo que se presenta como “desarrollo” sectorial constituye en realidad un proyecto de especulación que ha capturado el corazón financiero del país, imponiendo un disciplinamiento a través del cual las pensiones y el ahorro colectivo financian la destrucción ambiental y la concentración de riqueza.

Palabras Clave: *Agroextractivismo, Financiarización, Fondos de pensiones, Deforestación, Captura regulatoria.*

¹ Stasiek Czaplicki es economista ambiental de formación, investigador y periodista de profesión. Su trayectoria se centra en el análisis de la deforestación, las finanzas del agronegocio y las desigualdades ecológicas en Bolivia. Con experiencia en investigación aplicada y en espacios de incidencia, busca tender puentes entre la evidencia técnica y la crítica de la ecología política, situando la discusión sobre extractivismo y finanzas en el contexto boliviano y amazónico. Esta afiliado al Centro de Estudios Populares (CEESP) y a Revista Nomadas.

La amenaza la tienen ahí. El derecho a la propiedad privada se perdió en Bolivia. Y eso es lo primero que tenemos que volver a instalar si queremos salir de la crisis. (...) Lo peor que te pueden quitar son cosas físicas, plata, huevadas, se recupera todo. Tu libertad es lo que no puedes perder... El país de tener que pedir permiso se tiene que acabar. (...) Vas al banco, ¿acaso no te preguntan en qué vas a usar tu plata?: “¿Cuál es el destino de los fondos?” No sé, putas o trago, veré pues yo qué hago

— **Branko Marinković² (Senador electo de Santa Cruz).**
Café sin Cortes (2025)

Las palabras de Branko Marinković, senador electo y empresario agroindustrial, no son un exabrupto aislado. Resumen con crudeza un sentido común que se impone desde los círculos de poder económico en Bolivia: una visión donde la tierra ya no se concibe como territorio, ni la riqueza como bien común. Ambas se entienden como plataformas de acumulación.

El discurso de libertad individual ha mutado hacia una defensa irrestricta del derecho a disponer de la propiedad privada sin rendir cuentas, como si regularla o cuestionar el financiamiento que la sostiene fuera ilegítimo. Así, se ha desplazado a un segundo plano toda idea de

² Branko Marinković, empresario agroindustrial y político cruceño, es una de las figuras más visibles del bloque agroempresarial boliviano. Fue presidente del Comité Cívico Pro Santa Cruz, ministro de Economía en 2020 y es actualmente senador electo por Santa Cruz. Su voz resulta relevante porque condensa el sentido común dominante en las élites del agronegocio sobre propiedad, libertad y finanzas. Sobre su figura pesan denuncias públicas de organizaciones como Fundación TIERRA y cuestionamientos de autoridades estatales, que lo vinculan con procesos de apropiación y titulación irregular de tierras en Guarayos (casos “Laguna Corazón” y “Tierras Bajas del Norte”, más de 30.000 hectáreas). En octubre de 2020, pocos días antes de concluir su mandato, la presidenta Áñez firmó resoluciones supremas que facilitaron la titulación de estos predios a favor de la familia Marinković, lo que generó fuertes críticas por posible uso de influencias y vulneración de límites constitucionales. Marinković ha rechazado estas acusaciones, argumentando que las titulaciones fueron respaldadas por resoluciones administrativas y fallos judiciales.

responsabilidad ambiental, social o fiscal. En este nuevo escenario, el verdadero éxito agroempresarial ya no se mide en cosechas ni cabezas de ganado, sino en tierra acumulada, convertida en garantía hipotecaria y en acceso privilegiado al crédito.

Este ensayo sostiene una tesis que suele pasar desapercibida en el debate público boliviano, pese a que tiene implicaciones profundas para el conjunto de la sociedad: en Bolivia, el agronegocio que se escuda en discursos de “seguridad alimentaria” y “progreso económico” ya no se limita a acumular tierra con financiamiento ajeno; sino que viene capturando de manera progresiva el sistema financiero —banca, fondos de pensiones y fondos de inversión—, y, junto a ello, impulsando transformaciones en la arquitectura normativa del país para blindar sus intereses.

Lo que se presenta como “desarrollo” sectorial es, en realidad, un modelo de especulación planificada, blindado por el lenguaje técnico y operado mediante redes de privilegio. El proceso no es nuevo, como lo explica Nathanael Hastie (2025) en *Dueños de Bolivia: La Historia (no-oficial) del saqueo*. Parte de una trayectoria recurrente de la historia agraria boliviana, a partir de estrategias históricas de apropiación y control que reaparecen con rasgos familiares, pero bajo nuevas formas.

De igual modo, tiene su correlativo en el ámbito agrario. La Reforma Agraria de 1952 se diseñó bajo una lógica redistributiva y productiva (Soliz, 2022). Redistributiva porque, tras largos períodos de servidumbre y explotación, se buscaba compensar a las comunidades y familias campesinas que ya vivían y trabajaban esas tierras, bajo la consigna de que “la tierra es de quien la trabaja”. En menor medida, también se abrieron procesos para atender reclamos de antiguos propietarios que fueron expropiados.

Productiva porque gran parte de las haciendas eran consideradas capital agrario “ocioso”: extensiones mantenidas como símbolo de poder o reserva patrimonial, más que como unidades efectivas de producción. Al redistribuirlas hacia campesinos, se pretendía no solo reparar una injusticia histórica, sino también activar fuerzas productivas latentes, incrementar la producción agrícola y contribuir a la seguridad alimentaria.

Sin embargo, la implementación de esta reforma fue desigual. En el altiplano y los valles andinos, la redistribución derivó en la fragmentación de la tierra en minifundios, lo que limitó el potencial productivo y dejó a las familias atrapadas en parcelas cada vez más reducidas. En el

oriente, en cambio, la reforma no dismanteló el latifundio, sino que lo reconfiguró: se consolidó un latifundio agroempresarial ligado a la ganadería y, posteriormente, a la agroindustria, sostenido por políticas estatales de colonización y dotaciones masivas de tierras a empresarios, militares y migrantes extranjeros. Así, lo que en el occidente fue una redistribución precaria, en el oriente significó una nueva concentración bajo formas modernizadas. El resultado fue una reforma agraria inconclusa que abrió paso a una estructura agroempresarial todavía vigente (Urioste & Kay, 2005). Esta estructura sería, décadas después, la base sobre la cual se montaría el modelo de captura financiera que exponemos acá.

Décadas más tarde, distintos sectores populares —particularmente movimientos indígenas y campesinos— impulsaron en el proceso constituyente de 2006–2008 la consolidación de territorios indígenas y la devolución de tierras a sus legítimos dueños. También buscaron establecer límites efectivos a la acumulación de propiedad privada. Sin embargo, el desenlace del proceso, marcado por las negociaciones parlamentarias que permitieron viabilizar la nueva Constitución, impuso límites y moderaciones que desactivaron en gran medida esas aspiraciones redistributivas.

Hoy, con la economía en crisis y una expansión financiera sin precedentes, el agronegocio no solo busca crecer, sino reescribir una vez más las reglas del juego a su favor. La frontera del agroextractivismo boliviano ya no es únicamente la tierra forestal; es también un sistema financiero que lo sostiene y que ha crecido en desproporcionadamente.

Los datos son contundentes. Desde 2019 hasta el presente, se ha perdido más del 20% del total de los bosques que han sido deforestados desde 1956 (Fundación Amigos de la Naturaleza, 2024). La frontera agropecuaria se expandió de 10,8 a 14,3 millones de hectáreas (MapBiomias Bolivia, 2024). El desmonte genera un aumento del valor comercial de la tierra de entre \$500 y \$800 por hectárea (Müller et al., 2024), creando entre \$1.400 y \$2.240 millones en valorización patrimonial en los últimos cinco años³. *Esta ganancia no proviene del trabajo agrícola o pecuario, sino de transformar tierra forestal en tierra agropecuaria para usarla como garantía bancaria.* Detrás de ese proceso se encubren mecanismos de especulación, concentración y

³ Estas estimaciones son propias y corresponden a una extrapolación del incremento de la superficie agropecuaria y sus costos y valor asociado según lo establecido en el párrafo anterior.

apropiación de tierras fiscales, privadas y territoriales. Ese es el núcleo del agroextractivismo agrario presente en Bolivia.

En relación con lo anterior, la cartera de créditos bancarios pasó de \$8.200 a \$21.000 millones entre 2013 y 2024. El agroextractivismo⁴ elevó su participación del 7,8% al 14,7%, pasando de \$649 millones a \$3.098 millones (Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero, 2025a). Una parte significativa de estos recursos no proviene de la banca privada, sino de los aportes de los trabajadores a los fondos de pensiones, que crecieron en proporciones similares y fueron reinvertidos en el propio sistema bancario. Para dimensionar su importancia los fondos administrados hoy por la Gestora de Pensiones equivalen a casi toda la cartera de créditos bancarios del país, y cerca de la mitad se coloca nuevamente en la banca a través de Depósitos a Plazo Fijo (DPF)⁵.

El contraste es revelador: entre 2013 y 2022, las tasas de rendimiento de los 2 fondos de pensiones, AFP, bajaron de 7,2% y 6,2% a apenas 3,7% y 3,4%, respectivamente (Autoridad de Fiscalización y Control de Pensiones y Seguros, 2014; viceministro de Pensiones y Servicios Financieros, 2023). Todo esto mientras estos fondos eran gestionados por dos administradoras privadas, en un esquema sin mecanismos efectivos de control social ni criterios de inversión pública. Las utilidades bancarias, por el contrario, han crecido en la década de 2010 y tras una caída durante la pandemia, alcanzaron un récord de \$386 millones en 2024 (Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero, 2025b). El capital son ahorros que se prestan, se recuperan y generan ganancias. Quien mejor entiende esa lógica, gana.

En las siguientes páginas recorreremos sobre los principales elementos de esta arquitectura invisible: viendo cómo opera, a quién beneficia y por qué es tan difícil de cuestionar.

El giro financiero del agronegocio

La tierra no ha dejado de ser un medio de subsistencia o de producción. Sin embargo, la expansión de la frontera agropecuaria mediante el desmonte, lejos de ser una externalidad ambiental, se ha vuelto una operación de valorización planificada: un “costo de habilitación” que incrementa el precio de mercado y abre la puerta al financiamiento.

⁴ En este caso, se usa como aproximación los créditos bancarios otorgados al eslabón productivo del sector oleaginoso, ganadero (cárnico) y azucarero.

⁵ Los Depósitos a Plazo Fijo (DPF) son depósitos de dinero en un banco por un tiempo acordado, que generan un interés fijo al vencimiento.

El desmonte de bosque no es barato: cuesta entre \$160 y \$250 por hectárea. Solo quienes cuentan con capital significativo o acceso a crédito pueden asumirlo. Esa condición explica una paradoja: aunque las tierras bajo régimen empresarial y mediana propiedad⁶ concentran apenas el 16% de la superficie agraria (Núñez, 2024), son responsables de cerca del 60% de la deforestación registrada en Santa Cruz (Colque, 2022), el departamento que concentra la mayor pérdida de bosque del país.

Los actores involucrados en la deforestación, según estimaciones para el periodo 2016 y 2021, son diversos: ganaderos medianos y pequeños (27%), grandes empresas ganaderas (25%), productores menonitas (16%), empresas agrícolas (10%), colonizadores mecanizados (13%) y pequeños agricultores (9%) (Müller et al., 2024). Más allá de la ganadería, el cultivo de soya es responsable por sí solo del 17% de la deforestación nacional (Reis et al., 2023).

A ello se suma un componente menos visibilizado pero clave: la extranjerización del capital agrario. Aunque no existen datos sistemáticos, se estima que una parte significativa de la propiedad mediana y empresarial está en manos de extranjeros, especialmente brasileños y argentinos (Urioste, 2011). Muchos de ellos no están interesados particularmente en producir (Oxfam Bolivia, 2024), sino en la especulación comercial y financiera con tierras: valorizarlas a través del desmonte para convertirlas en activos financieros (Müller et al., 2024).

A esta situación se agregan los procesos de dotación irregular, avasallamiento y tráfico de tierras, particularmente en tierras fiscales y territorios indígenas (Colque & Vadillo, 2022). Estos procesos involucran a varios de los actores ya mencionados, aunque su relación directa con la deforestación sigue siendo poco cuantificada.

La alquimia del colateral

En los créditos con garantía hipotecaria, el valor depende en gran medida del colateral⁷ que se puede ofrecer en contraparte.

⁶ En la legislación boliviana, los regímenes de propiedad empresarial y mediana son las únicas categorías en las que, en teoría, las empresas del agronegocio pueden adquirir tierras legalmente. En la práctica, sin embargo, esta restricción es frecuentemente vulnerada a través de mecanismos irregulares, testaferros o compra encubierta de tierras en otros regímenes.

⁷ El colateral es el bien que se deja en garantía al solicitar un préstamo; si el deudor no paga, la entidad financiera puede quedarse con ese bien para recuperar el crédito.

Esa valorización suele quedar en manos de peritos denominados “valuadores técnicos”, contratados por los propios dueños del predio. Aunque existen marcos de regulación emitidos por la Autoridad de Bosques y Tierra y otras entidades, en la práctica los mecanismos de control son limitados. Las valuaciones son procesos donde el valor de la tierra puede multiplicarse tras una evaluación rápida.

En este esquema, tierras empresariales o medianas —incluso forestales— pueden obtener un valor alto, facilitando créditos mayores, apalancamientos múltiples y tasas de interés más blandas. La tierra forestal se convierte así en un activo financiero cuyo valor aumenta a medida que es deforestada. Su acumulación permite cada vez mayores inversiones agropecuarias. Esto es de particular interés en casos de empresas que califican su negocio como “bienes raíces rurales” y no como producción agropecuaria (Oxfam Bolivia, 2024).

Un factor determinante en la valorización de la tierra es la presencia de caminos e infraestructuras de acopio, transformación o transporte. Ambos reducen los costos logísticos, facilitan la conexión a mercados y, en consecuencia, elevan el valor de la propiedad. Pero este no es un proceso neutral: la apertura de una carretera o la instalación de una planta de transformación no solo aumentan la rentabilidad privada de quienes poseen tierras en la zona, sino que también redistribuyen oportunidades y riesgos en todo el territorio. Por ello es necesario reflexionar sobre los procesos de decisión que definen la localización de estas obras: muchas veces obedecen menos a criterios de interés público que a alianzas empresariales y cálculos de valorización privada, aunque su financiamiento sea público o dependa de deuda externa que asume el Estado boliviano (Castro Bozo, 2013).

En ese sentido, la infraestructura deja de ser solo un servicio colectivo y se convierte en un mecanismo de especulación: anticipar dónde pasará un camino o se instalará un ingenio es, en los hechos, participar de un negocio inmobiliario. La lógica de las cadenas agropecuarias se expande así no solo sobre bosques y suelos, sino también sobre los presupuestos públicos que financian estas infraestructuras. Con ello, el Estado adquiere una relevancia central, ya que puede terminar actuando como un agente de valorización patrimonial al servicio del agroextractivismo.

Garantías quirografarias y la bicicleta financiera

Una vez dentro del sistema, la solvencia deja de medirse únicamente en colaterales materiales y empieza a construirse con cada nuevo préstamo. Quien accede, paga y renueva de manera reiterada, acumula un capital reputacional que se convierte en garantía suficiente. Así surgen los préstamos quirografarios: créditos sin colateral, respaldados solo por el nombre, la trayectoria empresarial o el peso de un proyecto de inversión con accionistas de renombre.

Estos mecanismos facilitan que, aun cuando todos los colaterales tangibles ya están comprometidos, los grandes actores puedan seguir accediendo a crédito fresco. Allí entra en juego lo que en el sector se conoce como “bicicleteada financiera”: una dinámica donde el endeudamiento constante no es visto como anomalía, sino como parte normal de la lógica empresarial, del crecimiento y de la inversión. Como ocurre con los Estados, para las corporaciones la deuda se convierte en herramienta estructural.

Estas condiciones, sin embargo, no están disponibles para todos. No son productos financieros abiertos, sino privilegios reservados a quienes pertenecen a redes empresariales, cuentan con reconocimiento institucional o acumularon el “éxito” suficiente para que la banca los considere clientes con exceso de solvencia. Este privilegio financiero permite refinanciar deudas previas, apalancar nuevos créditos o incluso invertir el préstamo en bonos del Estado, obteniendo rendimientos superiores al costo original del financiamiento. En la práctica, significa ganar dinero con deuda que se destina a actividades que no necesitan ser demasiado rentables: solo deben permitir recuperar lo invertido mientras generen un aumento en el valor del capital agrario.

El caso Aguai

Aguai, un importante complejo agroindustrial azucarero, es un ejemplo ilustrativo de este modelo. A inicios de 2010, tres años y medio antes de iniciar operaciones y sin generar ningún tipo de ingreso, la empresa logró emitir bonos en la Bolsa Boliviana de Valores por \$228 millones, a una tasa mínima de apenas 0,5% anual y con un plazo de hasta 12 años. Estos bonos obtuvieron una calificación de riesgo AAA, considerada de muy bajo riesgo y, por lo tanto, una inversión atractiva y segura (Ingenio Sucroalcoholero Aguai S.A., 2010a).

En consecuencia, las AFP privadas que entonces administraban los fondos de pensiones adquirieron \$153 millones, equivalentes al 67%

de la emisión total. Para ese momento, dicha compra representaba, en una sola operación, el 3,2% de todos los fondos de pensiones del país (Autoridad de Fiscalización y Control Social de Pensiones y Seguros, 2012). Vale la pena recordar que, en ese entonces, dichos fondos rendían entre 9% y 11% anuales, lo que genera dudas sobre el racional económico en adquirir bonos con retornos tan bajos (Autoridad de Fiscalización y Control de Pensiones y Seguros. (2014).

Además, una parte de los \$228 millones fue utilizada para comprar \$160 millones de Bonos del Tesoro General de la Nación (TGN) a plazos que van desde los 8 a 11 años, que en ese periodo rendían entre 4% y 6% anual (Ingenio Sucroalcoholero Aguaí S.A., 2010b; Banco Central de Bolivia [BCB], 2010). Estos valores ofrecían condiciones más favorables y permitieron a Aguaí cubrir los pagos de intereses de su propia deuda con dinero público. En ese sentido, hubiese sido más rentable para las AFP invertir directamente en los bonos del TGN en lugar de hacerlo a través de Aguaí.

Finalmente, debe considerarse el impacto territorial del proyecto: la planta azucarera y de etanol requiere al menos 30 mil hectáreas de caña y ejerce influencia sobre un área mucho mayor. Este hecho estimuló el valor de la tierra en toda la región, generando beneficios colaterales para los propios accionistas que también eran dueños de predios en la zona de influencia.

Calificadoras a pedido

Uno de los pilares del modelo de captura financiera es la validación técnica. Las calificadoras de riesgo desempeñan un rol decisivo: sus “notas” (A+, A--, BBB, etc.) abren o cierran el acceso a financiamiento bancario, a la inversión privada e incluso a los fondos administrados por la Gestora Pública de Pensiones. Sin embargo, el sistema está viciado desde su base: la calificación la solicita y paga la propia empresa interesada, generando un conflicto de interés estructural.

En la práctica, las evaluaciones se realizan en función de información contable entregada por las mismas compañías, sin verificación independiente ni obligación de justificar el uso posterior de los recursos. Así, el “riesgo” no se mide en función de la realidad material de la empresa, sino de su capacidad de representarse favorablemente en los papeles. Este sesgo se volvió evidente en casos como el del

Banco Fassil⁸, que llegó a ostentar calificaciones elevadas pese a ser el principal prestamista del sector agropecuario y acumular problemas de liquidez estructurales. El colapso de la entidad en 2023, la mayor quiebra bancaria en la historia reciente del país, expuso con crudeza cómo la aparente solvencia podía sostenerse más en notas infladas que en fundamentos reales.

Dicho esto, el colapso no abrió ningún debate público sobre el rol de las calificadoras ni sobre los mecanismos de supervisión o verificación de su trabajo. Mucho menos condujo a una auditoría de las calificaciones previas que ya habían otorgado. El sistema no se cuestiona, pese a que sus falencias son evidentes y sus consecuencias terribles.

El espejismo del mérito

El caso del Banco Fassil es paradigmático. Su colapso en 2023 dejó al descubierto una arquitectura de ficción financiera: excelentes calificaciones de riesgo, cumplimiento regulatorio aparente y vínculos profundos con fondos de pensiones. En los hechos, hoy se sabe que no solo beneficiaba a una red de personas y empresas —principalmente pertenecientes al sector del agronegocio—, sino que incumplió muchas normas legales y su solvencia no era sólida como aparentaba.

Ninguna alerta fue activada por la Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero ni por las AFP. Los recursos invertidos por los fondos previsionales, es decir, el ahorro de los trabajadores, quedaron atrapados en una quiebra anunciada. No fue un error aislado, sino un síntoma de una estructura basada en apariencia y vínculos más que en transparencia y evaluación rigurosa.

Sin embargo, detrás de esta estructura técnica se esconde una narrativa poderosa: la del mérito. Las empresas mejor calificadas, más grandes o rentables son automáticamente asumidas como eficientes y solventes. Pero aun cuando esta percepción refleje la realidad, tal eficiencia se construye sobre privilegios estructurales: acceso preferencial al crédito, avales estatales, subsidios e infraestructura pública. Y cuando la percepción no refleja la realidad, estas empresas logran sortear todos los controles y mecanismos de evaluación que, en teoría, por lo menos deberían ser técnicamente rigurosos y meticulosamente regulados.

⁸ El Banco Fassil fue una entidad financiera privada boliviana que quebró en 2023, convirtiéndose en la mayor quiebra bancaria en la historia reciente del país. La entidad se caracterizó por ser el principal prestamista del sector agropecuario y mantuvo calificaciones de riesgo elevadas hasta poco antes de su colapso, pese a acumular problemas estructurales de liquidez.

Los *rankings* financieros, las calificaciones de riesgos, los informes de desempeño y los reconocimientos sectoriales funcionan como espejos: devuelven una imagen deseada, no una realidad contrastada. El resultado es una legitimidad blindada por la técnica, pero en esencia un espejismo donde el riesgo es mínimo.

Cuando hay crisis, pandemia, sequía, incendios, los grandes actores acceden rápidamente a reprogramaciones de deuda, subsidios indirectos o flexibilización de requisitos. Un ejemplo claro es la reprogramación de hasta cinco años de los créditos otorgados a quienes fueron afectados por los incendios, a través del Decreto Supremo N°5241 aprobado en octubre 2024, beneficiando principalmente a grandes empresas.

Además, muchos operan bajo figuras jurídicas como Sociedades Anónimas (SA) o Responsabilidad Limitada (SRL), lo que les permite disminuir su riesgo patrimonial (Rigoberto Paredes & Asociados (s.f.)). Si el proyecto fracasa, los dueños no responden con su patrimonio personal. Esto, que es legal, termina funcionando como un escudo que refuerza la irresponsabilidad estructural.

Un caso ilustrativo se dio durante la dictadura de Banzer, cuando el Banco Agrícola absorbió 44,5 millones de dólares en deudas morosas, trasladando al erario público las obligaciones impagas de 726 algodoneros y 188 productores de soya frente a bancos privados (Hastie, 2025). En ese episodio no se recurrió a la ejecución de garantías, y los préstamos incobrables continuaron socavando, incluso hacia fines de los años ochenta, la solvencia del Banco Agrícola. Este mecanismo se inscribió en una estrategia más amplia de financiamiento de favores políticos y empresariales mediante endeudamiento externo, subsidios y créditos blandos (Morales & Sachs, 1989).

Además, un elemento propio de las actividades agropecuarias es el riesgo de pérdida productiva: por plagas, enfermedades o, cada vez más, por fenómenos climáticos extremos. Sin embargo, estos riesgos rara vez son evaluados adecuadamente en los procesos de financiamiento. El 2024 ofreció un ejemplo claro: una severa sequía provocó pérdidas masivas en la cosecha de soya de verano, alcanzando en algunos casos hasta el 40% de la producción (Tyldesley & Czaplicki Cabezas, 2024). Este sector, que concentra más del 7% de la cartera bancaria nacional, mostró así su enorme vulnerabilidad (ASFI, 2025a).

La pregunta es evidente: ¿Quién incorpora realmente la creciente inestabilidad climática en las evaluaciones de riesgo? La respuesta, por ahora, sigue ausente.

La red de privilegios: puertas giratorias y favoritismo institucional

La permeabilidad entre lo público y lo privado es otra columna del modelo. A lo largo de la historia del país, existen cientos de casos documentados de altos funcionarios del Banco Central de Bolivia, la ASFI, las AFP y el Ministerio de Economía que han transitado a cargos o han sido accionistas de bancos, aseguradoras y fondos privados (Hastie, 2025). Desde luego, lo mismo ha ocurrido con muchos otros sectores relevantes para el agroextractivismo, como las políticas de desarrollo rural o tierras. Este fenómeno, conocido como *puerta giratoria*, debilita los incentivos para una supervisión efectiva.

El regulador de hoy se convierte en asesor de las empresas que regulaba mañana, sin tiempo de latencia ni asumir medidas para evitar conflictos de intereses. Quien hoy autoriza una línea de crédito o avala un esquema de inversión, puede beneficiarse de sus efectos futuros desde el sector privado. El interés público se diluye en trayectorias personales. En otros países existen normas que buscan evitar estos conflictos de interés, impidiendo que altos ejecutivos de entes públicos pasen inmediatamente a trabajar en los sectores que antes regulaban.

En Bolivia, varios grupos empresariales concentran simultáneamente operaciones agroindustriales y financieras. La banca presta al agro, pero muchas veces lo hace a sí misma mediante estructuras societarias cruzadas, directorios compartidos o redes familiares. Se trata de conglomerados agroindustriales, ganaderos y financieros que además mantienen ramificaciones con representantes sectoriales y actores políticos, tanto locales y departamentales como nacionales. De igual forma, son accionistas de grandes medios de comunicación, financiadores de campañas políticas y cuentan con acceso directo a las autoridades que definen la política pública, los presupuestos, las regulaciones y su aplicación.

En este entramado, resulta cada vez más difícil distinguir los límites: ¿Dónde termina la empresa y empieza el Estado? ¿Quién regula a quién? ¿Qué interés prevalece cuando los mismos actores concentran poder económico, político y mediático?

Conclusión

Lo que este ensayo muestra no es un simple desvío técnico del sistema financiero, sino la consolidación de un proyecto político y cultural. El “yo invierto, yo produzco, yo asumo el riesgo” no es una declaración de autonomía, sino el disfraz narrativo de un modelo que socializa riesgos y privatiza beneficios. El agroextractivismo boliviano se ha sofisticado: ya no se limita a acumular tierra, sino que convierte esa tierra en capital financiero, multiplicando su valor mediante colaterales de valor dudoso, reputaciones bancarias recicladas y calificaciones cuestionables.

Ese proceso erosiona dos pilares: la credibilidad de las instituciones financieras y la legitimidad de la regulación pública. Sin embargo, sigue blindado bajo el lenguaje del mérito, del desarrollo y de la seguridad alimentaria. El resultado es una paradoja: mientras el país pierde bosques, ecosistemas y medios de vida de sus comunidades rurales, los agroempresarios hacen todo lo posible por presentarse como los salvadores de la economía.

Pero lo que está en juego va más allá de la tierra o de un sector. El agroextractivismo está imponiendo un disciplinamiento financiero, tratando de obligar a aceptar como natural el que las pensiones de los trabajadores, los ahorros de la ciudadanía y los propios instrumentos del Estado se pongan al servicio de una élite y sus negocios. Con cada nueva innovación jurídica o financiera, el modelo se sofisticaba, y lo que antes era un conflicto visible por la tierra hoy se traslada a un terreno opaco y técnico que parece intocable.

El verdadero éxito del agroempresariado no está en producir alimentos, sino en producir hegemonía. Y lo hace capturando algo que quedó oculto, pero es esencial: el corazón financiero del país. Mientras ese núcleo siga blindado, cuestionar el modelo será tachado como una cuestión ideológica y no como lo que realmente es: un intento de recuperar lo público frente a una economía hipotecada.

La pregunta, entonces, ya no es solo cómo redistribuir la tierra, sino: ¿Cómo recuperar la autonomía de un sistema financiero que hoy se ha vuelto rehén de la especulación agroempresarial? ¿Quién define los límites cuando lo que está en juego no son solo territorios, sino también las pensiones, el ahorro colectivo y la solvencia de la economía nacional? ¿Podemos imaginar un disciplinamiento distinto, que subordine la lógica financiera a la sostenibilidad social y ecológica, en lugar de al revés?

Bibliografía

Autoridad de Fiscalización y Control Social de Pensiones y Seguros (APS). (2012). Diversificación de la cartera del FCI por emisor, instrumento y calificación de riesgo: Al 31/12/2012. La Paz: APS.

Autoridad de Fiscalización y Control de Pensiones y Seguros. (2014). *Informe de Gestión 2013*. APS.

Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero. (2025a). *Cartera de créditos en millones de dólares*. Sistema Integrado de Información Productiva.

Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero. (2025b). *Principales Variables del Sistema Financiero*. Dirección de Estudios y Publicaciones.

Banco Central de Bolivia (BCB). (2010). Resultado de subasta de Bonos del Tesoro: Serie TRN 4.00% BTNC01041024 y Serie TRN 6.00% BTNC15601024. Gerencia de Operaciones Monetarias, Subgerencia de Operaciones de Mercado Abierto.

Café sin Cortes. (2025, marzo 31). Entrevista a Branko Goran Marinković Jovičević [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=KMFJVjj9M6o>

Castro Bozo, Á. (2013). Santa Cruz, la mayor inversión boliviana (1825–2000). Centro de Estudios para la América Andina y Amazónica.

Colque, G. (2022). *Deforestación 2016--2021: El pragmatismo irresponsable de la "Agenda Patriótica 2025"*. Fundación TIERRA.

Colque, G., & Vadillo, A. (2022). *Territorios indígenas enajenados: El furtivo mercado de tierras de la TCO Guarayos*. Fundación TIERRA.

Estado Plurinacional de Bolivia. (2024, 2 de octubre). Decreto Supremo N° 5241. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Fundación Amigos de la Naturaleza (FAN). (2024). *Deforestación en Bolivia: Cambios en la cobertura forestal 1956-2023*. FAN.

Hastie, N. (2025). Dueños de Bolivia: La historia (no-oficial) del saqueo. Subterránea Editores.

Ingenio Sucoalcoholero Aguaí S.A. (2010a). Prospecto de emisión de Bonos Aguaí (Resolución ASFI/N°005/2010). Autoridad de Supervisión del Sistema Financiero; Bolsa Boliviana de Valores S.A.

Ingenio Sucoalcoholero Aguaí S.A. (2010b). Estados financieros e informe del auditor independiente por el ejercicio económico finalizado el 31 de marzo de 2010. Ingenio Sucoalcoholero Aguaí S.A.

MapBiomias Bolivia. (2024). "Colección 3 de la serie anual de mapas de cobertura y uso del suelo de Bolivia (2019-2023)". Recuperado el 1/08/2025 de <https://mapbiomas.org/colecciones-bolivia>

Morales, J. A., & Sachs, J. D. (1989). *Bolivia's economic crisis*. En J. D. Sachs (Ed.), *Developing country debt and the world economy* (pp. 57–80). University of Chicago Press. <http://www.nber.org/chapters/c7520>

Müller, R., Montero, J. C., & Mariaca, G. (2024). *Causas, actores y dinámicas de la deforestación en Bolivia, 2010--2022*. Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA).

Núñez, E. (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, N.º 7). Friedrich-Ebert-Stiftung en Bolivia; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Oxfam Bolivia. (2024). *A fuego y mercurio: crisis ecológica y desigualdades en Bolivia*. Oxfam Bolivia.

Urioste, M., & Kay, C. (2005). *Latifundios, avasallamientos y autonomías: La reforma agraria inconclusa en el oriente*. Fundación TIERRA.

Urioste, M. (2011). *Concentración y extranjerización de la tierra en Bolivia*. Fundación TIERRA.

Reis, T., Titley, M., Tyldesley, M., & Croft, S. (2023). *Soy expansion drives deforestation in Bolivia*. Trase.

Rigoberto Paredes & Asociados. (s.f.). ¿Qué es una sociedad de responsabilidad limitada? Rigoberto Paredes Abogados Bolivia. Recuperado el 1/08/2025, de <https://www.rigobertoparedes.com>

Soliz, C. (2022). *Campos de revolución: Reforma agraria y formación del Estado en Bolivia, 1935--1964*. Plural Editores.

Tyldesley, M., & Czaplicki Cabezas, S. (2024, septiembre 3). Deforestation and climate change threaten Bolivia's soy sector. Trase. <https://trase.earth>

Viceministro de Pensiones y Servicios Financieros. (2023). *Sistema Integral de Pensiones*. *Boletín Económico*, (16). Ministerio de Economía y Finanzas Públicas.

otros lenguajes



quemar para sembrar

dijeron
iniciando así
este eterno
caminar
sobre
ceniza

Marcia Mendieta Estenssoro

Tierra Reforma¹

Chico Emputau²

Tierra Reforma es la destrucción melódica y literaria de la canción “Tierra como mi tierra” de Tingo Vicenti.

Mediante el ruido y la reorganización de sus versos la obra busca eliminar la musicalidad y el sentido de las palabras. Es una crítica a la hegemonía del sentido de las palabras y de la industria musical. El ruido constituye un modo de pensar fuera del dominio de elaboradas melodías, de ordenes establecidos, una forma para resistir a la técnica, pulcritud, estilo, género y todo lo que englobe la estética de lo “*bello*”, de lo “*apreciable*”.

Chico Emputau fue planteado de forma Anarquista buscando la desjerarquización del formato escenario/musico/espectador. Es una búsqueda por un anti-ambiente (entendiendo el ambiente como una atmósfera visual discreta) que logre romper con la serenidad establecida y desestabilizar la paz de un sobrio y estructurado espacio.

Todo aquello se acopla con la corporalidad de la performance, generando ruidos mediante los movimientos desenfrenados, caóticos. Algo parecido al estado; “*fuera de sí*”, “*desenfreno*”, “*Caos*”. Algo que los lectores podrán apreciar siguiendo el código QR.

Que el cuerpo genere (mediante artefactos, micrófonos, objetos) su propia anarquía, su desencanto, su anomalía visual.

1 La obra fue hecha en la Galería Kiosko, en el marco de la exposición “Kambae” en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, en el 2023. Fue una exposición colectiva que plantea la mirada de diferentes artistas sobre las costumbres del oriente boliviano.

2 Chico Emputau es un proyecto de Harsh Noise Wall que busca eliminar la musicalidad y resistir a la industria musical. Se plantea de forma anarquista y autogestionada, generando ingresos a través de material DIY. La búsqueda sonora se centra en crear un anti-ambiente que rompa la serenidad. La performance es una fusión de ruido y corporalidad, generando una “entropía corporal”. El proyecto busca romper con las convenciones musicales y estéticas a través del ruido y la autogestión.

Que anduve echando polvo en mil fronteras
Alejado de mi Chaco y mi arenal
Yo que anduve hurgando el horizonte
Alejado de mis montes, de mi gente y mi raíz
Supe que no hay cielo y no hay estrellas
Más cercanas y más bellas como las de mi país

Santa Cruz es mi lugar, mi hoguera
Es mi sol, mi eterna primavera
Es mi gente simple y solidaria
Es mi paraíso, es mi es plegaria
Es mi noche clara, es mi cielo puro
Es la serenata en el balcón

gente cercana hay Más lugar,
fronteras Yo no plegaria anduve
montes, serenata Es Es Alejado
echando hoguera mi Es y
mi mi gente mi Santa Chaco
hurgando mi estrellas balcón
mi eterna las es hay en supe
puro como solidaria anduve
cielo es mi que mi la mi más
primavera clara, Que Alejado mis
horizonte mi que de noche mi
arenal no cielo Cruz en mi el raíz
y y Es de bellas y simple país es
el polvo sol, de es es mil mi mi
paraíso y de

Hay lugares con gente cercana,
Yo anduve en fronteras y montes de no plegaria,
Alejado de la serenata y echando hoguera con gente en
mi santo chaco, hurgando mi estrella que hay en el balcón supe,
anduve solidario como puro cielo,
es mi clara primavera, alejado mi horizonte de noche, no mi
arenal, en mi cielo cruz la raíz de bellas y un simple
país en polvo de sol, es mi paraíso.

Sigue el QR:



La mansedumbre

Un cuento de Giovanna Rivero

I

—¿Era caliente el líquido viscoso que te dejaron ahí?

—¿Caliente?

—Tibio. *Viscoso. ¿Era un líquido como la clara del huevo? La clara, Elise, cuando recién quiebras el cascarón...*

—Sí. *Creo que sí. No lo sé. Pensé que era sangre del mes.*

—*Y sin embargo no era. Era la semilla de un varón.*

—*Sí, Pastor Jacob. Digo la verdad.*

—*La verdad siempre es más grande que los siervos. Y más si la sierva se ha distraído, si no se ha cuidado como lo exige el Señor. Nosotros vamos a determinar cuál es la verdad. Según hemos grabado en tu primer testimonio, tú estabas sumida en un sopor extraño como si hubieras ofrecido tu voluntad al diablo.*

—*Yo jamás le ofrecería mi voluntad al diablo, Pastor Jacob.*

—*No digas “jamás”, Elise. Somos débiles. Tú eres muy débil, ya ves.*

—*Yo estaba dormida, Pastor Jacob.*

—*Eso lo tenemos en cuenta.*

—*¿...Vendrá mi padre a la reunión de los ministros?*

—*No. El hermano Walter Lowen no puede formar parte de la reunión. Ya la deshonra y la tribulación lo tienen muy ocupado. Anda, Elise, dile a tu madre que traiga las sábanas de esa noche, vamos a examinarlas. Que ya nadie las toque. Todo es impuro ahora, ¿me entiendes?*

—*Sí, hermano Jacob.*

II

Su padre la mira por unos segundos y luego aparta los ojos, avergonzado, piensa Elise, o enojado. O ambas cosas. De inmediato vuelve a ocuparse del tema que los ha llevado hasta allí, hasta esa villa en los márgenes de la vida. Ese conjunto de casas no se parece en nada a la colonia. Son construcciones dispersas, obstinadas en alcanzar algún retazo de ese cielo sucio, sin pájaros. Dos o tres horribles edificios de ladrillo visto y ventanas mezzanines reinan en todo ese lodo. Elise mira sus zapatos y piensa que debería quitárselos, cuidarlos mejor por si el pie le crece. Tiene quince, es cierto, pero ha escuchado que a su abuela Anna el pie le creció hasta que tuvo su primer hijo, a los dieciocho. Ella es muy parecida a la vieja Anna: los ojos casi transparentes, la frente

redonda, como ideando soluciones o alabanzas. A ella también, cuando canta, se le brotan azules como riachuelos subterráneos las venas de las sienes. Eso es cantar con amor, dice su padre. O decía. Porque después del último turbión el mundo se precipitó sobre ella.

Elise entiende palabras salpicadas del español que su padre utiliza para hacer las transacciones con el indio. “Tractor”, “luna” y “quinientos pesos” es lo que Elise comprende. Aunque no está muy segura de la última. También podría ser “quinientos quesos”. El año anterior, cuando el turbión de junio desbordó el río y los cauces artificiales y ahogó sin un ápice de piedad las plantaciones de soya, Walter Lowen, su padre, salió del paso aumentando la producción de queso. Ella le rogó con humildad que le permitiera acompañarlo a la feria de Santa Cruz para ayudarle a vender los quesos. Eran más de quinientos rectángulos perfectamente cuajados, con la mejor leche, apenas dorados por los pocos rayos de sol que se colaban entre las altas ventanas del galpón donde las mujeres se encargaban del desmolde. Esa vez comprendió poco, casi nada, de lo que su padre hablaba con los compradores. Algunos la miraban sin disimulo, tal vez elaborando razones genéticas descabelladas para entender los inquietantes ojos albinos, y murmuraban algo o le sonreían directamente. ¿Era bonita Elise? No precisamente, pero tenía que agradecerle al Señor la composición definida de su rostro, la manera en que el mentón se apretaba contra el labio inferior, un poco más grueso que el superior, y que era lo que según la propia abuela Anna le exigía ser más sencilla, protegerse mejor.

Protegerse. Contra el turbión que todo lo destruía a puro dentelladas de electricidad y agua. Protegerse, sí, ¿contra los designios del Señor! Y que Walter Lowen jamás la escuchara blasfemando así.

Aunque es probable que su padre también blasfemara. Lo había encontrado llorando con ira en los cobertizos, mientras les prendía fuego a las sábanas ensangrentadas cuando por fin se las devolvieron, después de días de discusión en la reunión de ancianos y ministros. Y llorando cuando en medio de la noche, como si fueran ladrones de lámparas, de luces ajenas, subieron las cosas más importantes al *buggy*: el cofrecito oxidado con los ahorros, los bolsos con ropa, el edredón de cuidadosos tulipanes bordados en puntos rellenos tan gorditos que provocaba tocarlos y tocarlos, los álbumes y los casetes con las imágenes y las voces de sus muertos. No eran ellos los que debían marcharse. Pero eran ellos los que se marchaban. “No miren

atrás”, les ordenó Walter Lowen, y entonces ella apoyó su cabeza cubierta únicamente con la pañoleta sobre el hombro blando de su madre y se concentró en el traqueteo del *buggy* que registraba, bajo sus ruedas de hierro, cada bache, cada uno de los tajos que el turbión había hendido en los caminos. Su cabeza contra el pecho oloroso a suero, a cebolla y vainilla de su madre, el deseo más fuerte que su joven espíritu de dejar todo atrás, de no mirar, como exigía Walter Lowen, que repitió justamente eso, “no miren atrás”, hasta que la frase no tuvo sentido porque ya otro pueblo con sus tentaciones modernas comenzó a prefigurarse inevitable en lo que debía ser el horizonte.

III

—*Mientras el diablo te poseía, Elise, ¿te decía algo? ¿Te susurraba cosas al oído? El diablo susurra. Su voz no ha de haberte parecido muy autoritaria, ¿verdad? El diablo seduce.*

—*¿El diablo me ha seducido, Pastor Jacob? Es que yo pensé que era el hermano Joshua Klassen. Creo que tenía sus ojos y el lunar de arroz cerca de la boca... Yo pensé...*

—*¡Cuántos detalles, Elise! Pero dices que “crees”. El diablo hace esas cosas en la imaginación cuando la imaginación se rebela, y somete también a la observancia, al temor de Dios. Tus padres, Elise, ¿en qué andaban? Hemos sabido que el hermano Walter Lowen intentaba firmar unos tratos con un supermercado en Santa Cruz. Si él hubiera repartido esas tareas con la comunidad, habría cubierto todos sus deberes. El hambre de posesión le ha corroído la templanza. Tus padres no han vigilado tu educación, Elise. Ellos han fallado en mantener la disciplina bajo su techo; ellos también son responsables de este episodio de maldad. Eres una víctima de las tentaciones del mundo y por eso los ministros hemos clamado al Señor por piedad. Piedad para ti, pequeña Elise, y piedad para tus padres y hermanos que están tan avergonzados.*

—*¿Qué pasará con nosotros, Pastor Jacob?*

—*Tienen que recogerse mucho, Elise. Hay que mirar adentro, a las cosas del hogar. Por un tiempo no trabajarás en la tierra ni en la quesería de tu padre. Puedes perfeccionar otras virtudes, Elise. La asamblea va a hacer algunos negocios con la gente de Urubichá. Ellos tejen hamacas coloridas, pero son malos con las flores, con las representaciones de la naturaleza, que es siempre el mejor adorno. Tú puedes tejer o bordar piezas así, modelos humildes y armoniosos que*

agraden al Señor. Todo desde la cabaña. Ahora tendrás que cuidar ese fruto, ¿verdad?

—¿Este... fruto?

—*Es tuyo, Elise. Si el Señor permite sus latidos en tu seno joven, hay que dar gracias. Es fruto de tu cuerpo.*

—*Pero... ¿acaso este fruto no es del diablo, Pastor Jacob? ¿No es el fruto de esa seducción que usted dice?*

IV

El terreno al que se mudaron es vecino de esa villa. No tuvieron que llegar a levantar cabañas porque antes de ellos habían desertado los Welkel y fue ese clan el que los acogió mientras construían sus propios cuartos. La mano izquierda que ayuda a la derecha. Nadie ha prohibido que lo digan: “hemos desertado”, no es necesario mentir. Elise todavía extraña la luz brillante de Manitoba, pero este sol atónito tampoco les ha permitido esconder ningún secreto. No es un éxodo más, es una fuga. Comienzan otra historia. Un día dirán: Mateo Welkel respaldó a Walter Lowen con los trámites del crédito y la compra de un tractor. Ese fue el Génesis. Antes del turbión, después del turbión. Y luego el tractor.

Desde hace tres meses, a riesgo compartido, comenzaron a alquilar la maquinaria y su propio trabajo a las obras que proliferan en la zona. Es increíble cómo aquel tractor con fantásticas ruedas de goma puede alzar tales cantidades de material. Hay algo de conmovedor en la fuerza empecinada del tractor arrastrando los residuos de un lado para otro como lo haría una bestia. ¡Es un verdadero Goliat! Cuando los contratos concluyen y la bestia duerme su cansancio, los quince chicos Welkel, excepto Leah Welkel, se montan presurosos en ese trono alto de comandos y palancas. Leah los mira desde abajo y se despide de sus hermanos con exagerados gestos e infinitas bendiciones como si el tractor fuese a alzar vuelo en cualquier momento hacia un lugar del universo donde solo van los varones.

—Ven, Leah —la llama Elise.

Elise prefiere dejar que Leah le haga un dédalo precioso de trenzas en su pelo rojizo.

—¿De dónde has sacado este pelo, Elise? —pregunta una y otra vez Leah, como si Elise no le hubiera explicado incontables veces que ella es el espejo en el tiempo nuevo de su abuela Anna, que en el clan de Canadá las mujeres nacen con esas hebras casi púrpuras. Pero a

Leah Welkel hay que tenerle paciencia porque pertenece a ese tipo de seres humanos que nace con dificultad para guardar en la cabeza tantas cosas que ocurren en una jornada. También el mayor y el séptimo de los Welkel son incapaces de atesorar la realidad en su cabeza. Dios los ha querido pobres y pequeños en todo aspecto. Es el precio de haberse quedado en la misma colonia por tanto tiempo, generación tras generación. Finalmente te casas con tu primo, aceptas que parte de tu cosecha se dañará, renuncias a la perfección.

A Leah también la han poseído, y Leah le ha contado que lo mismo ha sucedido con dos de sus hermanos. Su padre les ha ordenado no hablar de eso, purificar la herida con el silencio.

—Pero yo no sé cómo ser obediente —le ha dicho Leah con los celestes ojos húmedos, llenos de culpabilidad.

Elise no siente más pena por la estupidez santa de Leah que la que siente por sí misma. Sentir pena por uno mismo es un modo en que la soberbia, el más fino de los pecados, se escurre por los resquicios del alma, dijo en una prédica el Pastor Jacob, pero Elise no puede evitarlo. En algún lugar tiene que haber misericordia para ella. Al Pastor Jacob no lo han poseído. El Pastor Jacob no se quedará solo por el resto de su vida, larga vida, porque su mujer le ha dejado esa descendencia vasta. Elise, en cambio, tendrá que cuidar de sus padres hasta el final, especialmente porque el Señor ha segado el vientre de su madre y ella, Elise, es la última Lowen de Manitoba.

—No tendrás esposo, es verdad —le dijo durante su primer testimonio el Pastor Jacob, apretándole los hombros—, pero tendrás un hijo, un fruto.

A la pobre Elise se le estremecieron sus pezoncitos cuando el Pastor Jacob la sentenció de esa manera. Miró a los pájaros y solo vio orgullo y belleza en su vuelo alto. Miró a las vacas, sus ojos lánguidos y piadosos, y se sintió mejor. Si no fuera pecado, si todo no fuera pecado, se habría sentado a mugir allí mismo, en medio de la granja. Sí, porque aunque en ese momento no lo sabía, de entre todas las cosas, eran las vacas las criaturas que Elise iba a extrañar con el corazón hecho un escarabajo. No a esos ruiseñores sin alma ni a los árboles colosales y de panza inflamada como una hembra encinta.

V

—Elise, nos hemos equivocado. Tú no eres la única muchacha que ha sido tomada durante la noche.

—¿No?

—Hay muchas otras, Elise. Muchas. Esto es una terrible abominación.

—¿Y qué van a hacer para procurar justicia?

—Tenemos que reunir fuerzas, Elise. El consejo de ancianos ayunará. Las madres ayunarán.

—¿Y después del ayuno, Pastor Jacob?

—El ayuno nos dará luz, Elise. Que no te gobierne la desesperación. El diablo se aprovecha de esas miserias.

—Pero si la comisión ya sabe que no ha sido el diablo, ¿verdad, Pastor Jacob? Ha sido el hermano Klassen, en mi caso. O entonces, ¿por qué lo han enjaulado? ¿Y las otras, Pastor Jacob? Margareta, Katarina, Aganetha y Lorrae acusan al hermano Dick Fuster.

—El diablo se apodera de nuestras voluntades, Elise, pequeña. ¿Acaso tus padres no te han enseñado eso? Yo mismo, en la prédica, ¿no les he advertido de las trampas del diablo? El hermano Klassen ha caído, igual que tú, igual que Katarina, que Aganetha o que el hermano Fuster. Nos ha faltado observancia.

—Pastor Jacob...

—Dime, Elise.

—Van a castigarlos, ¿verdad?

—Tendrán que hacer mucha penitencia, sí. Tendrán que trabajar mucho para la comunidad, mucho más que los otros hombres...

—Pero van a castigarlos, ¿no es así? La penitencia no es un castigo, Pastor Jacob.

—Estas querellas intelectuales en tu mente joven son ociosas, Elise. En adelante conversaré con tu padre únicamente. Ya tenemos todos los testimonios que necesitamos. Tus palabras, ya las tenemos. Tú y las otras estaban dormidas. El Señor las ha bendecido con ese sueño profundo para que no haya traumas, para que perdonen sin dificultad. A todos nos duele esta tragedia tanto como a ti, Elise.

—¿Tanto como a mí, Pastor Jacob?

—Vete, Elise Lowen. Entra a casa y ayuda a tu madre.

VI

Esta vez, lejos de las leyes de Manitoba, Walter Lowen ha permitido que Elise lo acompañe a las obras que dirige el indio, mientras el resto de las mujeres hornea galletas y desmolda quesos —ahora no

muchos— en un cuarto tan pequeño que es imposible no salir hediendo a ese aroma dulcemente agrio de las vacas.

El indio y su padre han trabajado todo el día, turnándose para excavar y remover la tierra que brota y brota inagotable del pozo que se va formando. Elise se acerca de a ratos y espía esa tripa angosta y siente angustia y vértigo, entonces se acomoda el sombrero de paja encima de la pañoleta y vuelve a sentarse sobre los materiales de construcción a mirar a los dos hombres. Qué pálido y qué alto se ve su padre junto al hombrecito de facciones contundentes, los pómulos desafiantes cual piedras ígneas que el sol fuera a rasgar a fuerza de luz. Que su padre hubiera llorado en la cabina telefónica mientras marcaba el número de Canadá de la abuela Anna le parece ahora increíble. Entendió que la vieja Anna dijo: “tienes que hacer algo”. Así fue como en la madrugada subieron las cosas al *buggy* y no miraron atrás.

Cuando el pozo es ya un cilindro negro, una obra bien hecha, los dos hombres beben la limonada que les ofrece Elise. Huelen a animales, a las vacas que los granjeros traían de regreso después de aparearlas, no una, sino muchas veces. El trabajo hace eso, saca todo lo de animal que el Señor ha permitido que permanezca en nosotros, pero también lo purifica. Elise siente náuseas y le pregunta a su padre si puede regresar a la casa; sabe que pregunta una idiotez, que no se le permitiría caminar sola en ese mundo de lodo al que se han mudado; pero es que sus vidas mismas han cambiado, no pueden negarlo, y quizás Walter Lowen ahora decida que lo importante es sobrevivir, estar juntos, perdonarla inclusive.

Pero Walter Lowen le ordena quedarse. El indio y él esperan a una tercera persona y Elise debe acompañarlo hasta el final, hasta terminar la jornada. ¿No es eso lo que ella quería? ¿No es esto lo que deseas, Elise? ¿Ocupar con hidalguía el lugar del hijo varón?... No importa si estás preñada, mejor aun si estás preñada de un niño. Un pequeño Lowen. Necesitaremos muchos cuerpos para sacar adelante estas vidas en Santa Cruz, para mantenernos fieles a Dios cuando todo está en contra. Y es que, aunque parezca increíble, en la ciudad Dios se debilita, se asusta, se arrincona en la oscuridad de los actos.

Elise se incorpora, se alisa el vestido de flores gigantes y mete su nariz en los bordes de la pañoleta que, además de cubrirle la cabeza avellana, casi púrpura, le da una vuelta al cuello; supera las náuseas; se acaricia instintivamente el bulto que le sembraron adentro, ella en la profunda inconsciencia, como una anunciación bastarda.

El indio le mira el vientre por un instante y luego parece olvidarlo, distraído por el breve desfile de colegialas que a esa hora salen o se escapan descosidas y exultantes de las aulas. También Elise se olvida por un rato del bulto vivo que le come la juventud desde dentro, allí donde nadie nunca había estado antes, no hasta esa noche, después del turbión. Mira a las chicas con sus uniformes blancos y azules y siente sus risas como agujas de oro bordando texturas invisibles en el aire, flotando sobre la música de sus celulares, una música que es una vibración furiosa y feliz. Mira sus zapatos deportivos, sus pantorrillas bronceadas, las melenas cortas, las mejillas altas, sin pecas, solo rubor y una intensidad desconocida. Y en esa contemplación se sabe absurda y sola.

Walter Lowen, en cambio, no se distrae. Es un hombre todavía joven, acostumbrado a transacciones rápidas y a llevar cuentas muy claras. Igual, Elise intuye una inquietud, un nerviosismo distinto en los gestos rudos de su padre. No encuentra entre las palabras que va aprendiendo en español ninguna que le permita comprender la conversación entre los dos hombres. No puede saber que, en cierto modo, ahora hablan de política.

—¿No tienes miedo de que venga la prensa? Los periodistas son bien metiches —dice el indio. Con la boca apretada mastica bollitos de coca que saca de una bolsa de plástico. También a eso huele aquel hombre. Desde que lleva el bulto adentro, moviéndose con un regocijo que le va partiendo las caderas adolescentes, para Elise todo es olor. Pero el olor del indio, de su boca oscura exprimiendo el jugo vegetal, le gusta. Huele a bosque. A un bosque sucio y hondo.

—Por eso hemos desertado también —explica Walter Lowen—. Es una vergüenza —dice, moviendo la cabeza para espantar a los cuervos invisibles de los recuerdos.

—En tu religión está prohibido matar, ¿no? —dice el indio casi sonriendo, los dientes fuertes manchados de aquel bosque agrio.

—Esa potestad es de Dios nomás, eso te enseñan, así aprendemos toditos —dice Walter Lowen.

Al indio le causa gracia el acento fuertemente oriental del menonita, las palabras mutiladas por la respiración llena de oxígeno. *¿Cómo sería Walter Lowen de haber llevado a su familia a un pueblo montañoso? A El Alto, por ejemplo. Allí nada habría quedado impune. Los hombres se habrían alzado llenos de coraje y hambre de lobos, y las mujeres, ésas peor, ésas sí. Gasolina, kerosene, alcohol, palos, dinamita, piedras,*

lo que sea habrían agarrado para hacer justicia. Y el culpable, ¡ay del culpable!, convertido en inmensa antorcha de redención, habría clamado piedad hasta que se le reventara la garganta mientras las gentes le espetarian su delito. Pero estos menonitas cambas confían demasiado. A lo mucho, como este señor, el Walter Lowen, desertan, según dice, como si fuera soldado de la Guerra del Chaco. Pero la Pachamama no entierra así nomás el pasado. Ni aunque sean alemanes cambas, o de dónde serán pues, pero ni así se hace tres cruces al daño.

—Yo primero pensé que habías desertado por el gobierno. Ahora ya no es posible tener tanta tierra para uno solito ni aunque seas un grupo grande como los menonitas —dice el indio—. En el Paraguay también les han expropiado. Antes, claro, ustedes los gringos de las sectas llegaban invitados por los gobiernos. El MNR ha sido el más abierto. El Víctor Paz Estenssoro, con su Revolución de la Reforma Agraria del 52, ha repartido tierras como si fuera chicha o singani. Toma, para ti, a los japoneses; toma, para ti, a los menonitas. Obreros en las minas, campesinos a sembrar, diciendo. Claro que eran tierras cerradas, ¿no? Bien duro les ha tocado a ustedes trabajar la tierra, dobligar la selva, abrir caminos, alzar sus casitas, ¿no? Pero si te das cuenta, señor Lowen, no hay mal que por bien no venga; así es nomás, ¿no? Lo que le ha pasado a tu hija te ha obligado a salir como alma que lleva el diablo —Ríe el indio de su ironía, contento de esa sagacidad cultural que le nace de algún lugar más profundo que su propio temperamento.

—Ha sido una tragedia...

—Disculpame, señor Lowen, pero es verdad. Has dejado tu Manitoba justo antes de que llegue el gobierno a parcelar esas tierras. Bien lindas deben ser esas tierras. Bien a tiempo has desertado, señor Lowen. Bienvenido a esta parte, señor Lowen —Ríe el indio, a tiempo de meterse otro bollo de ese oro verde maravilloso que a Elise le produce tanto deseo. No ser vaca y comer loca de alegría el pasto tierno de las praderas.

VII

“Serás mi mujer, Elise Lowen. Cuando yo quiera. Como esta noche. Hoy eres mi hembra. Yo entraré en ti en las noches, en tus sueños. Vendré siempre y me llevaré tu aliento. Qué tibio es tu aliento. Y el sabor de tu cuello”.

—*Elise, Elise, levántate, Elise.*

—¿Madre?

—¿Con qué soñabas, *Elise*? *Ya no sueñes así, hija mía. Olvida, olvida.*

—*Madre...*

—*Nos vamos, Elise. Ayúdame. Recoge la ropa. Mete nuestros zapatos en una caja.*

—¿Nos vamos? ¿Adónde?

—*Lejos, Elise. A Santa Cruz. Allá vas a parir.*

VIII

Este es, dice Walter Lowen, señalando con su mentón rubio al hombre de overol azul que se acerca. El indio se mete otro bollo de coca, Elise también quisiera meterse algo a la boca, un bosque completo, hojas y flores, espinas incluso, para aquietarse ella y aquietar al bulto que ahora se ha ensañado con su pelvis golpeándola con terquedad, como si el cuerpito de la joven no fuera hogar suficiente para nadie, como una asfixia que crece adentro y afuera. Es que Elise ha reconocido al hombre del turbión. Es decir, no lo ha reconocido; no debería reconocerlo, no tendría cómo, pero el lunar de arroz de ese hombre le sirve como esos puntos desde los que se comienza un dibujo. Es su miedo el que completa los rasgos de aquella cara tan cerca de la suya. No confía en sus recuerdos y sin embargo todavía siente el aguijón que le parte el pecho y permite que un vendaval negro la atravesase, rasgándola como se rasga un corte de tela, de extremo a extremo, sin posibilidad de volver a zurcirse. Recuerda que ella dormía, cansada de acarrear los moldes de queso del galpón al comedor de la cabaña, pues el río descuajado por el turbión avanzaba como un demonio, un monstruo que se rompía en mil tentáculos de agua, metiéndose en los galpones. Las cabañas se salvaban porque estaban sostenidas por fortísimas estacas que los hombres de la comunidad habían anclado en las colinas, ayudándose unos a otros. Ella dormía, sí, cuando ese olor pestilente, esa mezcla de veneno, detergente y sudor, la tomó como un vaho, el vaho de azufre que el Pastor Jacob decía que el diablo dejaba al pasar.

¿Te gusta esto, Elise? ¿Lo habías hecho antes? Ni en sueños, ¿verdad?

Walter Lowen tuvo que aceptar que su hijita, la virgen Elise Lowen, había sido la elegida del enemigo. Era una prueba para todos. Al principio, Elise no negó, no corrigió, no compartió sus sospechas. Luego se impuso la visión de Joshua Klassen rociándole el espray que

usaba para dormir el ganado cuando lo intervenían, ya fuese para castrarlo, curarle los cascós o arrancarle terneros muertos. Fue él, dijo entonces Elise. Pero el rumor de que el diablo había instalado un reino temporal en Manitoba era ya una verdad inmensa, como verdad era la media luna de su pancita de niña.

¿Lo habías hecho antes?

Pero allí está otra vez, Joshua Klassen. Allí, como un fantasma olfativo, la estela nefasta de ese spray narcotizante que esa noche aplastaba para siempre la dignidad de la cabaña Lowen.

Serás mi mujer. Yo entraré en tus noches, en tu cuerpo, en tu cuello. Siempre. Entraré, Elise. Y toma la mano joven de Elise y con ella se rodea el miembro hinchado, la obliga a conocer, incluso en la inconsciencia vil, que es en ese áspid donde el diablo fermenta lo suyo. *Hueles a ternero, Elise. Así me gusta. Así. Y tu llanto, Elise, cuánto me enciende. Anda, llórame en la oreja, ternerita Lowen.*

No, no es la conciencia de Elise la que recuerda a Joshua Klassen suspendiéndole el camisón, quitándole el calzón de hilo, ensalivando su vulva apretada, montándola como una vez ella misma lo había sorprendido, qué horror, haciéndoselo a la pobre vaca de los Welkel, a la que ella secretamente llamaba “Carolina”, como en un cuento canadiense que le había narrado la vieja Anna, advirtiéndole, eso sí, que era un agravio darles nombres a los animales porque el Señor los había puesto sobre la faz de la tierra para que el hombre los dominara. Y sí, Joshua Klassen había dominado a Carolina con la misma asquerosa lascivia con que la había tomado a ella en el sueño de azufre. *Entraré en ti como he entrado en Carolina. Vas a mugir en mi oído, Elise Lowen.*

De modo que no entiende por qué su padre, Walter Lowen, la ha obligado a quedarse. ¿Acaso busca que ella pida perdón por su pecado, por la vergüenza, por la desertión? ¿Que aclare que no fue ella quien cayó en la terrible tentación, en la trampa hedionda de spray y baba, y que sus susurros le produjeron asco aun en la inconsciencia? No está bien que Elise sienta lo que siente, pero el relámpago de la abominación la hace desear ser hija del indio. Cuánto mejor protegida se habría sentido.

Elise, sin embargo, se aferra a su última mansedumbre cuando Walter Lowen le pasa la mano por la espalda, sosteniéndole suavemente esa columna de muchachita que va cediendo, curvándose ante las demandas del útero crecido. Confía en él y en lo mucho que su padre la ama. Por otra parte, lo conoce muy bien y sabe que es capaz de dar la otra mejilla sin pestañear. Como cuando invitó a cenar en su propia

mesa al ladrón que le había arrebatado la mochila con la ganancia de seis meses. Le pagó el viaje desde Santa Cruz hasta Manitoba e hizo servir abundantes platos. ¿Para demostrar qué? ¿Que Dios lo había bendecido con un espíritu más generoso? ¿Que tenía la habilidad de convertir una ofensa en amistad? “Solo se trata de dinero; no me ha robado nada importante”, explicó Lowen en esa ocasión. Esta vez no se trata de dinero y, de todas maneras, su padre está dispuesto a entregar de nuevo esa mejilla tantas veces lastimada. Esta vez se trata de ella. En todo caso, piensa Elise, conteniendo las ganas de llorar, es su mejilla, es su vientre, es su futuro agraviado, embarrado, sucio. Elise mira turbada a su padre, quiere que él le explique por qué ha citado al hermano Klassen a esa absurda reunión. Por favor, que le explique.

Ajeno a esas ideas que pelean como aves carroñeras en la cabeza de Elise, Walter Lowen mira fijamente a Joshua Klassen y le da la bienvenida. En *plautdietsch* le dice:

—Qué bueno que has venido, hermano Joshua, hoy vamos a hacer negocios.

Y Joshua Klassen sonríe y se atreve a sonreírle a Elise sin ceder ni por un segundo a bajar la vista hasta ese vientre en el que ha dejado una semilla indeseada. Pobre Elise, pobre Carolina.

El indio también se acerca. Le extiende la mano al recién llegado.

—Así que tú eres el Joshua —Sonríe el indio. Elise comienza a simpatizar con esa sonrisa, comienza a comprenderla. El lodo, los horribles edificios de ladrillo visto, esa naturaleza urbana de árboles amarillentos, ya no le parecen tan feos. Hay algo que el indio puede hacer por ella, por los Lowen, intuye Elise.

—Este es el negocio —Comienza su explicación el indio, invitando a los menonitas a acercarse hasta el pozo de tierra todavía fresca—. No puedes levantar nada próspero, ni una humilde choza, si no pides perdón.

—¿Perdón? —Enarca las cejas Joshua Klassen—. ¿Perdón a quién? —Mira furibundo, colorado, al hermano desertor, con el que quizás no ha debido reunirse ahora que toda la colonia se avergüenza de su cobardía. Huir, huir de su destino. ¡Vaya hijo de Dios!

—A la Pachamama, pues, ¿a quién más va a ser? No es nomás pedirle solidez para el cimientto, ¿no? Hay que ofrendarle algún fruto, un feto de llama, unos caramelos, ¡algo! —Se ríe el indio con convulsiones de felicidad. Elise quiere volver a sentir eso, las cosquillas, los pulmones a punto de explotar porque la vida entera es demasiado brillante para soportarla en su desnudez.

Joshua Klassen se contagia de la risa portentosa del indio. Elise lo ve temblar en esa risa prestada, embriagándose de algo, de un bienestar inmerecido, supone, tambaleando el enorme cuerpo al que su padre no ha sido capaz de enfrentarse, las manos velludas, *todo lo de animal que el Señor ha permitido en nosotros*. Elise lo odia. Quizás por eso no puede distinguir el destello de felicidad cuando los hechos se desencadenan perfectos en su violencia, súbitos y hermosos en su sencillez: el indio, todavía riendo, empuja a Joshua Klassen al pozo hondísimo, mientras Walter Lowen, desertando una vez más de su propia salvación, se sube de un salto al tractor y comienza a devolver a las fauces de la obra lo que le han usurpado durante toda esa jornada. Montón a montón, la tierra va cubriendo los gritos, primero iracundos, incrédulos, luego desmadejados, de Joshua Klassen

—Sacrificio es —dice el indio, mientras rocía su hoja de resina apetitosa sobre esa improvisada *chullpa*—. Tranquila estarás, Pachamama —parece que reza—. Sacrificio es —dice.

Elise no sabe qué significa esa palabra en español, “sacrificio”, pero no es su conciencia la que necesita entender, sino su corazón de chica. Ese corazón asustado que ahora la obliga, como un animal fiel, a estirar sus manos blancas y callosas y tomar puñados de tierra, con cuidadito, con furia, quebrándose las uñas. Mira esos puñados como si fuera la primera vez que entra en contacto con la consistencia granulosa de su materia y los arroja sobre el promontorio como una ofrenda propia, un ramito de flores sucias y preciosas. Por ella, por Leah Welkel y por Carolina. También por Carolina.

Giovanna Rivero (Montero, Bolivia, 1972) es una de las voces más destacadas de la narrativa latinoamericana contemporánea. Es doctora en literatura hispanoamericana y autora de novelas como *98 segundos sin sombra* (llevada al cine) y *Alma oscura del alba* (El Cuervo 2025), y de libros de cuentos como *Para comerte mejor* (Premio Dante Alighieri 2018) y *Un resplandor* (2025). En 2011 fue seleccionada por la Feria del Libro de Guadalajara como uno de “Los 25 Secretos Literarios Mejor Guardados de América Latina” y en 2015 recibió el Premio Internacional de Cuento “Cosecha Eñe”.

El cuento “La mansedumbre” forma parte de su libro *Tierra fresca de su tumba*, publicado en Bolivia por Editorial El Cuervo en 2020. *en/clave Salvaje* agradece a la autora por permitirnos reproducir este texto.



El bosque ardió entre nosotros

Texto: Joseph Zarate¹

Fotos: Manuel Seoane²

Es primero de octubre de 2022 y en el Estado Plurinacional se celebra el Día del Árbol. Pero esta brigada de bomberos voluntarios no tiene ganas de festejar. Llevan 23 días con sus noches atrincherados en sus tiendas de campaña, intentando salvar lo que queda de un bosque maderable e impedir que las llamas toquen las casas de Santa Mónica, una comunidad indígena de unas 35 familias, en la provincia de Concepción, al norte del Bosque Seco Chiquitano.

Mientras que en localidades vecinas al menos caen chubascos, los vecinos de aquí juran que hace tres meses no cae una sola gota del cielo. Y ahora, que el sol se pone rojo por las nubes de humo que nos rodean, el comandante Fabio Poma, bombero forestal del Gobierno Departamental de Santa Cruz, revisa un mapa satelital en su teléfono. En el gráfico verde, que se actualiza cada tanto con nuevos datos meteorológicos, se ven puntos naranjas («focos de quema») que rodean Santa Mónica, como una serpiente de fuego que accorrala a su presa.

—Hay que matarla de una vez —advierde Poma, cruceño robusto de 34 años, ojos chinos y corte de pelo militar—. Ahoritinga nomás, si no el viento Norte nos va a joder.

«Camba de nacimiento, pero colla de sangre» (su madre es de Cochabamba y su padre, de Oruro), el comandante Poma lleva una década apagando incendios en la región, y sabe que solo de noche, cuando la temperatura baja, se puede contraatacar. Son múltiples frentes

¹ Periodista y editor peruano. Fue subeditor de las revistas Etiqueta Negra y Etiqueta Verde. Recibió el Premio Ortega y Gasset 2016 a Mejor Historia o Investigación Periodística. Ha publicado crónicas y perfiles para revistas y medios como The New York Times en Español, Ballena Blanca (España), Mundo Dinners (Ecuador), Buensalvaje (Colombia), Internazionale (Italia), y en portales de periodismo como Ojo Público, Convoca, Gkillcity (Ecuador), Pointzine (Chile), International Boulevard y Univisión (Estados Unidos).

² Fotógrafo documental paceño. Su trabajo llegó a las rondas finales del World Press Photo Contest en 2019 y 2022. Es parte del programa National Geographic Explorers y becario de Reuters y del Pulitzer Center desde 2018. Desde entonces ha colaborado con medios como The Guardian (UK), Bloomberg (Estados Unidos), GEO Magazine (Francia), Die Zeit (Alemania), El País (España) y otros. Es graduado en fotoperiodismo de la Escuela Danesa de Medios (DMJX) de Dinamarca con una beca de la VII Foundation.







los que deben abrir y, como cuenta con pocos bomberos profesionales, ha organizado guardias con relevos cada 12 horas. En estas también participan los adultos de la comunidad.

Poma no bolea ni fuma cuando está de servicio, «la norma me prohíbe consumir cualquier sustancia», debe cuidar de sus hombres. Por eso ahora, en plena noche cerrada, vamos en la camioneta del pueblo hacia la intersección de dos trochas, donde un grupo de comunarios lleva horas tratando de liquidar el fuego con unos tanques portátiles que llevan en la espalda. Otros emplean motosierras para cortar leños prendidos y enterrar las brasas que han penetrado las raíces de los árboles.

A diferencia de los bomberos forestales de compañías más establecidas como las de Direna (Dirección de Recursos Naturales de Santa Cruz), las de Funsar (Fundación de Búsqueda y Rescate) o las de Guardián (con sus uniformes, botas y mochilas certificadas) que atienden esta emergencia, los voluntarios indígenas combaten el fuego sin trajes inflamables ni respiradores faciales o algún otro artefacto básico que los proteja.

—Así nomás venimos con nuestros zapatos y ropa de casa —me había dicho Alberto Paine, 45 años, albañil, vecino de Santa Mónica, que ha llegado con su sobrina adolescente para avanzar más rápido en la liquidación del fuego.

Pese a la oscuridad y la espesa humareda, Paine y sus vecinos pueden cumplir sus labores gracias a las pequeñas linternas que llevan en la frente. Recién cerca de la medianoche, deciden sentarse sobre unos troncos caídos a vigilar las llamas. En sus rostros sucios de ceniza, resaltan miradas de hartazgo acumulado, que ni la coca ni la buena nueva del comandante Poma consiguen disipar: según el reporte meteorológico, una lluvia caerá, por fin, en unos tres días.

Nadie parece entusiasmarse. Saben que mañana, cuando el sol aplaste las cabezas y el viento Norte sople con fuerza, el fuego que acaban de extinguir se levantará otra vez. Más allá o más acá, da lo mismo. No habrá más remedio que empezar todo el trabajo de nuevo.

El viento Sur sopló esta mañana y ha traído un chubasco. Las llamas parecen haberse replegado, y todo empieza a verse más tranquilo, excepto por la aparición del jaguar.







Los voluntarios ya me habían hablado del felino la noche anterior. En medio de la trocha que vigilaban, juran haber sentido las pisadas del animal. Poma ha decidido por eso suspender las operaciones en ese sector hasta que atrapen al felino. Esta tarde los de rescate de animales irán con sus jaulas.

El Observatorio ha estimado que, en 2019, el año del fuego, unos 5.9 millones de mamíferos (unas 48 especies diferentes, como osos bandera, chanchos de monte, felinos pequeños) murieron directamente por los incendios. La mayoría vivían en áreas protegidas y con números por especie que varían entre cuatro individuos de jaguar hasta 3.6 millones de roedores. Hablamos de animales que, ante el peligro de las llamas, se meten en sus madrigueras o se esconden enterrándose bajo la hojarasca del bosque, que en ocasiones puede sobrevivir al fuego. Algunos no lo consiguen. Es frecuente encontrar cucarachas carbonizadas y otros insectos en la superficie quemada. Unos pocos anfibios y reptiles, especialmente serpientes y lagartos, a menudo son causa de preocupación: no solo porque pueden morir a causa del fuego, sino también de la destrucción, aunque sea temporal, de su hábitat y su sustento. Incluso cuando logran huir, habrán muerto tiempo después por inanición, sed, a manos de cazadores o por competencia con otras especies que buscan básicamente lo mismo: agua y comida.

Al día siguiente de la aparición del jaguar, luego de hacer una inspección más detallada, y volver a la parte del camino donde habían visto al felino, vimos algunas huellas: unas más grandes, otras medianas y otras pequeñas.

Tal vez papá, mamá, hijo jaguar. No era un felino queriendo comerse a los voluntarios, me dirán los rescatistas. Era una familia huyendo del fuego, defendiendo su casa de esos extraños que somos nosotros.

Vea la muestra fotográfica:



“Angelina vuelve”

¿Qué historias esconden los incendios de la Chiquitanía?

Mijail Miranda Zapata¹

Michelle Nogales²

Desde hace al menos seis años, los incendios forestales en la región de la Chiquitanía boliviana concentran los titulares de los medios de comunicación casi a diario. Mientras haya fuego, caos, destrucción y miseria. Luego, las cámaras se apagan, las narrativas cambian y las comunidades afectadas quedan en el olvido.

Hasta que el ciclo del fuego vuelve a comenzar.

Pero el ciclo del fuego, en los territorios asolados por los incendios forestales, nunca se detiene. Luego del fuego viene la deforestación, la concesión de tierras en condiciones opacas, el tráfico de tierras.

Entonces también aparecen las denuncias sin eco, invisibilizadas, silenciadas. Pero sobre todo llegan los impactos y las transformaciones en las cotidianidades de las comunidades rurales e indígenas.

Madres jóvenes que deben migrar hacia Brasil porque no es posible sostener la vida familiar y comunitaria entre el fuego, las sequías, las heladas y la expansión violenta del agronegocio.

Comunidades campesinas forzadas a desplazarse hacia las zonas urbanas o la gran capital, Santa Cruz de la Sierra, como mano de obra barata y precarizadas.

Y están quienes deciden quedarse (casi siempre mujeres, jóvenes y niños), exponiendo sus cuerpos al agua contaminada por las cenizas, al asfixiante humo que recubre sus hogares durante meses, al calor sofocante de un territorio al que los poderes económicos no le ven otro futuro que no sea la explotación y el extractivismo.

1 Periodista y productor multimedia autodidacta. Fue cofundador del proyecto periodístico Muy Waso y actualmente es su director editorial y estratégico.

2 Comunicadora social y periodista. Fue cofundadora del proyecto periodístico Muy Waso y actualmente es su directora general. Desde 2024 es parte del Global Reference Group, un consejo consultivo internacional de la DW Akademie.

Pero también está la historia de Angelina Rodas Surubí. Una lideresa indígena que, luego de migrar, decidió volver a su comunidad para defender aquel territorio dejando el cuerpo en su lucha, acaso imaginando otros futuros posibles.

Angelina y otras tantas luchadoras.

Escucha la historia de Angelina



La presente edición se terminó de editar
el mes de septiembre de 2025

